

METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan Kepada Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi Pendidikan Berbasis al-Qur'an sebagai Salah Satu Syarat
Menyelesaikan Studi Strata Tiga (S 3) Untuk Memperoleh Gelar Doktor
Bidang Pendidikan Berbasis al-Qur'an



Oleh:
MOH. AMAN
NIM: 183530076

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI PENDIDIKAN BERBASIS AL-QUR'AN
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M/1445 H**

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah: perspektif al-Qur'an tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yaitu: metode interaksi, perlindungan, kerja sama, keteladanan, sedekah, komunikasi, menuntut ilmu, perhatian, dukungan, menjaga pandangan, menjaga kemaluan, hubungan suami istri, i'tizal, penyusuan, pendampingan, ishlah, kafarat, dan talak.

Kesimpulan ini didapatkan melalui paradigma interaksi-dialogis antara konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dan ayat-ayat al-Qur'an yang dianalisis secara komprehensif melalui analisis semantik dan analisis linguistik. Kesimpulan ini juga didapatkan melalui paradigma interaksi-dialogis antara konsep kesetaraan relasi gender dalam keluarga dan isyarat-isyarat al-Qur'an yang dianalisis secara komprehensif terkait konsep kesetaraan peran, diferensiasi peran, dan kesetaraan kontekstual.

Temuan disertasi ini mendukung pendapat Francis Ivan Nye (1976), Robert Bales (1976), Talcot Parsons (1976), dan Huzaemah Tahido Yanggo (2010), bahwa ketertiban pola relasi gender dalam keluarga dapat tercipta jika setiap individu mengetahui tanggung jawabnya masing-masing dan mematuhi sistem nilai yang dijadikan sebagai landasan sehingga tidak ada yang merasa lebih unggul. Temuan disertasi ini juga mendukung pendapat Nazarudin Umar (1999), Ivan Illich (1998), Heidi Bravo Baumann (2000), bahwa konsep hubungan laki-laki dan perempuan itu mencerminkan sosial budaya masyarakat terkait peran dan fungsi serta tanggung jawab. Temuan disertasi ini juga mendukung pendapat Sachiko Murata (1999) dan Roberta Berns (2007), bahwa keseimbangan dan harmoni pola relasi gender dapat tercipta dimulai dari kesadaran akan adanya diferensiasi antara individu yang saling melengkapi.

Temuan disertasi ini berbeda pandangan dengan Socrates (469-399 SM), bahwa kesetaraan pola relasi gender dapat terwujud dengan desakralisasi (kehancuran keluarga), atau melegalkan aborsi, atau dengan cara *infanticide* (pembunuhan bayi), agar segala insting keibuan pada perempuan dapat dihilangkan dan kesetaraan gender dapat terwujud.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan data kepustakaan melalui tahapan analisis deskriptif (*descriptive analysis*), analisis isi (*content analysis*), dan konklusi data (*conclusion drawing*) sehingga diperoleh kesimpulan sesuai dengan tujuan penelitian. Sedangkan metode penafsiran yang digunakan adalah metode tafsir tematik (*maudhû'i*) dengan pendekatan *historis-kritis-kontekstual* sehingga dapat memberikan hasil penafsiran yang utuh.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is: the Qur'anic perspective on educational methods for gender relations in the family, namely: methods of interaction, protection, cooperation, exemplary, charity, communication, studying, attention, support, lower the gaze, guard the chastity, sexual intercourse, keep away, breastfeeding, guardianship, reconciliation, penalty, and divorce.

This conclusion was obtained through a dialogical interaction paradigm between the concept of educational methods for gender relations in the family and the verses of the Koran which were analyzed comprehensively through semantic analysis and linguistic analysis. This conclusion was also obtained through a dialogical interaction paradigm between the concept of equal gender relations in the family and the signs of the Qur'an which were analyzed comprehensively regarding the concepts of role equality, role differentiation and contextual equality.

The findings of this dissertation support the opinion of Francis Ivan Nye (1976), Robert Bales (1976), Talcot Parsons (1976), and Huzaemah Tahido Yanggo (2010), that orderly patterns of gender relations in the family can be created if each individual knows their respective responsibilities, and adhere to the value system that is used as a basis so that no one feels superior. The findings of this dissertation also support the opinion of Nazarudin Umar (1999), Ivan Illich (1998), Heidi Bravo Baumann (2000), that the concept of the relationship between men and women reflects the social culture of society regarding roles, functions and responsibilities. The findings of this dissertation also support the opinion of Sachiko Murata (1999) and Roberta Berns (2007), that balance and harmony in gender relations patterns can be created starting from awareness of the differentiation between individuals who complement each other.

The findings of this dissertation differ from the views of Socrates (469-399 BC), that equality in gender relations patterns can be realized by desacralization (destruction of the family), or legalizing abortion, or by means of infanticide (baby killing), so that all maternal instincts in women can be eliminated and gender equality can be realized.

The method used in this study is a qualitative method with library data through the stages of descriptive analysis, content analysis, and conclusion drawing so that conclusions are obtained according to the research objectives. Whereas the interpretation method used is the thematic interpretation method with a *historical-critical-contextual* approach so that it can provide complete interpretation results.

الملخص

خلاصة هذه الأطروحة هي: المنظور القرآني للأساليب التربوية للعلاقات بين الجنسين في الأسرة، وهي: منهج المعاشرة، والموالاتة، والمعونة، والاسوة، والتصديق، والقول، وطلب العلم، والانتباه، والدعم، وغض البصر، وحفظ الفروج، والجماع، والاعتزال، والرضاعة، والتكفيل، والاصلاح، والكفارة، والطلاق. وقد تم التوصل إلى هذه النتيجة من خلال نموذج التفاعل الحواري بين مفهوم الأساليب التربوية للعلاقات بين الجنسين في الأسرة وآيات القرآن الكريم التي تم تحليلها تحليلًا شاملاً من خلال التحليل الدلالي والتحليل اللغوي. كما تم التوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال نموذج التفاعل الحواري بين مفهوم العلاقات المتساوية بين الجنسين في الأسرة وآيات القرآن التي تم تحليلها بشكل شامل فيما يتعلق بمفاهيم المساواة في الأدوار، وتمايز الأدوار والمساواة السياقية.

تدعم نتائج هذه الأطروحة رأي فرانسيس إيفان ناي (1976)، وروبرت باليس (1976)، وتالكوت بارسونز (1976)، وحزمية تاهيدو يانغو (2010)، بأن الأنماط المنظمة للعلاقات بين الجنسين في الأسرة يمكن إنشاؤها إذا كان كل منهما يعرف الأفراد مسؤولياتهم. والالتزام بنظام القيم الذي يتم استخدامه كأساس حتى لا يشعر أحد بالتفوق. تدعم نتائج هذه الأطروحة أيضاً رأي نزار الدين عمر (1999)، إيفان إيليتش (1998)، هايدي برافو باومان (2000)، بأن مفهوم العلاقة بين الرجل والمرأة يعكس الثقافة الاجتماعية للمجتمع فيما يتعلق بالأدوار والوظائف والقيم. المسؤوليات. تدعم نتائج هذه الأطروحة أيضاً رأي ساشيكو موراتا (1999) وروبرت بيرنز (2007)، القائل بأنه يمكن إنشاء التوازن والانسجام في أنماط العلاقات بين الجنسين بدءاً من الوعي بالتمايز بين الأفراد الذين يكملون بعضهم البعض.

تختلف نتائج هذه الأطروحة عن آراء سقراط (469-399 قبل الميلاد)، بأن المساواة في أنماط العلاقات بين الجنسين يمكن تحقيقها عن طريق إلغاء القداسة (تدمير الأسرة)، أو تقنين الإجهاض، أو عن طريق قتل الأطفال. بحيث يمكن القضاء على جميع غرائز الأمومة لدى المرأة وتحقيق المساواة بين الجنسين. والطريقة المستخدمة في هذه الدراسة هي الطريقة النوعية مع البيانات المكتوبة من خلال مراحل التحليل الوصفي (*descriptive analysis*) وتحليل المحتوى (*content analysis*) ورسم الاستنتاج (*conclusion drawing*) بحيث يتم الحصول على الاستنتاجات وفقاً لأهداف البحث. وأما طريقة التفسير المستخدمة هي طريقة التفسير الموضوعي ذات النهج التاريخي النقدي السياقي (*historical-critical-contextual*) حتى تتمكن من تقديم نتائج تفسيرية كاملة.

TANDA PERSETUJUAN

**METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM
KELUARGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN**

DISERTASI

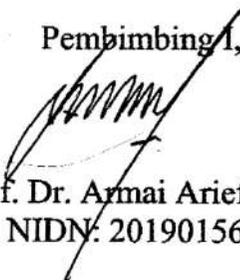
Diajukan Kepada Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Kosentrasi Pendidikan Berbasis al-Qur'an sebagai Salah Satu Syarat
Menyelesaikan Studi Strata Tiga (S 3) Untuk Memperoleh Gelar Doktor
Bidang Pendidikan Berbasis al-Qur'an

Disusun oleh:
MOH. AMAN
NIM: 183530076

Telah selesai kami bimbing dan menyetujui
untuk selanjutnya dapat diujikan

Jakarta, 25 Agustus 2023
Menyetujui,

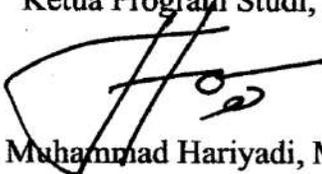
Pembimbing I,


Prof. Dr. Aymai Arief, M.A.
NIDN: 2019015601

Pembimbing II,


Dr. Nur Arafiah Febriani, M.A.
NIDN: 2102028101

Mengetahui,
Ketua Program Studi,


Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.
NIDN: 2116097301

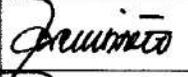
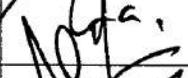
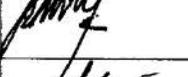
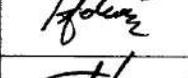
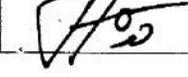
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Disusun oleh:

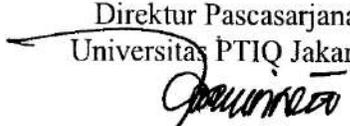
Nama : Moh. Aman
NIM : 183530076
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Pendidikan Berbasis al-Qur'an

Telah diujikan pada sidang terbuka pada hari, tanggal:
Sabtu, 28 Oktober 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I.	Penguji II	
4	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji III	
5	Prof. Dr. Armai Arief, M.A.	Pembimbing I	
6	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/ Sekretaris	

Jakarta, 28 Oktober 2023

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN: 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبُّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur penulis haturkan ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah atas Baginda Rasulullah SAW, para keluarga, para sahabat RA, dan para tabi'in, serta para pengikutnya yang setia dalam mengikuti syari'atnya hingga akhir zaman.

Selanjutnya, selesainya penulisan disertasi ini tidak terlepas dari banyak pihak yang berperan baik secara langsung maupun tidak langsung, baik berupa dukungan moril maupun materiil, baik dukungan institusional maupun personal. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tiada terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memberikan semangat dan motivasi kepada penulis dan teman-teman mahasiswa.
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., yang telah memberikan inspirasi kepada penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini.
3. Ketua Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Bapak Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., yang telah memberikan arahan kepada penulis dalam penulisan Disertasi ini.
4. Dosen Pembimbing Disertasi, Bapak Prof. Dr. H. Armai Arief, M.A., dan Ibu Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., yang telah menyediakan waktu,

- pikiran dan tenaga dalam memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta, Perpustakaan LIPIA Jakarta, dan Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang sudah memfasilitasi penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini.
 6. Para dosen dan civitas Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan fasilitas dan kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
 7. Teman-teman seperjuangan angkatan 2019, yang melalui mereka penulis mendapatkah sharing pengalaman dan ilmu tambahan semasa perkuliahan.
 8. Rektor beserta segenap civitas Universitas Muhammadiyah Tangerang yang telah memberikan izin dan dukungan kepada penulis untuk melanjutkan studi dan menyelesaikan penulisan Disertasi ini.
 9. Keluarga tercinta, istri: Nunuk Alifah Nur Aini, S.Pd., dan anak-anak: Muhammad Nabil Sidd, Muhammad al-Kais Sidd, Thuba al-Izz sidd, Muhammad al-Jaisy Sidd, dan Nada Alaik Sidd, yang telah memberikan dukungan, do'a, dan motivasi kepada penulis selama menyelesaikan penulisan Disertasi ini.
 10. Ayah dan Ibu tercinta: Ayahanda H. Moh. Thoha dan Ibunda Hj. Nafisah Ady, serta Ayah dan Ibu mertua: Ayahanda H. Umar Rokib dan Ibunda Hj. Maria Ulfah serta saudara-saudara dari penulis yang senantiasa mendo'akan dan memotivasi penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini.
 11. Semua pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu.

Semoga Allah melimpahkan balasan kebaikan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam memotivasi dan membantu penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini. Semoga disertasi ini bermanfaat bagi masa depan keilmuan baik dalam tataran keilmuan maupun dalam wilayah praktis.

Jakarta, 27 Agustus 2023,
Penulis,

Moh. Aman Thoha
NIM: 183530076

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Tanda Persetujuan	ix
Tanda Pengesahan	xi
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xiii
Kata Pengantar	xv
Dafrat Isi	xvii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Pembatasan Masalah	9
D. Perumusan Masalah	10
E. Tujuan Penelitian	10
F. Manfa'at Penelitian	10
G. Kerangka Teori	11
H. Penelitian Terdahulu yang Relevan	13
I. Metode Penelitian	18
1. Metode dan Pendekatan Penelitian	18
2. Data dan Sumber Data	20
3. Teknik Input dan Analisis Data	23
4. Pengecekan Keabsahan Data	24

J. Sistematika Penulisan	25
BAB II DISKURSUS METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA	27
A. Konsep Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga	27
1. Metode Pendidikan	28
2. Relasi Gender	34
3. Keluarga	38
B. Fungsi dan Tujuan Metode Pendidikan Relasi Gender Dalam Keluarga	44
1. Fungsi	44
2. Tujuan	48
C. Prinsip Dasar Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga ...	51
D. Perdebatan Teoritik terkait Konsep Kesetaraan Relasi Gender dalam Keluarga	58
1. Konsep Kesetaraan Peran	59
2. Konsep Diferensiasi Peran	63
3. Konsep Kesetaraan Kontekstual	67
BAB III METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA NABI MUHAMMAD SAW	73
A. Metode Pendidikan pada Aspek Karakter	74
1. Pelayanan	74
2. Kemandirian	78
3. Tanggung Jawab	83
B. Metode Pendidikan pada Aspek Pemikiran	86
1. Musyawarah	86
2. Dialog	90
3. Mendengar	93
4. Bimbingan	95
C. Metode Pendidikan pada Aspek Estetika	99
1. Kebersihan Diri	99
2. Penampilan	102
D. Metode Pendidikan pada Aspek Seksual	106
1. Hubungan Suami Istri	106
2. I'tizal	108
E. Pendidikan pada Aspek Hiburan	111
1. Bepergian Bersama	111
2. Bermain dan Berlomba	114
F. Metode Pendidikan pada Aspek Sosial	117
1. Pergaulan Keseharian	117

2. Menghadiri Undangan	119
G. Metode Pendidikan pada Aspek Politik	121
1. Partisipasi	121
2. Ishlah	126
BAB IV ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG METODE	
PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA	133
A. Term al-Qur'an terkait Konsep Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga	133
1. Term al-Qur'an terkait Metode Pendidikan	133
2. Term al-Qur'an terkait Relasi Gender	138
3. Term al-Qur'an terkait Keluarga	143
B. Term al-Qur'an terkait Konsep Kesetaraan Relasi Gender dalam Keluarga	151
1. Term al-Qur'an terkait Konsep Kesetaraan Peran	151
2. Term al-Qur'an terkait Konsep Diferensiasi Peran	168
3. Term al-Qur'an terkait Konsep Kesetaraan Kontekstual	173
BAB V RAGAM METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER	
DALAM KELUARGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN.....	181
A. Metode Pendidikan pada Aspek Karakter	182
1. Interaksi	182
2. Perlindungan	189
3. Kerja Sama	194
4. Keteladanan	196
5. Sedekah	215
B. Metode Pendidikan pada Aspek Pemikiran	222
1. Komunikasi	222
2. Menuntut Ilmu	232
C. Metode Pendidikan pada Aspek Psikologi	237
1. Perhatian	237
2. Dukungan	242
D. Metode Pendidikan pada Aspek Seksual	249
1. Menjaga Pandangan	249
2. Menjaga Kemaluan	263
3. Hubungan Suami Istri	266
4. I'tizal	276
E. Metode Pendidikan pada Aspek Pengasuhan	280
1. Penyusunan	280
2. Pendampingan	286
F. Metode Pendidikan pada Aspek Problem Solving	296
1. Ishlah	296

2. Kafarat	305
3. Talak	315
BAB VI PENUTUP	335
A. Kesimpulan	335
B. Implikasi	336
C. Saran-saran	338
DAFTAR PUSTAKA	339
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	377
LAMPIRAN	381

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perdebatan seputar permasalahan relasi gender dalam keluarga dan solusinya telah banyak dibahas, hingga memunculkan tokoh-tokoh gender yang sangat terkenal, baik di barat maupun timur. Adapun tokoh-tokoh gender dari Barat yang dimaksud diantaranya seperti, F. Ivan Nye,¹ Talcot Parsons dan Robert F. Bales,² Rhoda K. Unger,³ Randall Collins,⁴ Linda L. Lindsey,⁵

¹F. Ivan Nye, *Role Structure and Analysis of The Family*, California & London: Sage Library of Social research, 1976.

²Talcot Parsons dan Robert F. Bales, *Family: Socialization and Interaction Process*, London: Routledge Kegan & Paul, 1976.

³Rhoda K. Unger, *Female and Male Psychological Perspectives*, New York: Philadelphia, 1979.

⁴Randall Collins, *Sociology of Marriage and the family: Gender, love and Property*, Chicago: Nelson Hall, 1987.

⁵Linda L. Lindsey, *Gender Role: a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990.

Joyce P. Jacobsen,⁶ Ivan Illich,⁷ Heidi Bravo Baumann,⁸ dan lain-lain. Sedangkan tokoh-tokoh gender dari Timur diantaranya seperti, Ali Asghar Engener,⁹ Sachiko Murata,¹⁰ Mansour Faqih,¹¹ Nazarudin Umar,¹² Zaitunah Subhan,¹³ Ratna Megawangi,¹⁴ dan lain-lain.

Meskipun demikian, namun permasalahan seputar relasi gender dalam keluarga seakan-akan tidak pernah surut, bahkan cenderung memunculkan kasus-kasus baru. Seperti kasus kekerasan yang dilansir berdasarkan data dari 87 negara, bahwa 1 dari 5 perempuan di bawah usia 50 tahun mengalami kekerasan fisik dan seksual oleh pasangannya.¹⁵ Adapun penyebab kasus kekerasan pada perempuan dalam rumah tangga dewasa ini disebabkan adanya ketimpangan relasi gender dalam keluarga akibat ketidakpahaman akan relasi gender dan kebiasaan yang salah.¹⁶ Kasus-kasus kekerasan yang seakan-akan tidak berujung tersebut mengingatkan akan kasus-kasus lama yang telah memicu munculnya berbagai pandangan negatif terhadap institusi keluarga. Sebagaimana pandangan Friedrich Engels (1820-1895) dalam kasus yang serupa, bahwa institusi keluarga merupakan penindasan terparah terhadap perempuan, terlebih pola relasi tersebut telah terkonstruksi dalam kehidupan masyarakat (*materialist determinism*).¹⁷ Bahkan Dahrendorf menyebutkan,

⁶Joyce P. Jacobsen, *The Economics of Gender*, Massachusetts: Blackwell Publisher, 1994.

⁷Ivan Illich, *Gender*, Terj. Omi Intan Naomi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

⁸Heidi Bravo Baumann, *Gender and Livestock: Capitalisation of Experiences on Livestock Projects and Gender*, Swiss: Swiss Agency for Development and Cooperation, SDC, 2000.

⁹Ali Asghar Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.

¹⁰Sachiko Murata, *The Tao of Islam: a Source book on Gender Relationship in Islamic Thought*, Terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1998.

¹¹Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 1999.

¹²Nazarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.

¹³Zaitunah Subhan. "Gender dalam Perspektif Islam." *Jurnal Akademika*, Vol. 06, No. 2 Maret 2000.

¹⁴Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2014.

¹⁵Aldila Daradinanti. "Mengapa Kesetaraan Gender itu penting?," dalam <https://www.kompas.com/skola/read/2022/04/06/120000069/mengapa-kesetaraan-gender-itu-penting?page=all>. Diakses pada 06 September 2022.

¹⁶Muhammad Hajji. "Kekerasan terhadap Perempuan dipicu Ketimpangan Gender," dalam <https://www.antarane.ws.com/berita/770694/kekerasan-terhadap-perempuan-dipicu-ketimpangan-gender>. Diakses pada 07 Juli 2022.

¹⁷Randall Collins, *Sosiologi of Marriage and the family: Gender, Love and Property*, Chicago: Nelson Hall, 1987, hal. 13.

bahwa peran yang dilembagakan dalam institusi keluarga secara otomatis akan menciptakan sebuah pola relasi yang opresif.¹⁸ Temuan-temuan ini menggambarkan betapa parahnya ketimpangan relasi gender dalam keluarga, sehingga institusi keluarga pun tidak terlepas dari isu-isu negatif.

Oleh karena itu, para feminis egalitis menawarkan sebuah solusi, bahwa untuk membebaskan perempuan dari ketidakadilan dalam keluarga adalah dengan memisahkan *feminine mode* dari perempuan dan juga menghilangkan *maternal instinc* (sifat-sifat keibuan dari perempuan), yaitu bahwa perempuan harus di berdayakan agar dapat mengadopsi sifat maskulin yang diperlukan dalam meraih kesuksesan di ranah publik. Menurut megawangi, istilah ini di Indonesia disebut dengan istilah pemberdayaan perempuan.¹⁹ Hal ini sama dengan solusi yang ditawarkan oleh Socrates, bahwa untuk membebaskan perempuan dari ketidakadilan tersebut adalah dengan menghilangkan *feminine mode*, yaitu melakukan perubahan dalam lingkungan sosial guna menghilangkan stereotip gender. Di antaranya adalah dengan diciptakannya undang-undang oleh negara yang mengharuskan adanya tempat pengasuhan anak, membolehkan desakralisasi (kehancuran keluarga) atau melegalkan aborsi bahkan dengan cara *infanticide* (pembunuhan bayi) sekalipun, agar segala insting keibuan bisa dihilangkan dan kesetaraan gender dapat terwujud.²⁰

Meskipun terdapat realitas ketidakadilan gender dalam keluarga, namun solusi yang ditawarkan diatas sangat kontradiktif dengan isu kemanusiaan, seperti melegalkan aborsi atau desakralisasi (kehancuran keluarga), baik itu dengan memperkecil peran keluarga atau bahkan menghilangkannya sama sekali. Hal ini sangat kontradiktif dengan fakta sejarah, sebab hampir semua budaya bangsa senantiasa menempatkan perjalanan kehidupan keluarga sebagai perjalanan kehidupan yang sebenarnya, oleh karena kekuatan sebuah negara bermula dari kekuatan keluarga.²¹ Sebagaimana pandangan Yasin, bahwa hakikat keluarga adalah sebagai denyut nadi kehidupan yang dinamis karena dibangun melalui berbagai hubungan kemanusiaan yang akrab dan harmonis, bahkan keluarga merupakan salah satu pranata yang memiliki andil besar secara kontributif dalam pembentukan, pertumbuhan, dan pengembangan manusia yang

¹⁸Randall Collins, *Sosiologi of Marriage and the family: Gender, Love and Property...*, hal. 13.

¹⁹Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 118.

²⁰Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 119.

²¹Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual*, Gontor: INSIST, 2017, hal, 175.

berkualitas.²² Sejalan dengan pandangan Eshleman, bahwa keluarga adalah institusi pertama dan terkecil dalam suatu masyarakat sehingga terjadi berbagai hubungan antar anggota keluarga atau keluarga lainnya dalam masyarakat.²³ Senada dengan Sabur yang mengatakan, bahwa hakikat rumah tangga atau keluarga merupakan tempat yang pertama dan utama bagi anak dalam memperoleh pembinaan mental serta pembentukan kepribadian yang kemudian akan ditambah dan disempurnakan melalui sekolah.²⁴ Hal ini diperkuat oleh Shalahuddin, bahwa Institusi keluarga adalah satu-satunya wadah yang dilegalkan dalam menghimpun seorang laki-laki dan perempuan guna menjalankan hidup bersama yang memiliki tanggung jawab dalam mewujudkan masyarakat yang damai dan beradab dalam sistem kehidupan sosial.²⁵ Bahkan menurut Mubarak fungsi keluarga bisa menjadi tolok ukur keharmonisan dan kebahagiaan di masyarakat, sehingga jika seseorang gagal dalam karirnya, tetapi sukses membangun keluarganya, maka ia tetap dianggap sebagai orang yang sukses dan bahagia.²⁶ Oleh karena itu, jika peran keluarga diperkecil atau bahkan dihilangkan, baik dengan cara melegalkan aborsi atau desakralisasi (kehancuran keluarga), maka hal ini sangat berpotensi menimbulkan masalah-masalah baru.

Oleh karena itu, institusi keluarga harus diperkuat karena keluarga dapat menjadi kekuatan sebuah negara, sehingga negara dapat berdiri semakin kuat dan maju. Sebagaimana pandangan Syamsuddin Arif, bahwa kekuatan sebuah negara bermula dari kekuatan keluarga.²⁷ Hal ini menunjukkan bahwa institusi keluarga telah terbukti menjadi pondasi dan pilar dari sebuah negara. Senada dengan pemikiran yang dikemukakan oleh Talcot Pasons dan Robert Bales, bahwa relasi gender dalam institusi keluarga adalah bentuk pelestarian keharmonisan dalam keluarga.²⁸ Sejalan dengan pandangan az-Zuhaily dalam kitab tafsirnya *At-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syari'âh wa al-Manhaj* pada QS. an-Nahl/16: 72, bahwa Allah menjadikan manusia hidup berpasangan, sehingga menyatukan keduanya dalam sebuah ikatan pernikahan

²²Fatah Yasin, *Dimensi-Dimensi Pendidikan Islam*, Malang: UIN-Malang Press, 2008, hal. 204.

²³J. R. Eshleman, *The Family: An-Introduction*, Boston: Allyn And Bacon Inc, 1978, hal. 86.

²⁴Alex Sabur, *Anak Masa Depan*, Bandung: Angkasa, 1986, hal. 53.

²⁵Henry Shalahuddin, *Seri Kuliah, Islam, Gender, dan Keluarga*, Jakarta: INSIST, 2019, hal. 37

²⁶Achmad Mubarak, *Psikologi Keluarga*, Malang: Madani, 2016, hal. 114.

²⁷Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual*, Gontor: INSIST, 2017, hal, 175.

²⁸J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007, hal. 52.

guna membina keluarga agar mereka bisa menikmati hidup dengan tenang.²⁹ Hal ini akan dapat memberikan dampak baik terhadap kehidupan sosial. Terlebih sistem kehidupan sosial merupakan satu kesatuan dari berbagai elemen yang tidak dapat dipisahkan, sehingga masing-masing harus memiliki jiwa kebersamaan dalam menciptakan keharmonisan sosial untuk mencapai tujuan.³⁰

Selain menimbulkan KDRT (kekerasan dalam rumah tangga), ketimpangan relasi gender dalam keluarga juga telah memunculkan permasalahan baru lainnya, yakni kasus *fatherless country* (negeri tanpa ayah), yaitu minimnya keterlibatan seorang ayah dalam mendidik anak dalam keluarga yang telah menjadi ancaman yang sangat serius. Anggapan bahwa ayah hanya bertugas mencari nafkah telah menyebabkan ketidakpedulian mereka dalam mendidik anak. Bahkan jika mereka berada di rumah, mendidik anak tetap menjadi tanggung jawab ibu. Apalagi jika ibu juga bekerja di ruang publik, maka banyak ayah yang bahkan urung dalam mendidik anaknya.³¹ Sehingga seorang ibu tetap menghadapi *double burden* (beban kerja ganda), yaitu seorang ibu yang bekerja di sektor publik tetapi masih harus melakukan pekerjaan rumah tangga.³²

Permasalahan ini menunjukkan, bahwa para ayah tersebut tidak hanya minim pengetahuan tentang relasi gender dalam keluarga, namun bahkan tidak memahami terkait hal tersebut. Padahal dalam lingkup keluarga, tidak hanya ibu yang harus berperan dalam pekerjaan rumah tangga serta mengasuh dan mendidik anaknya, ayah juga mempunyai tanggung jawab dan peran yang sama pentingnya. Oleh karena itu, kehadiran seorang suami/ayah dalam keluarga sangat dibutuhkan untuk membangun relasi yang baik serta melakukan kerja sama dalam segala hal, agar relasi yang dibangun oleh keduanya dapat diteladani sebagai kebiasaan baik, atau bahkan dapat menjadi sebuah metode pendidikan yang dapat diwariskan, sehingga relasi gender dalam keluarga dapat terjalin secara kompak dan dinamis, agar kasus ketimpangan relasi gender lambat laun akan dapat teratasi.

Di Indonesia rata-rata para ayah menghabiskan waktu mereka di tempat kerja, sehingga kasus *fatherless country* di Indonesia menduduki peringkat ketiga di dunia sebagai negara dengan anak-anak “tanpa ayah”

²⁹Wahbah Mushthafa Zuhailiy, *At-Tafsîr al-Mumîr fi al-‘aqîdah wa asy-Syari’âh wa al-Manhaj*, Bairut: Dar al-Fikr, 1998, juz XXI, hal. 67.

³⁰Bambang Deliyanto. “Konsep dasar Sistem Sosial,” dalam <http://www.pustaka.ut.ac.id/lib/wp-content/uploads/pdfmk/PWKL4105-M1.pdf#>. Diakses pada 07 Juli 2022.

³¹Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. “Sahabat Keluarga,” dalam <https://sahabatkeluarga.kemdikbud.go.id/laman/index.php?r=populer/xview&id=24990013>. Diakses pada 26 Juli 2020.

³²Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 12-23.

(*fatherless country*) terbanyak per maret 2021.³³ Oleh karena itu, para ayah harus hadir dalam keluarganya, karena keterlibatan seorang ayah dalam keluarga tidak hanya mampu memperbaiki relasi suami istri, tetapi juga akan dapat berpengaruh terhadap perkembangan kognitif anak, sehingga akan menjadikan anak-anak itu lebih aktif, lebih cerdas, lebih terampil, lebih baik dalam berperilaku, lebih berprestasi, dan juga lebih sukses. Selain itu, relasi suami istri yang baik, juga memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan sosio emosional (perasaan) anak, sehingga akan menjadikan anak-anak tersebut menjadi lebih baik, bahagia, merasa aman, sehat mental, suka membantu, mudah bergaul, memiliki moral yang matang dan tidak bermasalah. Bahkan ketika anak tumbuh dewasa dari perkembangan fisiknya, anak tersebut akan menjadi lebih sehat dan jarang sakit.³⁴ Oleh karena itu, kehadiran seorang ayah tidak sekedar menjadi pelengkap saja, namun lebih dari itu, ia harus mampu menjadi pengagas sekaligus pelaku dalam pendidikan keluarganya.

Seorang peneliti dari University of Oxford menyatakan, bahwa dari 17.000 murid di Inggris, seorang ayah yang selalu terlibat dalam aktivitas anaknya akan menjadikan anak tersebut cenderung memiliki nilai yang baik di sekolah, bahkan dapat membuat anak semakin sadar akan emosi dan perasaan mereka. Begitu juga dalam hal mental, peran ayah dalam keluarga memiliki hasil yang sangat mengagumkan. Seorang peneliti dari Vanderbilt University mengungkapkan fakta, bahwa seorang anak perempuan yang dekat dengan ayahnya pada lima tahun pertama hidupnya akan lebih matang saat menghadapi masa pubertas. Selain itu, seorang peneliti dari University of Oxford juga mengungkapkan bahwa seorang anak perempuan yang dekat dengan ayahnya jarang mengalami permasalahan mental pada saat beranjak dewasa. Hal itu disebabkan adanya relasi yang telah dibangun oleh seorang ayah, bahkan hanya dengan memberikan pujian saja, seorang ayah sudah membantu anaknya tumbuh menjadi seorang yang percaya diri dan mandiri dalam menghadapi kehidupannya.³⁵

Dengan demikian, dapat ditarik benang merah, bahwa ketimpangan relasi gender dalam keluarga di atas telah memicu terjadinya kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga hingga memunculkan kasus

³³Arnidhya Nur Zhafira. "Mengenal Fenomena Fatherless dan Pentingnya Peran Ayah bagi Anak," dalam <https://www.antaranews.com/berita/2072954/mengenal-fenomena-fatherless-dan-pentingnya-peran-ayah-bagi-anak>. Diakses pada 07 Juli 2022.

³⁴Khadijah. "Orang Tua Memiliki Peran Penting dalam Pola Asih, Asah dan Asuh Anak," dalam <https://klikpositif.com/baca/56063/orang-tua-miliki-peran-penting-dalam-pola-asih-asah-dan-asuh-anak>. Diakses 26 Juli 2020.

³⁵Wisnubrata. "Peran Ayah dalam Keluarga bukan Soal Cari Nafkah," dalam <https://lifestyle.kompas.com/read/2019/10/10/161915020/peran-ayah-dalam-keluarga-bukan-melulu-soal-cari-nafkah?page=all>. Diakses 26 Juli 2020.

fatherless country, sehingga diperlukan penanganan yang sangat serius, sebab sistem kehidupan sosial dapat terbangun jika kasus-kasus tersebut mendapatkan penanganan, terlebih ada kesadaran dari para pelakunya. Sehingga tidak berpotensi menjadi preseden buruk bagi generasi berikutnya, dan juga tidak menimbulkan permasalahan-permasalahan baru yang semakin kompleks. Oleh karena itu, terdapat pesan-pesan Rasulullah Muhammad SAW untuk membangun relasi gender dalam keluarganya. Sebagaimana sabdanya yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi dalam kitab Sunannya, *al-Jâmi' ash-Shahîh Sunan at-Tirmîdzî* dari Aisyah RA, *Khairukum khairukum liahlîh wa ana khairukum liahlî*.³⁶ Bahwa yang terbaik di antara kamu sekalian adalah yang bersikap baik kepada keluarganya, dan aku (Rasulullah Muhammad SAW) adalah yang terbaik kepada keluargaku. Hadits tersebut merupakan sabda Rasulullah Muhammad SAW yang menegaskan, bahwa relasi yang dibangun oleh Rasulullah Muhammad SAW dalam melindungi dan melayani keluarga sangatlah mulia, sebagai cara dalam mendidik keluarga yang dipenuhi dengan cinta dan kasih sayang serta ketinggian akhlak.

Demikian juga dengan perspektif al-Qur'an seputar relasi gender terkait suami istri dalam keluarga yang tergambar dalam QS. at-Taubah/9: 71. Sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya, bahwa laki-laki dan perempuan sebagian mereka dengan sebagian yang lain senantiasa saling bekerja sama, hati mereka pun menyatu, bahkan senasib dan sepenanggungan, sehingga sebagian dari mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain dalam setiap urusan dan kebutuhan.³⁷ Demikian pula dengan relasi gender terkait orang tua dan anak, sebagaimana relasi yang dibangun oleh Nabi Zakariya AS terhadap putranya (Nabi Yahya AS) yang diabadikan dalam QS. Ali Imran/3: 38, dan juga terhadap Maryam yang diabadikan dalam QS. Ali Imran/3: 37.

Sebagian ayat diatas menunjukkan sebuah relasi dan kerja sama yang baik antara suami dan istri dalam segala hal. Dan sebagian ayat yang lain menunjukkan relasi yang baik antara orang tua terhadap anak baik laki-laki maupun perempuan. Sehingga diharapkan dapat membantu menimalisir permasalahan yang terjadi seputar ketimpangan relasi gender dalam keluarga yang telah berdampak terhadap terjadinya kasus kekerasan dalam rumah tangga hingga munculnya kasus *fatherless country*. Oleh karena itu, amat wajar jika al-Qur'an memberikan vonis pengkhianat pada kasus yang telah terjadi pada istri Nabi Nuh AS dan juga istri Nabi Luth AS. Sebagaimana disebutkan dalam QS. At-Tahrim/66:10, bahwa keduanya telah berkhianat kepada kedua suaminya. Secara hukum, pengkhianatan seperti yang dilakukan

³⁶Muhammad Ibn 'Isa Abu 'Isa at-Tirmidzi as-Sulami, *al-Jâmi' ash-Shahîh Sunan at-Tirmîdzî*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, t.th., Juz V, hal. 709, no. Hadits: 3895.

³⁷Muhammad Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, Juz V, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 163

oleh kedua istri tersebut boleh jadi dapat disejajarkan dengan kasus ketimpangan relasi gender yang telah dikemukakan diatas, sebab tidak dapat dipungkiri, bahwa terdapat kemiripan antara kedua kasus tersebut, yaitu sebuah pengkhianatan dalam rumah tangga.

Adapun yang membedakan antara kedua kasus tersebut di atas adalah terdapat pada korbannya. Korban pada kasus ketimpangan relasi gender pada kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) diatas adalah istri/ibu dan anak, sedangkan korban pada kasus pengkhianatan pada keluarga kedua Nabi tersebut adalah suami/ayah dan anak. Kedua kasus tersebut selain dapat dikatakan sebagai bentuk kekerasan dalam rumah tangga, juga dapat dikatakan sebagai bentuk pengkhianatan terhadap keluarga, karena melindungi keluarga adalah kewajiban dan merupakan tanggung jawab bersama. Sebagaimana firman Allah dalam QS. At-Tahrim/66: 6, yang menjelaskan terkait tugas, kewajiban dan tanggung jawab orang-orang beriman laki-laki (suami/ayah) maupun perempuan (istri/ibu) dalam melindungi keluarganya.

Dari realitas diatas, maka disertasi ini dapat dikatakan sebagai hal baru yang sangat menarik dan layak untuk diteliti, karena akan menyuguhkan konstruksi ideal dalam al-Qur'an tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga. Oleh karena itu, disertasi ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih literatur tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an secara komprehensif.

B. Identifikasi Masalah

Beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi dari latar belakang masalah diatas adalah sebagai berikut:

1. Ketimpangan relasi gender dalam keluarga telah memicu kasus KDRT (kekerasan dalam rumah tangga), seperti kekerasan fisik dan seksual terhadap perempuan yang dilakukan oleh pasangannya telah menimpa 1 dari 5 perempuan di bawah usia 50 tahun.
2. Solusi dalam mengatasi ketimpangan relasi gender dalam keluarga yang ditawarkan oleh feminis egalitis, seperti melegalkan aborsi maupun desakralisasi (kehancuran keluarga), baik dengan cara memperkecil peran keluarga atau bahkan menghilangkannya dengan cara desakralisasi (kehancuran keluarga) atau melegalkan aborsi bahkan dengan cara *infanticide* (pembunuhan bayi) sekalipun, agar segala insting keibuan bisa dihilangkan dan kesetaraan gender dapat terwujud. Cara-cara ini sangat kontradiksi dengan isu kemanusiaan, dan juga sangat kontradiksi dengan fakta sejarah, karena hampir semua budaya bangsa di dunia ini selalu menempatkan kehidupan keluarga sebagai perjalanan kehidupan yang sebenarnya, sebab kekuatan sebuah negara berawal dari kekuatan keluarga.

3. Berbagai ketimpangan seputar relasi gender dalam keluarga telah memunculkan pandangan negatif terhadap institusi keluarga, sehingga dibutuhkan solusi yang sangat serius. Karena boleh jadi lambat laun pandangan-pandangan negatif tersebut akan dapat mereduksi dan melemahkan pondasi keluarga yang bisa berdampak terhadap hilangnya institusi keluarga.
4. Permasalahan yang terjadi akibat ketimpangan relasi gender dalam keluarga telah menimbulkan kasus *fatherless country* (negeri tanpa ayah), tanpa ada kesadaran dari para pelakunya dan juga tidak ada penanganan yang serius. Bahkan muncul anggapan bahwa ayah hanya bertugas mencari nafkah sehingga kewajiban mendidik anak terbebankan pada ibu saja. Hal ini menunjukkan bahwa para ayah tersebut tidak hanya minim pengetahuan tentang relasi gender dalam keluarga, namun bahkan tidak memahami terkait hal tersebut.
5. Kasus *fatherless country* di Indonesia menduduki peringkat ketiga di dunia sebagai negara dengan kategori anak-anak “tanpa ayah” (*fatherless country*) terbanyak per maret 2021.
6. Permasalahan seputar relasi gender dalam keluarga menyebabkan seorang ibu yang bekerja di sektor publik selalu menghadapi *double burden* (beban kerja ganda), yaitu seorang ibu yang bekerja di sektor publik tetapi masih harus melakukan pekerjaan rumah tangga.
7. Berbagai permasalahan terkait relasi gender dalam keluarga telah berdampak terhadap tumbuh kembang seorang anak yang jauh dari rasa percaya diri dan mandiri dalam menghadapi kehidupannya.
8. Buruknya relasi gender dalam keluarga dapat berpotensi mewariskan kebiasaan-kebiasaan buruk yang akan berdampak terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara.
9. Kasus-kasus KDRT (Kekerasan Dalam Rumah Tangga) dapat dikatakan sebagai bentuk pengkhianatan terhadap keluarga, karena melindungi keluarga adalah kewajiban dan tanggung jawab bersama.
10. Metode pendidikan relasi gender dalam keluarga belum digagas dalam perspektif al-Qur'an.

C. Pembatasan Masalah

Banyaknya masalah yang diidentifikasi dan luasnya cakupan permasalahan sehingga peneliti membatasi menjadi beberapa masalah, sebagai berikut:

1. Diskursus metode pendidikan relasi gender dalam keluarga.
2. Metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW.
3. Isyarat al-Qur'an tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga.

4. Macam-macam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di atas, maka permasalahan utama yang hendak dijawab sebagai perumusan masalah dalam disertasi ini adalah, "Bagaimanakah metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an"? Yang kemudian dapat diuraikan dalam beberapa pertanyaan berikut:

1. Bagaimanakah diskursus metode pendidikan relasi gender dalam keluarga?
2. Bagaimanakah metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW?
3. Bagaimanakah isyarat al-Qur'an tentang konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga?
4. Bagaimanakah macam-macam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian merupakan jawaban dari pembatasan dan perumusan masalah. Adapun tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah:

1. Untuk menemukan konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dan menggagas definisinya.
2. Untuk menganalisis dan menemukan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW.
3. Untuk menemukan konsep al-Qur'an secara komprehensif tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga berkaitan dengan kesetaraan peran, diferensiasi peran, dan kesetaraan kontekstual.
4. Untuk menemukan berbagai metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat yang substantif, yaitu manfaat secara teoritis maupun praktis untuk perkembangan studi ilmiah berikutnya. Adapun secara teoritis, penelitian ini memiliki manfaat dalam beberapa hal, yaitu:

1. Memberikan sumbangan literatur tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an, sebagai kajian tafsir pendidikan secara khusus dan sebagai khazanah ilmu pengetahuan secara umum.

2. Bermanfaat untuk kepentingan ilmiah dan akademis, yakni memberikan sumbangan pemikiran bagi pengembangan ilmu pengetahuan sebagai upaya dalam memperluas cakrawala dan wawasan kajian tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yang dapat dikembangkan dalam berbagai perspektif.

Sedangkan secara praktis, penelitian ini memiliki manfaat dalam beberapa hal, yaitu untuk:

1. Menjadi rujukan bagi pihak-pihak yang berkepentingan, baik Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, BKKBN (Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional), Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Kementerian Agama Republik Indonesia, dan lembaga masyarakat serta individu.
2. Meningkatkan kualitas pendidikan keluarga yang berimplikasi pada perluasan cakrawala dan wawasan serta pola pikir mereka terhadap relasi gender dalam keluarga.
3. Memperkenalkan metode baru tentang pendidikan relasi gender dalam keluarga, supaya dapat menstimulus pemahaman dan pemikiran masyarakat tentang relasi gender dalam keluarga.
4. Memberikan manfaat secara khusus bagi peneliti dan keluarga, serta diharapkan dapat memberikan inspirasi dan motivasi bagi para peneliti berikutnya.

G. Kerangka Teori

Dalam memandu penelitian ini, penulis memandang sangat perlu untuk menetapkan *ground theory*, yaitu teori metode pendidikan, teori relasi gender, dan teori keluarga yang diintegrasikan dengan al-Qur'an.

Untuk menformulasikan sebuah konsep baru, yaitu metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, penulis menggabungkan tiga teori tersebut di atas dengan merujuk kepada teori-teori yang dikemukakan oleh para pakar. Adapun teori-teori yang dimaksud adalah teori metode pendidikan Ahmad Tafsir, teori relasi gender Nazarudin Umar, dan teori keluarga Roberta Berns dalam perspektif al-Qur'an.

Ahmad Tafsir mengemukakan tentang teori metode pendidikan, bahwa metode pendidikan adalah cara-cara yang digunakan dalam upaya mewujudkan tujuan pendidikan.³⁸ Sehingga metode pendidikan yang dimaksud akan mampu menghantarkan kepada tujuan. Adapun teori relasi gender, Nazarudin Umar mengungkapkan, bahwa relasi gender adalah konsep hubungan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan *skill*, kualitas, peran maupun fungsi mereka dalam konvensi sosial yang memiliki kecenderungan

³⁸Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008, hal. 6.

bersifat dinamis terhadap kondisi sosial yang senantiasa mengalami perkembangan.³⁹ Sehingga relasi gender yang dimaksud akan mampu mewujudkan keadilan gender dalam keluarga. Sedangkan teori keluarga, Roberta Berns memberikan pandangannya, bahwa keluarga adalah satu persekutuan hidup yang dijalin oleh kasih sayang antara pasangan dua jenis manusia yang dikukuhkan dengan pernikahan dengan tujuan untuk saling menyempurnakan.⁴⁰ Oleh karena itu, keluarga yang dimaksud tidak hanya dapat saling menyempurnakan antara yang satu dengan yang lainnya, namun lebih dari pada itu, yaitu dapat menghadirkan ketenangan, kedamaian, dan kasih sayang.

Selain teori di atas, juga terdapat konsep relasi gender dalam keluarga yang menekankan konsep kesetaraan peran, konsep diferensiasi peran, dan konsep kesetaraan kontekstual. Konsep kesetaraan peran bertujuan untuk menghilangkan budaya patriarki dalam keluarga dan stereotip gender yang menuntut kesamaan hak secara total, sehingga tidak ada peran yang lebih dominan karena tidak ada pembagian tugas dalam rumah tangga. Sebagaimana pandangan Lindsey, bahwa ketidakadilan itu bermula dari budaya yang bersifat patriarki yang menjadi penghambat perubahan peran gender.⁴¹ Adapun konsep diferensiasi peran dimaksudkan untuk berbagi peran dalam keluarga. Konsep ini dipelopori oleh tokoh Talcot Parsons yang dikenal sebagai teori fungsionalisme, yaitu berbagi peran antara laki-laki/suami dan perempuan/istri. Suami sebagai *provider* dengan peran yang dilakukan di wilayah publik, sedangkan istri sebagai *housekeeper* dengan peran yang dilakukan wilayah domestik.⁴² Sedangkan konsep kesetaraan kontekstual merupakan sebuah konsep kesetaraan dalam kesempatan dan mengakui adanya keragaman biologis. Sebagaimana pandangan Douglas Rae dalam bukunya *Equalities*, bahwa konsep kesetaraan dalam kesempatan (*equality of opportunity*), sudah mencakup seluruh konsep kesetaraan kontekstual. Menurutnya kesetaraan dalam kesempatan tidak bisa disamakan dengan kesetaraan dalam *lot* (kesetaraan yang sama) karena faktanya kondisi manusia sangat berbeda-beda.⁴³

³⁹Nazarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 70. Lihat Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, cet. III, hal. 8.

⁴⁰Roberta M Berns, *Child, Family, School, Community Socialization and Support*, United State: Thomson Corporation, 2007, hal. 88.

⁴¹Linda L. Lindsey, *Gender Role: a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990, hal. 89.

⁴²Talcot Parsons dan Robert F. Bales, *Family: Socialization and Interaction Process*, London: Routledge Kegan & Paul, 1976, hal. 67.

⁴³Douglas Rae, *Equalities*, dalam Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 40.

Guna memandang keterkaitan antara konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dan al-Qur'an, maka studi ini dilakukan melalui interaksi-dialogis, yaitu interaksi dua arah antara konsep umum dan konsep agama (al-Qur'an),⁴⁴ yang dianalisis secara komprehensif melalui analisis semantik Muqatil⁴⁵ dan analisis linguistik Syahrur.⁴⁶ Sehingga dapat memberikan arahan dan kemudahan bagi penulis untuk menemukan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an sesuai dengan tujuan penelitian.

H. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian yang digagas oleh penulis dengan judul, *Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga Perspektif al-Qur'an*. Memiliki relevansi dengan disertasi yang ditulis oleh Muhammad Rusydi Rasyid yang berjudul, *Kesetaraan Gender dalam Perspektif Pendidikan Islam*. Hasil penelitiannya menemukan, bahwa relasi gender dalam pendidikan Islam adalah mendudukkan manusia, baik laki-laki maupun perempuan sebagai peserta didik atau pelaku pendidikan yang memiliki kecenderungan untuk maju dan berkembang dengan baik, karena masing-masing memiliki hak yang setara untuk berpartisipasi dan juga aktif di bidang Pendidikan.⁴⁷

Selain itu, ada juga disertasi karya Halimah Bashri yang berjudul, *Konsep Relasi Gender dalam Tafsir fi Dhilâl al-Qur'ân*. Hasil penelitiannya menemukan, bahwa penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat terkait relasi gender sangat moderat. Karena dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat tentang gender tersebut, Sayyid Quthb tidak hanya mengacu pada pendekatan-pendekatan tekstual, namun juga menggunakan pendekatan-pendekatan kontekstual yang dikaitkan dengan konteks sosio historis al-Qur'an, dan bahkan dikaitkan dengan konteks masa kini.⁴⁸

Adapun buku-buku yang terkait dengan penelitian ini adalah buku yang ditulis oleh Faqihuddin Abdul Kodir dengan judul *Qirâ'ah Mubâdalâh*:

⁴⁴Ziauddin Sardar dan Ehsan Masood, *How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, London: Pluto Press, 2006, hal. 120.

⁴⁵Bahwa pendekatan semantik dalam analisis penafsiran al-Qur'an, selain untuk kepentingan analisis juga untuk menemukan variasi dan konteks makna dari kata-kata kunci. Lihat: Yayan Rantikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Strukturalisme, Semantik, Semiotika dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 25.

⁴⁶Menurut Syahrur: Analisis linguistik memiliki urgensi secara spesifik dalam memahami al-Qur'an. Lihat: Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007, hal. 167.

⁴⁷Muhammad Rusydi Rasyid. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Pendidikan Islam. *Disertasi*, Makassar: UIN Alauddin, 2019.

⁴⁸Halimah Bashri. "Konsep Relasi Gender dalam Tafsir Fi Dhilal al-Qur'an" *Disertasi*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2017.

Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam. Menawarkan metode *Qirâ'ah Mubâdalâh* untuk merespon teks-teks primer dalam Islam yang masih menggunakan bahasa berdasarkan kesadaran gender tertentu saja. Selain itu, metode ini juga menawarkan cara baru dalam melihat keragaman sosial supaya tidak terjadi ketimpangan relasi gender. Salah satu contoh yang menjadi sasaran serius adalah mewujudkan keadilan gender dalam dari cara pandang dikotomis pada laki-laki dan perempuan. Selain itu, sistem patriarki yang masih memiliki andil besar dalam cara pandang dikotomis yang meletakkan laki-laki sebagai superior dan perempuan sebagai inferior.⁴⁹

Ada juga buku karya Abdussami' Anis dengan judul *al-Asâlib an-Nabawîyyah fî Mu'âlah al-Musykilât az-Zaujîyyah*. Menyimpulkan, bahwa praktik Rasulullah Muhammad SAW dalam melaksanakan tanggung jawab pada keluarganya adalah dengan senantiasa memenuhi segala kebutuhan dan hak anggota keluarga, melakukan kerja sama antar anggota keluarga, dan melakukan tindakan-tindakan pencegahan agar tidak timbul permasalahan-permasalahan dalam keluarga.⁵⁰

Demikian juga dengan buku karya Ratna Megawangi dengan judul, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Memberikan kesimpulan, bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kecenderungan yang berbeda, sehingga tidak perlu disamakan. Bahkan disaat masing-masing diberikan pilihan, maka mereka akan cenderung berbeda. Namun perbedaan itu tidak seharusnya dijadikan sebagai alasan untuk memperlakukan mereka secara berbeda, akan tetapi mereka sepatutnya diperlakukan setara dan diberi peluang yang setara pula, baik dalam hal pendidikan maupun pekerjaan. Oleh karena itu, dalam bukunya tersebut ia mengungkapkan, bahwa terdapat konsep UNDP (*United Nations Development Program*) yang mengharapkan kesetaraan kuantitatif 50/50 di berbagai bidang, seperti pendidikan, kesehatan, serta partisipasi di bidang ekonomi dan plolitik. Hal itu dimaksudkan karena adanya diferensiasi peran antara laki-laki dan perempuan yang bukan disebabkan oleh perbedaan biologis, akan tetapi karena faktor budaya. Oleh karena itu, usaha-usaha untuk mewujudkan kesetaraan gender dapat dilakukan dengan cara penghapusan nurture feminim pada individu dan juga melalui transformasi sosial. Selain itu, memberikan penghormatan nature perempuan sesuai dengan kodrat mereka sebagaimana menghormati nature laki-laki.⁵¹

⁴⁹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalâh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

⁵⁰Abdussami' Anis, *al-Asâlib an-Nabawîyyah fî Mu'âlah al-Musykilât az-Zaujîyyah*, Abu Dhabi: Dar Ibnu al-Jauzi, 2017.

⁵¹Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2014.

Selain itu, terdapat juga buku yang ditulis oleh Nazarudin Umar tentang, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Menyimpulkan, bahwa al-Qur'an mengakui akan adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi perbedaan itu tidak memarjinalkan salah satu pihak dengan menguntungkan pihak yang lain. Bahkan perbedaan itu diperlukan untuk memberikan dukungan terhadap obsesi al-Qur'an terkait harmonisasi dalam kehidupan, keseimbangan, rasa aman, ketentraman yang dipenuhi dengan kebajikan. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya istilah-istilah dalam al-Qur'an yang memakai pola berpasangan. Sebagaimana dalam QS. ath-Thariq/86 :11-12, yang memberikan perumpamaan langit sebagai suami dan bumi sebagai istri. Konsep tersebut sekaligus merupakan kritik atas pola hidup pada masyarakat pra-Islam yang bercorak kesukuan, yaitu sebuah pola yang mempromosikan karier hanya digulirkan laki-laki saja. Sementara dalam masyarakat yang bercorak ummat, laki-laki dan perempuan masing-masing memiliki peluang yang sangat terbuka untuk memperoleh kesempatan secara adil. Sebagaimana al-Qur'an yang bersifat holistik.⁵²

Demikian pula dengan buku yang ditulis oleh Randall Collins berikut dengan judul, *Sociology of Marriage and the family: Gender, Love and Property*. Memberikan kesimpulan, bahwa institusi keluarga yang telah terkontruksi dalam kehidupan masyarakat menyebabkan bias gender dan secara otomatis akan menciptakan sebuah pola relasi yang opresif.⁵³

Selain itu, buku yang ditulis oleh J. Mc. Intyre dengan judul, *The Structure Fungsional Approach to Family Study*. Memberikan kesimpulan, bahwa relasi gender dalam keluarga dapat terjalin dengan baik jika dilakukan kesepakatan dan pembagian tugas, sehingga fungsi keluarga tidak terganggu dan relasi suami isteri atau ayah ibu dapat berjalan secara seimbang.⁵⁴

Sedangkan artikel-artikel yang relevan dengan penelitian ini adalah artikel yang ditulis oleh Aas Siti Sholichah dengan judul, *Education Gender Assertive in the Perspective of the Qur'an*. Hasil penelitiannya menemukan, bahwa pendidikan gender asertif perspektif al-Qur'an memandang laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan yang sama dan kedudukan setara di mata Allah, karena laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai tanggung jawab untuk mengabdikan dan beribadah kepadaNya. Bahkan Allah sangat menghargai setiap pencapaian baik yang dicapai oleh laki-laki maupun perempuan dengan balasan yang sama. Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama yaitu menjadi hamba

⁵²Nazarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

⁵³Randall Collins, *Sociology of Marriage and the Family: Gender, Love and Property*, Chicago: Nelson Hall, 1987.

⁵⁴J. Mc. Intyre, *The Structure Fungsional Approach to Family Study*, New York: The Mcmillan Co, 1966

Allah, sehingga masing-masing mendapatkan hak dan memiliki kewajiban yang sama. Oleh karena itu, untuk mewujudkan pendidikan gender yang asertif dalam masyarakat, diperlukan kerja sama dari semua pihak, terutama lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif dari pemerintah, demikian juga dengan LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat), tokoh agama baik laki-laki maupun perempuan, yang dapat dilakukan dalam bentuk diskusi, pelatihan maupun advokasi, sehingga akan tercipta pemahaman yang baik tentang kesetaraan gender.⁵⁵

Selain itu, terdapat artikel yang ditulis oleh Abdul Aziz dengan judul, *Relasi Gender dalam Membentuk Keluarga Harmoni: Upaya membentuk keluarga Bahagia*. Artikel ini menganalisis akar dari sumber perdebatan tentang realitas pola relasi keluarga patriarkhis yang mendikotomikan peran antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga, dimana suami sebagai kepala keluarga, sedangkan isteri sebagai ibu rumah tangga. Walhasil, pola relasi keluarga yang dikotomis tersebut dapat mengakibatkan ketidakadilan gender. Menurutnya, kondisi tersebut memerlukan konstruksi pola relasi yang berbasis pada keadilan dan kesetaraan gender, sehingga terwujud kemitraan gender menuju keluarga yang harmonis. Konstruksi pola relasi gender yang berkeadilan dan berkesetaraan gender menurutnya akan terwujud jika ada kerjasama dan pembagian peran yang setara dan adil antara suami dan isteri, yaitu dengan merujuk pada perencanaan dan pelaksanaan manajemen sumberdaya keluarga, sehingga anggota keluarga mempunyai pembagian peran dalam berbagai aktivitas, baik domestik, publik, dan juga kemasyarakatan.⁵⁶

Ada juga artikel yang ditulis oleh Misran Rahman dengan judul, *Pendidikan Keluarga Berbasis Gender*. Artikel ini menyimpulkan bahwa program pendidikan berbasis gender adalah upaya dasar dalam membina orang tua agar dapat melakukan fungsinya dengan baik sesuai dengan pembagian peran dan tanggung jawab yang sama. Hal ini berlaku terhadap semua laki-laki maupun perempuan yang dibentuk dan dikembangkan dalam sosial budaya dan masyarakat, sehingga mereka senantiasa dapat menerapkan prilaku gender dalam keluarga, dan juga dapat berperan aktif dalam upaya kesejahteraan keluarga.⁵⁷

Selanjutnya artikel Mutamakin dengan judul, *Relasi Gender dalam Pendidikan Islam: Analisis Pendidikan Islam Menurut Al Ghazali*. Dalam

⁵⁵Aas Siti Sholichah. "Education Gender Assertive in the Perspective of the Qur'an." *Journal of Social Sciences and Humanities*. Vol. 8 No. 05 (2017). Dalam <http://ijrr.info/index.php/ijrr/article/view/178#>. Diakses pada 15 Juli 2022.

⁵⁶Abdul Aziz. "Relasi Gender dalam Membentuk Keluarga Harmoni: Upaya membentuk keluarga Bahagia." *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, 13 (1), 2017.

⁵⁷Misran Rahman. "Pendidikan Keluarga Berbasis Gender." *Jurnal Musawa*, Vol. VII, No. 2, Desember 2015.

artikel ini disimpulkan, bahwa relasi gender merupakan sebuah konsep budaya yang membedakan peran, sikap, mentalitas dan karakteristik emosional, baik laki-laki maupun perempuan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Menurutnya, struktur sosial yang terjadi dalam masyarakat maupun dalam sejarah, perempuan berada pada posisi minoritas. Adapun perbedaan status jenis kelamin bukan hal yang universal, karena perempuan terletak pada posisi inferior, peran mereka sangat terbatas, sehingga akses dalam memperoleh kekuasaan pun terbatas, sehingga perempuan mendapatkan status yang lebih rendah dibandingkan laki-laki. Al-Qur'an mengakui adanya perbedaan dalam anatomi biologis, namun kondisi ini tidak menjadi alasan untuk membedakan laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an juga tidak memberikan beban gender dan memberikan nilai yang mutlak kepada sosok gender tertentu, akan tetapi dititik-beratkan kepada sosok yang mampu membantu manusia untuk mencapai tujuan mulia, baik dalam kehidupan di dunia maupun akhirat. Kebahagiaan hidup yang dimaksud adalah sebagai prinsip utama pendidikan al-Ghozali.⁵⁸

Ada juga artikel yang disusun oleh Danik Fujiati, dengan judul *Relasi Gender dalam Institusi Keluarga dalam Pandangan Teori Sosial dan Feminis*. Kesimpulan dari penelitian tersebut, bahwa setiap teori mengakui akan adanya konstruksi sosial budaya yang paling signifikan dalam memberikan pengaruh atas pembagian peran yang dimainkan oleh suami dan istri dalam institusi keluarga. Atau dengan kata lain, pembangunan sosial budaya sangat berperan dan berkontribusi dalam menciptakan hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga, dan juga memiliki kontribusi dalam menghadapi berbagai ketimpangan.⁵⁹

Selain itu, terdapat juga artikel yang disusun oleh Herien Puspitawati dengan judul, *Fungsi Keluarga, Pembagian Peran dan Kemitraan Gender dalam Keluarga*. Menyimpulkan bahwa untuk menuju masyarakat yang adil dan makmur, dapat dicapai melalui strategi dalam peningkatan kesejahteraan keluarga, dengan relasi gender yang harmonis dan humanis untuk dapat dilaksanakan di semua lapisan masyarakat.⁶⁰

Artikel yang ditulis oleh Rachel M. Scott dengan judul, *A Contextual Approach to Women's Right in the Qur'an: Readings of 4:34*. Memberikan kesimpulan, bahwa penafsiran teks-teks terkait peran dan status serta hak perempuan merupakan sebuah tantangan. Karena para penafsir terdahulu

⁵⁸Mutamakin. "Relasi Gender dalam Pendidikan Islam: Analisis Pendidikan Islam Menurut Al Ghazali." *Jurnal Ta'limuna*, Vol. 1, No. 2, September 2014.

⁵⁹Danik Fujiati. "Relasi Gender dalam Institusi Keluarga dalam Pandangan Teori Sosial dan Feminis." *Jurnal Muwâzâh*, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014.

⁶⁰Herien Puspitawati. "Fungsi Keluarga, Pembagian Peran dan Kemitraan Gender dalam Keluarga." *Departemen Ilmu Keluarga dan Konsumen, Jurnal Fakultas Ekologi Manusia, IPB*, 2013.

hampir semua dinilai literal dengan cara mengambil teks secara keseluruhan. Padahal menurutnya tidak ada ayat dalam al-Qur'an bermakna androsentris, namun karena laki-laki yang mendominasi interpretatif tradisi lama, sehingga androsentris interpretatif dari ayat-ayat tersebut ditantang. Salah satu cara dalam merespon tantangan tersebut adalah mengkaji dengan menggunakan pendekatan kontekstual atau yang terkait dengan sejarah sosial dan konteks politik, sehingga akan dapat terlepas dari pengkajian literal. Seperti kajian dengan menggunakan pendekatan syari'ah yang memperjuangkan demokrasi, hak asasi manusia serta kesetaraan laki-laki dan perempuan.⁶¹

Demikian ringkasan dari beberapa disertasi, buku-buku, dan jurnal-jurnal yang membahas seputar relasi gender dalam keluarga dengan berbagai permasalahannya serta solusi yang ditawarkan, namun tidak ada satupun dari referensi tersebut yang secara khusus membahas tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an. Oleh karena itu, penelitian ini sangat penting dan layak untuk dilakukan, karena bertujuan untuk melahirkan perspektif baru terkait metode pendidikan relasi gender dalam keluarga guna memberikan solusi terhadap permasalahan relasi gender yang telah menimbulkan kekerasan terhadap perempuan dan kasus *fatherless country*. Butuh relasi harmonis antara suami dan istri untuk mencegah kasus kekerasan dalam rumah tangga, dan juga relasi harmonis antara ayah dan ibu sebagai manifestasi pengembalian amanah dalam implementasi metode pendidikan relasi gender dalam keluarga untuk keberlangsungan generasi selanjutnya.

I. Metode Penelitian

Hal-hal yang terkait dengan metode penelitian ini meliputi pemilihan metode dan pendekatannya, data dan sumbernya, teknik input data dan analisisnya, serta pengecekan keabsahan data, sebagaimana berikut:

1. Metode dan Pendekatan Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, yaitu metode yang memberikan data informasi dalam bentuk kalimat verbal bukan dalam bentuk angka.⁶² Berdasarkan pengertian data kualitatif tersebut, penelitian ini memperoleh datanya dari kepustakaan yang

⁶¹Rachel M. Scott. "A Contextual Approach to Women's Right in the Qur'an: Readings of 4:34." *The Muslim World*, Vol. 99, 6 Januari 2009. Dalam <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1478-1913.2009.01253.x>. Diakses pada 01 Agustus 2022.

⁶²Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rakesarasin, 1996, hal. 2.

bersumber dari al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW serta interpretasi dari para ilmuwan sebagai refleksi dari pemahaman mereka.

Adapun metode tafsir yang digunakan dalam penelitian ini adalah *thematic method* atau metode tafsir *maudhû'i*,⁶³ yaitu menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan terkait tujuan dan tema serta relevansi dengan objek yang akan dikaji.⁶⁴ Oleh karena itu, penulis memilih metode ini guna membantu dalam penggalian konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an secara mendetail dan komprehensif. Adapun langkah-langkah yang dilakukan adalah sebagai berikut:

- a. Menentukan tema yang akan diteliti.
- b. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan tema.
- c. Menyusun urutan ayat berdasarkan kronologi masa turunnya, yaitu dengan mendahulukan ayat-ayat makkiyah dari ayat-ayat madaniyah, dan dilengkapi dengan *asbâb an-nuzûl*.
- d. Memahami korelasi (*munâsabah*) antara ayat yang satu dengan ayat lainnya.
- e. Menyusun tema dalam kerangka yang sistematis berupa *outline*.
- f. Melengkapi kajian dengan hadits-hadits yang terkait tema.
- g. Mempelajari ayat-ayat yang terpilih dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki pengertian yang sama hingga tidak ada kontradiksi diantara ayat-ayat tersebut.
- h. Menyimpulkan hasil penelitian yang menjadi jawaban dari masalah yang dikaji.⁶⁵

Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan *historis-kritis-kontekstual*, yang menjadi bagian dari kajian ilmu tafsir, penulis memilihnya karena ia memiliki keterkaitan dengan ilmu sosial dan juga sejarah guna memahami kondisi secara objektif bangsa Arab baik sebelum maupun saat diturunkannya al-Qur'an, dan juga untuk melihat konteks sosio kultural yang sangat berpotensi dalam mempengaruhi pemikiran seorang mufassir dalam memahami ayat-ayat terkait metode pendidikan relasi gender dalam keluarga. Pendekatan ini juga terkait erat dengan *asbâbun*

⁶³Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, cet. II, hal. 13. Lihat juga: Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1997, cet. XV, hal. 117.

⁶⁴Metode *maudhû'i* digunakan tidak hanya untuk menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tujuan dan tema saja, namun juga terkait dengan relevansi dengan objek yang akan dikaji, sehingga tidak ada kontradiksi yang terjadi diantara ayat-ayat al-Qur'an yang dihimpun terkait topik. Lihat: Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'iyah: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'iyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, t.th., hal. 43-44. Lihat juga: Muhammad Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulûm al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, cet. III, hal. 192-193.

⁶⁵Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû'i: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'iyah*, Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyah, 1977, hal. 61-62.

*nuzûl*⁶⁶ yang dapat digunakan dalam memahami sebuah ayat berdasarkan latar belakang turunnya. Adapun tahapan-tahapan yang dilakukan dalam penelitian ini yaitu: *Pertama*, melakukan pemeriksaan terhadap ketepatan makna dari kata atau bahasa (*language accuracy*) dengan menganalisis secara kritis sejarah kata dan akar kata sesuai dengan konteks zamannya. *Kedua*, melakukan pengujian terhadap konsistensi filosofis dari berbagai penafsiran yang sudah ada. *Ketiga* melakukan pengecekan terhadap prinsip etik berdasarkan prinsip-prinsip keadilan yang merupakan *Justice of God*.⁶⁷ Dengan demikian prinsip keadilan dapat dilaksanakan secara terukur dengan berat sama dipikul dan ringan sama dijinjing.

Dengan metode dan pendekatan diatas yang menjadi pisau analisis, kajian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang komprehensif tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga. Sehingga konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah.

2. Data dan Sumber Data

Data penulisan disertasi ini adalah berupa kutipan langsung dan tidak langsung. Data kutipan langsung merupakan informasi yang tertera dalam susunan kalimat asli tanpa perubahan, hal ini guna memperkuat argumentasi bahwa afirmasi tersebut adalah asli (*original word*). Adapun data kutipan tidak langsung merupakan informasi atau pernyataan yang hanya mengambil pokok pikiran dari kutipan yang asli, dengan tidak merubah maksud dari ide-ide utama tersebut.⁶⁸

Adapun sumber data penelitian ini menggunakan data-data kepustakaan, dengan sumber data primernya adalah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki relevansi dengan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga.

⁶⁶*Asbâb an-Nuzûl* adalah suatu kejadian yang menyebabkan turunnya ayat atau suatu peristiwa yang mampu dijadikan sebagai petunjuk hukum terkait dengan turunnya ayat. Lihat: Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi Ulûm al-Qur'ân*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, t.th, hal. 106. Pendekatan ini lebih dikenal sebagai kaidah sebab-sebab khusus (*khusûs as-sabab*). Lihat: Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 125-126. Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006, juz I, hal. 108-123. Nuruddin 'Itir, *'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, Damaskus: ash-Shibl, 1996, cet. VII, hal. 46-54. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'ân*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 235-243.

⁶⁷Riffat Hasan, "Feminisme dan al-Qur'an: Sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 11, 1990, hal. 86-87. Lihat juga: Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, cet. I, hal. 74.

⁶⁸Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017, hal. 42.

Ayat-ayat tersebut kemudian ditafsirkan menggunakan kitab-kitab tafsir. Di antara kitab tafsir yang dipilih oleh penulis yaitu: *Tafsîr al-Mishbâh*,⁶⁹ *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*,⁷⁰ *al-Asâs fî at-Tafsîr*,⁷¹ *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*,⁷² *Mafâtîh al-Ghaib*,⁷³ *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*,⁷⁴ *Shafwâh at-Tafâsîr*,⁷⁵ *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*,⁷⁶ *Tafsîr asy-Sya'râwîy*,⁷⁷ *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*,⁷⁸ *Tafsîr al-Baidhâwî*,⁷⁹ *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*,⁸⁰ *Tafsîr al-Alûsî*,⁸¹ *Tafsîr al-Asfahânî*,⁸² *Tafsîr al-Mannâr*,⁸³ *Tafsîr al-Baghwî*,⁸⁴ *Tafsîr as-Sa'dî*,⁸⁵ *Tafsîr al-Farmâwî*,⁸⁶ *Tafsîr al-'Utsaimîn*,⁸⁷ *Tafsîr al-Marâghî*,⁸⁸ *Fî Zhilâl al-*

⁶⁹Muhammad Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, Tangerang: Lentera Hati, 2002.

⁷⁰Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Bairut: Dar al-Fikr, 1998.

⁷¹Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr*, Kairo: Dar as-Salam, 1985.

⁷²Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, 1424 H/2003 M.

⁷³Fakhrudin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

⁷⁴Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1417 H/1997 M.

⁷⁵Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr*, Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1981.

⁷⁶Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Hijr, 1422 H./2001 M.

⁷⁷Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy*, Kairo: Mathabi' Akhbar al-Yaum, 1997.

⁷⁸Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Kairo: Dar al-Hijr, 2003.

⁷⁹Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1418 H.

⁸⁰Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Riyadh: Dar al-Alam al-Kutub, 1423 H/2003 M.

⁸¹Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H.

⁸²Abu al-Qasim al-Husain ibn Muhammad ar-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2007.

⁸³Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Mannâr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990.

⁸⁴Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl*, Riyadh: Dar at-Thayyibah, 1409 H.

⁸⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H/2000 M.

⁸⁶Abdu al-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fî at-Tafsîr al-Maudhû'*, Kairo: al-Hadrah al-Arabiyah, 1977.

⁸⁷Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1435 H.

⁸⁸Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy*, Mesir: Syarikah Maktabah, 1946 M/1365 H.

Qur'ân,⁸⁹ *al-Kasysyâf 'an Haqâqiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,⁹⁰ *Îjâz al-Bayân 'an Ma'ânî al-Qur'ân*,⁹¹ *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî*,⁹² *Tafsîr al-Jalâlain*,⁹³ dan *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*.⁹⁴ Untuk kitab-kitab hadits yaitu *Shahîh al-Bukhârî*,⁹⁵ *Shahîh Muslim*,⁹⁶ *Shahîh Ibni Hibbân*,⁹⁷ *Sunan at-Tirmîdzî*,⁹⁸ *Sunan an-Nasâi*,⁹⁹ *Sunan Abî Dâwud*,¹⁰⁰ *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal*,¹⁰¹ dan *al-Mu'jam al-Kabîr li ath-Thabrânî*.¹⁰² Untuk ayat-ayat yang dikutip, digunakan al-Qur'an dan terjemahnya yang diterbitkan oleh Pemerintah Kerajaan Arab Saudi bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, dan dalam penulisan ayat-ayatnya digunakan *Rasm Utsmâniy* dengan menggunakan *software* Qur'an in word versi 1.3.

Sedangkan data sekundernya adalah buku-buku yang berkaitan dengan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dan ensiklopedinya, guna melacak informasi yang relevan dengan pembahasan dan isu-isu yang terkait dengan penelitian ini, baik yang ditulis oleh para penulis timur maupun Barat. Sehingga didapatkan informasi yang kredibel dan literatur yang berkualitas serta berimbang.

⁸⁹Sayyid Qutb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihya' at-Turath, t.th.

⁹⁰Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâqiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H.

⁹¹Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain an-Nisaburi, *Îjâz al-Bayân 'an Ma'ânî al-Qur'ân*, Beirut, Dar al-Gharb al-Islamiy, 1415 H.

⁹²Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillâh asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1404 H.

⁹³Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsîr al-Jalâlain*, Kairo: Darul Hadits, 1431 H.

⁹⁴Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H.

⁹⁵Abu Abdillâh bin Mughirah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.

⁹⁶Abu Husain Muslim bin al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar al-Ihya at-Turats al-Arabi, t.th.

⁹⁷Muhammad Ibn Hibban Abu Hatim al-Busthi, *Shahîh Ibni Hibbân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1414 H/1993 M.

⁹⁸Abu Isa Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *al-Jâmi' ash-Shahîh Sunan at-Tirmîdzî*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996.

⁹⁹Abu Abd ar-Rahman Ahmad bin Syua'ib an-Nasai, *Sunan an-Nasâi*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2001.

¹⁰⁰Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats al-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.

¹⁰¹Ahmad Ibn Hambal Abu Abdillâh al-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal*, Kairo: Mu'assasah Qurthubah, 1421 H/2001 M.

¹⁰²Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthair al-Khamy asy-Syami Abu al-Qasim ath-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabîr li ath-Thabrânî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971.

Untuk referensi pendukungnya adalah *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*,¹⁰³ *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân*,¹⁰⁴ *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*,¹⁰⁵ *al-Mu'jam al-Wasîth*,¹⁰⁶ dan berbagai artikel dari Jurnal-jurnal Internasional maupun Nasional, baik yang *online* maupun yang tidak. Begitu juga dengan kitab-kitab fiqih, ushul fiqih, 'ulumul Qur'an dan kamus-kamus pendukung yang diperlukan sebagai literatur dan sumber pelengkap.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data merupakan cara yang dilakukan oleh seorang peneliti dengan mereduksi data, yakni merangkum, memilih hal-hal yang pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting, kemudian dicari tema dan polanya.¹⁰⁷ Maksud dari input data adalah untuk menentukan data sesuai dengan permasalahan-permasalahan yang akan diteliti, oleh karena itu data yang telah diinput bisa memberikan gambaran yang lebih jelas, sehingga akan mempermudah peneliti untuk melakukan pengumpulan data selanjutnya. Dari data-data yang terkait dengan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yang telah terkumpul dari hasil kepustakaan tersebut kemudian dirangkum. Pada fase ini, data yang telah dihimpun secara random, kemudian diteliti dengan cara dipilah-pilah untuk mendapatkan data yang terkait dengan topik penelitian saja. Hal ini tentu tidak terlepas dari penyajian data yang merupakan metode dalam merangkai data pada suatu organisasi guna memudahkan dalam membuat suatu kesimpulan.¹⁰⁸

Selanjutnya adalah proses analisis data, pada proses ini penulis menggunakan langkah-langkah kongkrit, yaitu metode analisis deskriptif (*descriptive analysis*), metode analisis isi (*content analysis*), dan metode konklusi data (*conclusion drawing*). Metode analisis deskriptif (*descriptive analysis*), yaitu usaha dalam pengumpulan suatu data, kemudian data-data tersebut dianalisis.¹⁰⁹ Pendapat ini juga diungkapkan oleh Lexy J. Moleong, bahwa analisis data deskriptif ini merupakan data yang dikumpulkan baik berupa kata-kata maupun gambar, dan bukan dalam bentuk angka-angka. Hal

¹⁰³Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/ 1984.

¹⁰⁴Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfâzh al-Qur'ân* Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

¹⁰⁵Ar-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

¹⁰⁶Ibrahim Musthafa, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyah, cet. II, 1392 H/1972 M.

¹⁰⁷Mohammad Ali, *Strategi Penelitian Pendidikan*, Bandung: Angkasa, 1993, cet. I, hal. 167.

¹⁰⁸Mohammad Ali, *Strategi Penelitian Pendidikan...*, hal. 167.

¹⁰⁹Sugiyono, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2009, hal. 207.

ini dikarenakan metode yang digunakan adalah metode kualitatif, sehingga semua yang telah dikumpulkan dapat menjadi kunci pada objek yang telah diteliti.¹¹⁰ Penelitian deskriptif ini digunakan untuk menjawab persoalan yang sedang dihadapi, yaitu dengan melakukan langkah-langkah pengumpulan, baik berupa klasifikasi maupun analisis data. Selanjutnya adalah memuat kesimpulan dan laporan guna membuat gambaran dari suatu keadaan secara objektif.¹¹¹

Adapun metode analisis isi (*content analysis*), adalah analisis ilmiah terkait isi pesan dari suatu komunikasi, yaitu dengan cara menganalisis berbagai pendapat dari para pakar yang terkait dengan objek kajian. Terdapat tiga kriteria yang harus dipenuhi dalam menampilkan analisis ini, yaitu objektivitas, pendekatan sistematika, dan generalisasi. Adapun dasar analisisnya disesuaikan dengan aturan yang dirumuskan secara eksplisit.¹¹² *Content analysis* merupakan sebuah metodologi yang memerlukan prosedur dalam menarik kesimpulan yang benar, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hostli, bahwa *content analysis* merupakan teknik apa saja yang dipergunakan dalam menarik kesimpulan dengan menemukan karakteristik pesan yang dilakukan secara objektif dan sistematis.¹¹³ Sementara untuk menganalisis isi dapat ditemukan dari beberapa buku dalam bidang yang sama, sebagaimana yang dikemukakan oleh Noeng Muhajir tentang *content analysis*, bahwa analisis isi meliputi objektivitas, sistematika, dan generalisasi.¹¹⁴

Sedangkan metode konklusi data (*conclusion drawing*), yaitu penarikan kesimpulan dan verifikasi. Adapun kesimpulan data akan diikuti dengan bukti-bukti yang telah di peroleh. Sedangkan verifikasi data dimaksudkan untuk penentuan data akhir dari setiap proses tahapan analisis.¹¹⁵ Sehingga setiap permasalahan terkait metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dapat dijawab sesuai dengan kategori data.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Demi terjaminnya kualitas dan keakuratan sebuah data, maka peneliti melakukan pengecekan keabsahan data dengan melakukan pengecekan uji keabsahan data, yaitu dengan menggunakan uji kredibilitas data (validitas internal). Adapun uji kredibilitas data yang dilakukan menggunakan teknik

¹¹⁰Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif...*, hal. 6.

¹¹¹Muhammad Ali, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif & Kualitatif* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008, hal.120.

¹¹²Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 68.

¹¹³Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif...*, hal. 20

¹¹⁴Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif...*, hal. 69.

¹¹⁵Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif...*, hal. 20

triangulasi.¹¹⁶ Adapun teknik triangulasi menurut Wiersma adalah, bahwa *triangulation is qualitative cross validation, it assesses the sufficiency of the data according to the convergence of multiple data sources or multiple data collection procedures.*¹¹⁷ Yaitu validasi silang kualitatif untuk menilai kecukupan data berdasarkan konvergensi berbagai sumber data atau berbagai prosedur pengumpulan data.

J. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan pada penelitian ini dibagi menjadi lima bab,¹¹⁸ yaitu: **Bab pertama**, merupakan bab pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting dilakukan. Berikutnya dijelaskan identifikasi, pembatasan dan rumusan masalah yang merupakan persoalan pokok yang harus dijawab. Tujuan dan manfaat penelitian dimaksudkan untuk menjelaskan pentingnya penelitian ini dan kontribusinya bagi pengembangan keilmuan bidang pendidikan. Adapun kerangka teori digunakan sebagai pisau analisis. Selanjutnya dijelaskan kajian terdahulu yang relevan, dimaksudkan untuk menjelaskan posisi penelitian ini dalam ranah perdebatan akademik berkaitan dengan tema yang dipilih. Metode penelitian digunakan untuk memudahkan peneliti dalam membuat strategi, menetapkan proses dan teknik yang akan digunakan dalam pengumpulan data dan pelaksanaan analisis. Sedangkan sistematika penulisan dimaksudkan sebagai standardisasi dan pedoman dalam penyusunan disertasi ini untuk memberikan kemudahan kepada para pembaca.

Bab kedua, membahas diskursus tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yang meliputi beberapa anak sub, yaitu: konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, fungsi dan tujuan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, prinsip dasar metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, dan perdebatan teoritik terkait konsep kesetaraan relasi gender dalam keluarga. Bab ini dimaksudkan untuk dapat menemukan teori baru terkait metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, sehingga didapatkan definisi terkait topik sekaligus sebagai pijakan dalam menemukan hasil penelitian.

¹¹⁶Sugiyono, *Metode Penelitian Administrasi Dilengkapi dengan Metode R & D*, Bandung: Alfabeta, 2013, cet. XIX, hal. 91.

¹¹⁷William Wiersma, *Research Methods in Education; An Introduction* Boston, London, Sydney, Toronto: Allyn & Bacon, Dikutip dalam Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, 1986, hal. 273.

¹¹⁸Sebagai panduan penulisan pada disertasi ini, penulis menggunakan buku "Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi" yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institut Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an Jakarta, tahun 2017. Lihat: Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi...*

Bab ketiga, mengkaji tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW. Yang meliputi beberapa anak sub bab, yaitu: metode pendidikan pada aspek karakter, metode pendidikan pada aspek pemikiran, metode pendidikan pada aspek estetika, metode pendidikan pada aspek seksual, metode pendidikan pada aspek hiburan, metode pendidikan pada aspek sosial, dan metode pendidikan pada aspek politik. Bab ini dimaksudkan untuk menemukan dan menganalisis metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW, sekaligus sebagai landasan dalam menemukan hasil penelitian.

Bab keempat, difokuskan pembahasannya pada isyarat al-Qur'an tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, yang meliputi dua anak sub bab, yaitu: term al-Qur'an terkait konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, dan term al-Qur'an terkait konsep kesetaraan relasi gender dalam keluarga. Bab ini dimaksudkan untuk menemukan term-term sebagai isyarat dalam al-Qur'an terkait konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga.

Bab kelima, difokuskan pembahasannya pada macam-macam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an, yang meliputi beberapa anak sub bab, yaitu: metode pendidikan pada aspek karakter, metode pendidikan pada aspek pemikiran, metode pendidikan pada aspek psikologi, metode pendidikan pada aspek seksual, metode pendidikan pada aspek pengasuhan, metode pendidikan pada aspek problem solving. Bab ini dimaksudkan untuk menemukan ragam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an.

Bab keenam, penutup yang merupakan kesimpulan penelitian yang menyajikan temuan dalam disertasi mengenai metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an. Selanjutnya, dikemukakan implikasi bagi para peneliti berikutnya agar dapat digunakan dalam melengkapi kekurangan tulisan ini.

BAB II

DISKURSUS METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA

Bab ini membahas tentang diskursus metode pendidikan relasi gender dalam keluarga. Untuk memformulasikan teori ini, diperlukan seperangkat teori terkait metode pendidikan, relasi gender, dan keluarga, agar didapatkan suatu teori yang komprehensif. Hal ini dimaksudkan agar hasil formulasi dari teori metode ini dapat dijadikan sebagai pijakan awal guna menemukan sebuah konsep terkait metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam bab ini penulis menyajikan empat sub bab yang meliputi konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, fungsi dan tujuannya, serta prinsip dasar dan perdebatannya.

A. Konsep Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga

Mengingat metode pendidikan relasi gender dalam keluarga ini tergolong sangat baru, maka perlu diberi definisi terlebih dahulu agar mudah untuk difahami dan terhindar dari *mis perception* (salah persepsi). Dalam penelitian ini terdapat beberapa istilah yang perlu difahami sebagai pijakan mendasar untuk memformulasikan teori baru tersebut, yaitu metode pendidikan, relasi gender, dan keluarga.

1. Metode Pendidikan

Istilah metode pendidikan (*education method*), atau dalam bahasa arab dikenal dengan istilah *minhâj at-ta'lim* atau *manhaj at-tarbiyah*,¹ dapat dimaknai sebagai cara yang dapat digunakan dalam mencapai tujuan pendidikan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ahmad Tafsir, bahwa metode pendidikan adalah cara-cara yang digunakan dalam upaya mewujudkan tujuan pendidikan.² Sama dengan Ramayulis yang mengungkapkan dalam bukunya bahwa metode pendidikan dapat diartikan sebagai jalan atau cara untuk mencapai tujuan pendidikan.³

Metode pendidikan (*education method*) juga dapat dikatakan sebagai cara yang digunakan pendidik dalam menjalin hubungan dengan peserta didik sebagai alat dalam menciptakan proses pembelajaran. Sebagaimana pandangan Mulkan, bahwa metode pendidikan adalah cara yang digunakan untuk menyampaikan atau mentransformasikan isi atau bahan pendidikan kepada peserta didik.⁴ Senada dengan Ramayulis, bahwa metode pendidikan adalah cara yang digunakan oleh guru dalam mengadakan proses pembelajaran dengan peserta didik.⁵

Metode pendidikan juga dapat dimaknai sebagai teknik dalam mendidik. Sebagaimana pandangan asy-Syaibaniy yang mendefinisikan bahwa metode pendidikan adalah teknik mendidik.⁶ Oleh karena itu, menurutnya metode pendidikan dapat dijabarkan sebagai segala kegiatan yang terarah yang dilakukan oleh seorang guru sesuai dengan perkembangan peserta didik dan suasana lingkungan, guna mencapai proses pembelajaran dan perubahan yang diinginkan pada tingkah laku mereka.⁷ Hal ini sejalan dengan Ramayulis dan Nizar yang mengemukakan bahwa, metode pendidikan dapat dikatakan sebagai teknik penyajian bahan-bahan pelajaran.⁸

Dari berbagai pendapat para ahli diatas, menunjukkan bahwa tidak ada distingsi yang signifikan dalam memaknai istilah metode pendidikan, sebab

¹Muhammad Ibnu Abdul Hafidh Suwaid, *Cara Nabi Muhammad Mendidik Anak*, Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2006, hal. xvii.

²Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008, hal. 6.

³Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya*, Jakarta: Kalam mulia, 2009, hal.1

⁴Abdul Munir Mulkan, *Paradigma Intelektual Muslim*, Yogyakarta: SI Press, 1993, hal. 250.

⁵Ramayulis, *Metodologi Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2010, hal. 3

⁶Omar Mohammad al-Thoumy al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, Terj. Hasan Langgulung, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, cet. I, hal. 560.

⁷Omar Mohammad al-Thoumy al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam...*, hal. 553.

⁸Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya...*, hal. 209.

masing-masing pandangan di atas memiliki tujuan yang sama, distingsi yang terjadi hanya ada pada penjabarannya saja, sehingga definisi dari istilah metode pendidikan yang dikemukakan oleh para pakar tersebut bahkan dapat saling melengkapi dan saling terkait antara yang satu dengan yang lainnya karena memiliki kesamaan tujuan, bahkan distingsi dalam penjabaran tersebut dapat memperkaya khazanah keilmuan.

Oleh karena itu, distingsi yang terjadi dalam penjabaran makna metode pendidikan sangat wajar, karena distingsi tersebut memang telah terjadi sejak awal dalam penjabaran makna dasar dari istilah “metode”. Sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah, bahwa metode adalah jalan atau cara yang harus dilalui untuk mencapai tujuan tertentu.⁹ Senada dengan Hasan Langgulung yang mengatakan, bahwa metode merupakan cara atau jalan dalam menuju sesuatu.¹⁰ Demikian pula dengan definisi yang diungkapkan oleh Winarno Surakhmad, bahwa metode adalah cara yang di dalam fungsinya merupakan alat untuk mencapai tujuan.¹¹ Sejalan dengan Moeliono yang mendefinisikan, bahwa metode adalah cara teratur yang terpikir baik-baik guna mencapai maksud (ilmu pengetahuan dan lain-lain); cara kerja yang bersistem guna

⁹Abdurrahman Saleh Abdullah, *Educational Theory a Quranic Outlook*, 2005, Terj. M. Arifin dan Zainuddin, *Teori-Teori Pendidikan berdasarkan al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991, hal. 61. Metode berasal dari bahasa Yunani, yaitu dari kata *metha* dan *hodos*. Lihat: *Meta* berarti “melalui” dan *hodos* berarti “jalan” atau “cara.” Lihat: Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya...*, hal. 209. Dalam bahasa Inggris, istilah metode disalin menjadi *method* yang berarti cara dalam melaksanakan sesuatu. Lihat: John M Echol dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995, hal. 379. Sebagaimana yang tercatat dalam *Oxford Dictionary* bahwa, *method is way of doing something*. Lihat: *Oxford Learner's Pocket Dictionary New Edition*, Oxford: Oxford University Press, 2000, hal. 270. Dalam bahasa Arab metode diungkapkan dalam berbagai istilah, yaitu *tharîqah* (jalan), *manhaj* (sistem), dan *wasîlah* (perantara). Hanya saja istilah dalam bahasa Arab yang paling mendekati arti metode menurut Ramayulis dan Nizar adalah kata *tharîqah* dan *manhaj*. Lihat: Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya...*, hal. 77. Sejalan dengan apa yang diungkapkan oleh Abdul Aziz, bahwa *tharîqah* adalah langkah-langkah strategis yang wajib dipersiapkan dalam melakukan sesuatu. Lihat: Saleh Abdul Aziz, *at-Tarbiyah wa Thurûq at-Tadrîs*, Kairo: Darul Maarif, 1971, hal. 196., dalam Ramayulis, *Metodologi Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2008, hal. 2-3. Makna yang hampir sama juga diungkapkan oleh Uhbiyati, bahwa *tharîqah* adalah jalan, cara, sistem dalam mengerjakan atau mengatur sesuatu. Lihat: Nur Uhbiyati, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1998, hal. 123. Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), istilah ini didefinisikan sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik dalam mencapai maksud dengan cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan. Lihat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989, hal. 581.

¹⁰Hasan Langgulung, *Kreativitas dan Pendidikan Islam: Analisis Psikologi dan Falsafah*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1991, hal. 29-30.

¹¹Winarno Surakhmad, *Pengantar interaksi Belajar Mengajar*, Bandung: Tarsito, 1998, hal. 96.

memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan untuk mencapai suatu yang ditentukan.¹² Definisi metode yang dikemukakan oleh para pakar tersebut memiliki distingsi dengan definisi metode yang diungkapkan oleh Ahmad Husain al-Liqaniy yang mengarahkan langsung pada unsur pendidikan, yaitu bahwa metode adalah langkah-langkah yang diambil oleh seorang pendidik guna membantu peserta didik dalam merealisasikan tujuan tertentu.¹³ Hal ini sama dengan Abu Ahmadi yang juga langsung mengarahkan definisi metode tersebut kepada unsur pendidikan, menurutnya metode adalah suatu pengetahuan terkait cara-cara mengajar yang digunakan oleh seorang instruktur atau guru.¹⁴

Dari berbagai pendapat para pakar diatas menunjukkan, bahwa terdapat definisi metode yang masih bersifat umum serta netral, dan ada pula yang bersifat khusus yang langsung dikaitkan dengan pendidikan yang tertuju pada sosok guru dan murid. Meskipun demikian, penulis lebih cenderung terhadap definisi metode yang masih bersifat umum serta netral, sehingga dapat digunakan untuk menunjuk berbagai objek pembahasan lainnya, seperti metode tafsir al-Qur'an,¹⁵ atau metode-metode yang dapat dikaitkan dengan objek-objek pembahasan dan kajian lainnya.

Distingsi dalam penjabaran metode pendidikan (*education method*) di atas juga memiliki relevansi dengan makna dasar "pendidikan" yang sejak semula juga sudah memiliki distingsi dalam penjabarannya.¹⁶ Ada yang

¹²Anton M. Moeliono (ed.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988, hal. 580-581.

¹³Ahmad Husain al-Ligani, *Mu'jam al-Musthalahât at-Tarbawiyah al-Mu'arrâh fi al-Manhaj wa Thurûq at-Tadrîs*, Mesir: 'Alam al-Kutub, 1996, Cet. I, hal. 127. Lihat juga: Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya...*, 2009, hal. 209.

¹⁴Abu Ahmadi, *Strategi Belajar Mengajar*, Bandung: Pustaka Setia, 2005, hal. 52.

¹⁵Sebagaimana yang diungkapkan oleh Nashruddin Baidan, bahwa metode tafsir al-Qur'an adalah suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik guna mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksud oleh Allah dalam ayat-ayat tersebut. Lihat: Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, cet. III, hal. 1.

¹⁶Istilah pendidikan memiliki arti "perbuatan." Lihat: W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1985, hal.702. Dalam bahasa Latin disebut *educare* yang berarti mengantar keluar. Lihat: Binti Maunah, *Ilmu Pendidikan*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 6. Dalam bahasa Yunani disebut *pedagogie* yang berarti bimbingan untuk anak. Adapun dalam bahasa Inggris disebut dengan *education* yang berarti pengembangan atau bimbingan. Sedangkan dalam bahasa Arab, kata pendidikan disebut sebagai *tarbiyah*, *ta'lim* dan *tazkiyah*. Lihat: Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2002, hal. 1. Demikian pula dengan kata *tarbiyah* yang berasal dari kata *rabbay-rubbû* dan memiliki makna memelihara, merawat, melindungi, dan mengembangkan. Lihat: Juwariyah, *Dasar-dasar Pendidikan Anak dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: Teras, 2010, cet. I, hal. 4. Kata *ta'lim* berasal dari kata *'allama-yu'allimu* yang berarti mengajar, memberi tanda, mendidik, dan memberitahu. Lihat: Abdullah Husin, *Model Pendidikan Luqman Hakim Kajian Tafsir Sistem Pendidikan Islam dalam Surah Luqman*, Yogyakarta: Insyira, 2013, hal.

mengungkapkan, bahwa pendidikan sebagai kail atau alat penopang hidup (*survival*). Sebagaimana pandangan Hasan Langgulung, bahwa pendidikan merupakan suatu alat yang digunakan manusia dalam memelihara kelanjutan hidup (*survival*) baik itu sebagai individu atau sebagai masyarakat.¹⁷ Sejalan dengan Yasin, bahwa pendidikan adalah proses pemberian kail agar dapat digunakan untuk mencari ikan, dan bukan proses pemberian ikan untuk langsung dimakan oleh anak.¹⁸

Pendidikan juga dapat disebut sebagai proses pendewasaan. Sebagaimana pandangan Armai Arief, bahwa pendidikan adalah usaha membimbing dan membina serta bertanggung jawab terhadap perkembangan intelektual pribadi anak didik hingga masa dewasa dan dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁹ Sejalan dengan Purwanto, bahwa pendidikan adalah segala usaha orang dewasa dalam membina anak-anak untuk memimpin perkembangan jasmani dan rohani mereka menuju kedewasaan.²⁰ Sama dengan pandangan Sudirman, bahwa pendidikan adalah usaha yang dijalankan oleh seseorang atau sekelompok orang dalam mempengaruhi seseorang atau sekelompok orang supaya menjadi dewasa.²¹ Demikian juga dengan S. Brojonegoro dalam Abu Ahmadi dan Nur Ubhiyati, bahwa pendidikan adalah memberi tuntunan kepada seseorang yang masih dalam pertumbuhan dan perkembangan hingga mencapai masa dewasa baik dalam arti jasmani maupun rohani.²² Sejalan dengan Indra Kusuma, bahwa pendidikan adalah bantuan yang diberikan dengan sengaja kepada anak untuk pertumbuhan jasmani maupun rohaninya dalam mencapai kedewasaan.²³

Selain itu, ada yang mengungkapkan, bahwa pendidikan sebagai proses mempersiapkan mental atau kepribadian. Sebagaimana pandangan Sudirman, bahwa pendidikan adalah usaha yang dijalankan oleh seseorang atau sekelompok orang dalam mempengaruhi seseorang atau sekelompok

59-60. Dan kata *tazkiyah* berasal dari kata *zakkâ-yuzakkî* yang berarti berkembang, tumbuh, bertambah, menyucikan, membersihkan, dan memperbaiki. Lihat: Muhaimin, *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011, cet. I, hal. 173.

¹⁷Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1980, hal. 147.

¹⁸A. Fatah Yasin, *Dimensi-Dimensi Pendidikan Islam*, Malang: UIN-Malang Press, 2008, hal. 133.

¹⁹Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002, hal. 40-41.

²⁰M. Ngali Purwanto, *Ilmu Pendidikan Teoritis dan Praktis*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991, hal. 11.

²¹Sudirman N., *Ilmu Pendidikan*, Bandung: CV. Remaja Karya, 1987, hal. 4.

²²Abu Ahmadi dan Nur Ubhiyati, *Ilmu Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991, hal. 70.

²³Amir Danien Indra Kusuma, *Pengantar Ilmu Pendidikan*, Surabaya: Usaha Nasional, 1973, hal. 27.

orang supaya mencapai tingkat hidup dan penghidupan yang lebih tinggi secara mental.²⁴ Sejalan dengan Zuhairini, bahwa pendidikan dapat diartikan sebagai bimbingan secara sadar oleh seorang pendidik terhadap perkembangan jasmani dan rohani peserta didiknya menuju terbentuknya kepribadian yang utama.²⁵ Demikian juga dengan Marimba yang juga mengemukakan bahwa pendidikan adalah bimbingan atau pimpinan secara sadar yang dilakukan oleh pendidik terhadap perkembangan jasmani dan rohani peserta didik menuju terbentuknya kepribadian yang utama.²⁶

Pendidikan juga dapat disebut sebagai proses melatih kemampuan dan potensi diri. Sebagaimana pendapat William Me Gucken yang dikutip oleh Arifin, bahwa pendidikan adalah suatu perkembangan dan kelengkapan yang muncul dari kemampuan-kemampuan manusia baik moral, intelektual, atau jasmaniahnya yang diorganisasikan untuk kepentingan individu atau sosial yang diarahkan terhadap kegiatan-kegiatan yang bersatu dengan penciptaan sebagai tujuan akhir.²⁷ Demikian pula dengan pandangan John Dewey yang dikutip oleh Idris, bahwa pendidikan adalah proses pembentukan berbagai kecakapan fundamental baik secara intelektual maupun emosional menuju alam dan kemanusiaan.²⁸ Sama dengan pandangan Adler, bahwa pendidikan adalah proses dari semua bakat manusia dan kemampuan yang diperoleh, dan dipengaruhi oleh kebiasaan-kebiasaan baik melalui sarana yang dibuat oleh siapapun, guna membantu dirinya atau orang lain dalam mencapai tujuan yang ditetapkan.²⁹ Senada dengan pandangan Sadulloh, bahwa pendidikan merupakan suatu keharusan karena manusia memiliki kemampuan dan kepribadian yang selalu berkembang.³⁰ Tidak berbeda dengan Zuhairini yang mengatakan, bahwa pendidikan adalah proses perbaikan, penguatan dan penyempurnaan akan segala potensi dan kemampuan manusia, atau suatu ikhtiar manusia dalam membina kepribadian berdasarkan nilai-nilai dan kebudayaan dalam masyarakat.³¹ Sejalan dengan Undang-undang no. 20 tahun 2003, bahwa pendidikan adalah usaha sadar dan terencana guna mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar para peserta didik dapat mengembangkan potensi dirinya secara aktif sehingga memiliki kekuatan spiritual keagamaan, kepribadian, pengendalian diri, akhlak mulia,

²⁴Sudirman N., *Ilmu Pendidikan*, Bandung: CV. Remaja Karya, 1987, hal. 4.

²⁵Zuhairini dan Abdul Ghafir, *Metodologi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*, Malang: UMPRESS, Cet. I, 2004, hal. 1.

²⁶Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, 1989, hal. 19.

²⁷Muzayin Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1994, hal. 13.

²⁸Zahara Idris, *Dasar-dasar Pendidikan*, Jakarta: Angkasa Raya, 1984, hal. 9.

²⁹Mortiner J. Adler, *Philosqfi of Education*, Chicago: Part I University of Chicago, Press, 1962, hal. 209.

³⁰Uyoh Sadulloh, *Ilmu Pendidikan Islam*, Bandung: Alfabeta, 2003, hal. 56.

³¹Zuhairini, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1997, hal. 95.

kecerdasan, dan keterampilan yang diperlukan oleh dirinya, masyarakat, bangsa, dan negara.³²

Pendidikan juga dapat disebut sebagai proses melatih kemandirian dan memiliki peran. Sebagaimana Purwanto yang juga mengatakan bahwa pendidikan adalah pimpinan yang diberikan secara sengaja oleh orang dewasa kepada anak-anak dalam pertumbuhannya baik jasmani maupun rohani agar berguna untuk dirinya dan masyarakat.³³ Senada dengan Mudyahardjo yang mengemukakan, bahwa pendidikan adalah usaha sadar yang dilakukan oleh keluarga, masyarakat, dan juga pemerintah, melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, dan latihan dalam bentuk pendidikan formal, non-formal, dan informal yang dapat berlangsung di sekolah maupun di luar sekolah sepanjang hayat, guna mempersiapkan peserta didik supaya dapat memainkan perannya di berbagai lingkungan hidup di masa-masa yang akan datang secara tepat.³⁴

Pendidikan juga dapat disebut sebagai proses penyesuaian diri. Sebagaimana pandangan Herman, bahwa pendidikan harus dipandang sebagai proses penyesuaian diri manusia dengan manusia, dengan alam sekitar, dan dengan tabiat dan tabiat tertinggi dari kosmos.³⁵ Sejalan dengan Djumransjah, bahwa pendidikan merupakan suatu sistem yang saling berkaitan antara sub sistem dengan lainnya.³⁶ Oleh karena itu, pendidikan dapat dikatakan sebagai usaha yang dilakukan untuk menumbuh-kembangkan kemampuan guna membantu dirinya atau orang lain dalam mencapai suatu tujuan melalui sarana dan prasarana yang telah dipersiapkan.

Dengan demikian, metode pendidikan dapat dimaknai sebagai cara kerja yang teratur dan terpikir baik-baik untuk menumbuh-kembangkan kemampuan melalui sarana dan prasarana yang telah dipersiapkan guna membantu dirinya atau orang lain dalam mencapai suatu tujuan. Hal ini sejalan dengan berbagai definisi metode pendidikan yang telah dipaparkan di atas, bahwa tidak ada distingsi yang signifikan dalam perdebatan terkait metode pendidikan tersebut karena distingsi hanya terjadi pada penjabaran, namun memiliki kesamaan pada tujuan, yaitu untuk mengantarkan semua manusia menjadi manusia paripurna (*insân kâmil*).³⁷

³²Hasbullah, *Dasar-dasar Ilmu Pendidikan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2009, hal. 4.

³³M. Ngalm Purwanto, *Psikologi Pendidikan*, Bandung: CV Remaja Karya, 1988, hal. 5.

³⁴Redja Mudyahardjo, *Pengantar Pendidikan Sebuah Studi Awal tentang Dasar-dasar Pendidikan pada Umumnya dan Pendidikan di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2010, hal. 11.

³⁵Horn Herman, *Idealistic Philosophy of Education*, Chicago: University of Press, 1962, hal. 185.

³⁶M. Djumransjah, *Filsafat Pendidikan*, Malang: Bayumedia Publishing, Edisi II, cet. I, 2006, hal. 116.

³⁷Drijarkara, *Pendidikan Filsafat*, Jakarta: PT Pembangunan, 1964, hal. 65.

Dari uraian tersebut menunjukkan, bahwa konotasi dari istilah metode pendidikan diatas masih bersifat umum dan netral, sehingga dapat digunakan dalam menunjuk objek-objek pembahasan lain. Seperti metode pendidikan integrasi,³⁸ metode pendidikan adil gender,³⁹ dan lain-lain. Oleh karena itu, istilah metode pendidikan sangat relevan jika dikaitkan dengan objek relasi gender.

2. Relasi Gender

Relasi gender⁴⁰ (*gender relation*)⁴¹ atau dalam bahasa arab dapat disebut sebagai *al-walâ' bain al-jinsain*,⁴² dapat dimaknai sebagai sebuah konsep hubungan laki-laki dan perempuan yang mencerminkan budaya masyarakat terkait hak, tanggung jawab, dan identitas. Sebagaimana diungkapkan oleh Baumann, menurutnya *gender relation is the way in which a culture or society defines rights, responsibilities, and the identities of men*

³⁸Redja Mudyahardjo, *Pengantar Pendidikan: Sebuah Studi Awal Tentang Dasar-Dasar Pendidikan Pada Umumnya dan Pendidikan di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001 hal. 119.

³⁹Pendidikan adil gender adalah subset pendidikan untuk semua yang merupakan hak untuk mendapatkan pendidikan sebagai salah satu komponen dari hak asasi manusia. Lihat: Siti Rohmah Nurhayati. "Pendidikan Adil Gender dalam Keluarga." *Jurnal Psikologi Pendidikan dan Bimbingan FIP UNY*, 2007, hal. 3

⁴⁰Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), relasi diartikan sebagai hubungan, perhubungan, atau pertalian. Lihat: KBBI V, kbbi.kemendikbud.go.id, Diakses 24 Juni 2021. Sedangkan gender diartikan sebagai jenis kelamin. Lihat: KBBI V adalah edisi terbaru yang telah memasukkan kata gender sebagai kata serapan dari bahasa Inggris, sehingga tidak ditulis menggunakan huruf *italic*. kbbi.kemendikbud.go.id, Diakses 24 Juni 2021.

⁴¹Istilah relasi gender berasal dari bahasa Inggris, yaitu *relation* dan *gender*. *Relation* berarti hubungan. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Besar Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1993, cet. XIX, hal. 475. Sedangkan istilah *gender* berarti *sex*. Lihat: Peter Salim, *Advance English-Indonesia Dictionary*, Jakarta: Modern English Press, 1991, Edisi III, hal. 384. Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992, cet. XX, hal. 263. Atau dapat juga dimaknai sebagai atau jenis kelamin. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Besar Inggris Indonesia...*, hal. 265. Dilihat dari segi struktur bahasa, Echols cenderung memberikan makna yang sama antara gender dan seks, keduanya diartikan sebagai jenis kelamin. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Besar Inggris Indonesia...*, hal. 517.

⁴²Dalam bahasa arab, relasi disebut sebagai *al-walâ'*, berasal dari kata *waliya-yali'* yang berarti *al-walâ'u wa at-tawalli'y*, yaitu saling bekerja sama atau saling tolong menolong dalam mencapai sesuatu. Lihat: Muhammad Husein Ibn Mufdlal ar-Raghib al-Asfahaniy, *al-Mufradât fi Gharb al-Qur'ân*, Damaskus: Dar al-Qalam, t.th. hal. 547. Sedangkan gender disebut sebagai *al-jins* (jenis kelamin). Lihat: Hans Wehr, *a Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Macdonald & Evans Ltd., 1980, cet. III, hal. 141. Lihat juga: Munir Ba'albakiy al-Maurid, *Qâmûs Injlîzîy Arabîy*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1985, hal. 383.

*and women in relation to one another.*⁴³ Bahwa relasi gender merupakan suatu cara dalam sebuah budaya atau masyarakat dalam memberikan definisi terkait hak, tanggung jawab, dan identitas laki-laki dan perempuan dalam menjalin hubungan satu sama lain.

Relasi gender juga dapat dimaknai sebagai sebuah konsep hubungan laki-laki dan perempuan yang terwujud dari budaya masyarakat terkait perbedaan tugas, perilaku dan persepsi. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Illich, bahwa relasi gender berkaitan dengan budaya sosial yang dibedakan oleh tempat, waktu, tugas-tugas, alat-alat, bentuk pembicaraan, perilaku dan persepsi.⁴⁴

Selain itu, relasi gender juga dapat dimaknai sebagai hubungan laki-laki dan perempuan terkait dengan perangkat sosial. Sebagaimana pandangan Silverius dalam Mansour Fakhri, bahwa relasi gender adalah pola relasi hubungan antara laki-laki dan perempuan untuk menunjukkan perangkat sosial guna validasi dan pelestarian berbagai hubungan dalam tatanan sosial.⁴⁵

Adapun menurut Nazarudin Umar, relasi gender adalah konsep hubungan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan kualitas, *skill*, peran maupun fungsi mereka dalam konvensi sosial yang mempunyai kecenderungan bersifat dinamis terhadap kondisi sosial yang selalu mengalami perkembangan.⁴⁶ Dinamisasi yang diungkapkan oleh Nazarudin Umar tersebut terkait dengan kondisi sosial yang senantiasa mengalami perkembangan, sehingga peran, fungsi, dan tanggung jawab dalam konvensi sosial budaya tersebut bersifat relatif dan dinamis serta kontekstual. Sejalan dengan pendapat Putra, bahwa relasi gender sebagai suatu fenomena sosial budaya yang bersifat relatif dan kontekstual.⁴⁷

Sedangkan menurut Fujiati, relasi gender adalah pandangan masyarakat terkait perbedaan peran, fungsi, dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan yang dihasilkan oleh konstruksi sosio-kultural yang senantiasa tumbuh dan berkembang dengan proses yang sangat panjang serta

⁴³Heidi Bravo Baumann, *Gender and Livestock: Capitalisation of Experiences on Livestock Projects and Gender*, Swiss: Swiss Agency for Development and Cooperation, SDC, 2000.

⁴⁴Ivan Illich, *Gender*, Terj. Omi Intan Naomi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 1998, hal. 3. Lihat juga: Zaitunah Subhan, "Gender dalam Perspektif Islam," *Akademika*, Vol. 06, No. 2 Maret 2000, hal. 128.

⁴⁵Mansour Fakhri, *et al.*, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risaalah Gusti, cet. I, 1996, hal. 23.

⁴⁶Nazarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 70. Lihat juga: Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 1999, hal. 8.

⁴⁷Heddy Shri Ahimsa Putra, *Gender dan Pemaknaannya: Sebuah Ulasan Singkat*, Yogyakarta: PSW IAIN SUKA, 2002, hal. 4.

bisa berubah dari waktu ke waktu, atau dari tempat ke tempat sesuai perkembangan zaman.⁴⁸ Yang demikian itu karena konstruksi sosial budaya memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pembagian peran yang dilakukan oleh suami dan istri dalam institusi keluarga.⁴⁹

Berbagai teori yang diungkapkan oleh para pakar di atas menunjukkan bahwa terdapat kesamaan antara teori-teori tersebut dengan teori *nurture*, bahwa relasi gender merupakan hubungan laki-laki dan perempuan yang lebih disebabkan oleh budaya masyarakat.⁵⁰ Sejalan dengan Megawangi yang memperkuat asumsi tersebut, bahwa perbedaan konsep feminin, penyusuan, dan pengasuhan tidak termasuk perbedaan biologis (*nature*), namun merupakan perbedaan yang dibentuk oleh budaya (*nurture*).⁵¹ Hal ini senada

⁴⁸Danik Fujiati. "Relasi Gender dalam Institusi Keluarga dalam Pandangan Teori Sosial dan Feminis." *Jurnal Muwâzâh*, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014, hal. 35-36.

⁴⁹Danik Fujiati. "Relasi Gender dalam Institusi Keluarga dalam Pandangan Teori Sosial dan Feminis." *Jurnal Muwâzâh*, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014, hal. 32.

⁵⁰Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2014, hal. 131. Para pakar memandang bahwa gender berbeda dengan seks. Sebagaimana pendapat Mansour yang mengatakan, bahwa gender bukan seks, dan sebaliknya seks bukan gender, karena seks merupakan pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin yang ditentukan secara biologis dan melekat pada jenis kelamin yang tidak dapat dipertukarkan dan bersifat permanen sebagai kodrat Tuhan. Lihat: Fakh Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 8. Sama dengan pendapat Umar yang mengatakan bahwa seks adalah perbedaan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan anatomi biologis sebagai kodrat Tuhan. Lihat: Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 1. Hal ini diperkuat dengan ungkapan dalam teori *nature*, bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan disebabkan faktor alamiah/biologis. Lihat: Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 131. Oleh karena berdasarkan pada perbedaan yang bersifat alamiah itulah sehingga Mansour mengemukakan, bahwa perbedaan jenis kelamin berlaku secara universal untuk semua laki-laki maupun perempuan. Lihat: Fakh Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial...*, hal. 8.

⁵¹Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 13. Menurut Sarwono, seks dibagi menjadi dua pengertian, yaitu seks dalam arti sempit dan seks dalam arti luas. Adapun seks dalam arti sempit mengarah pada jenis kelamin, seperti alat kelamin dan anggota badan yang membedakan antara laki-laki dan perempuan. Sedangkan seks dalam arti luas adalah keadaan yang terjadi disebabkan perbedaan jenis kelamin, seperti tingkah laku, peran dan pekerjaan. Lihat: Sarwono W. Sarlito, *Pengantar Psikologi Umum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010, hal. 6. Menurut hemat penulis, apa yang dikemukakan oleh Sarwono ini hakikatnya tidak berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Mansour, karena keduanya hanya berbeda dalam penggunaan dan pembagian istilah saja. Seks dalam arti sempit menurut Sarwono sama dengan istilah seks menurut Mansour, demikian juga dengan seks dalam arti luas menurut Sarwono sama dengan istilah gender menurut Mansour. Hal ini diperkuat dengan konsep Kodir terkait kesetaraan relasi gender yang tidak berarti menafikan perbedaan biologis antara laki-laki dan Perempuan. Lihat: Faqihuddin Abdul Kodir, *Qir'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 294.

dengan apa yang dikemukakan oleh Nasaruddin Umar, bahwa gender adalah konsep analisis yang digunakan dalam menjelaskan sesuatu berdasarkan perbedaan laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh sosial budaya.⁵² Hampir sama dengan Mufidah, bahwa gender ditentukan oleh berbagai faktor yang membentuknya, disosialisasikan dan diperkuat serta dikonstruksi oleh sosialnya, kemudian dilanggengkan oleh interpretasi agama dan mitos-mitos lainnya seakan-akan hal itu telah menjadi kodratnya.⁵³ Tidak berbeda dengan Simone de Beauvoir, salah seorang feminis liberal yang menyatakan bahwa sebutan perempuan dengan berbagai atribut yang melekat pada dirinya bukan ada sejak kelahirannya namun dikonstruksi oleh individu yang dipengaruhi oleh lingkungannya.⁵⁴ Hal ini diperkuat dengan pendapat Linda L. Lindsey yang mengatakan, bahwa segala ketetapan masyarakat terkait penentuan apakah seseorang sebagai laki-laki atau perempuan merupakan pembahasan dalam istilah gender.⁵⁵ Sehingga laki-laki dan perempuan berhak mendapat keadilan yang sama, dengan cara membangun relasi yang baik, agar masing-masing dapat melaksanakan sebuah tanggung jawab bersama untuk dapat diteladani dan diikuti oleh generasi berikutnya.

Dengan demikian, jika teori metode pendidikan dikaitkan dengan teori relasi gender sehingga menjadi teori baru, maka metode pendidikan relasi gender dapat dimaknai sebagai metode pendidikan yang mengatur pola relasi gender untuk menumbuh-kembangkan wawasan gender terkait peran, fungsi, dan tanggung jawab dalam konvensi sosial budaya yang bersifat relatif dan dinamis.

Adapun lingkungan yang paling tepat dalam implementasinya adalah lingkungan keluarga, karena lingkungan keluarga termasuk salah satu dari

⁵²Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender dalam Islam," *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 1998, hal. 99.

⁵³Mufidah Ch, *Paradigma Gender*, Malang: Bayu Media Publishing, 2003, hal. 4-6. Dalam *Webster's New World Dictionary*, gender diartikan sebagai *the apparent disparity between man and women in values and behavior*, yakni perbedaan yang tampak pada laki-laki dan perempuan dilihat dari sisi nilai dan tingkah laku. Lihat: Victoria Neufeldt (Ed), *Webster's New Dictionary*, New York: Webster's New World Cleveland, 1984, hal. 561. Lihat juga: Hilary M Lips, *Sex and Gender: An Introduction*, London: Mayfield Publising Company, 1993, hal. 4. Lihat juga: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2010, hal. 29.

⁵⁴Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 236.

⁵⁵Linda L. Linsey, *Gender Roles: a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990, hal. 2. Hal yang sama juga dijelaskan dalam *Women's Studies Encyclopedia*, bahwa gender merupakan konsep kultural yang memberikan perbedaan dalam hal peran, mental, perilaku, dan karakteristik emosional baik laki-laki maupun perempuan yang berkembang di masyarakat. Lihat: Hasbi Indra, *Potret Wanita Sholehah*, Jakarta: Penamedia, 2005, hal. 243. Lihat juga: Helen Tiemey (ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, New York: Green Wood Press, 2004, vol. I, hal. 153.

sentra pendidikan, bahkan merupakan institusi pendidikan yang pertama,⁵⁶ sehingga relasi gender harus dibangun dan dimulai dari keluarga.

3. Keluarga

Dalam kamus *Oxford Learner's Pocket Dictionary*, istilah keluarga⁵⁷ disebut *family*, yang berarti *group consisting of one or two parents and their children*, yaitu kelompok yang terdiri dari satu/dua orang tua dan anak-anak, atau *group consisting of one or two parents, their children, and close relations*, yaitu kelompok yang terdiri dari satu/dua orang tua dan anak-anak mereka serta kerabat dekat, atau *all the people descend from the same ancestor*, yaitu semua keturunan dari moyang yang sama.⁵⁸ Dalam bahasa arab, istilah keluarga disebut dengan *al-ahl* dan *al-'asyirah*. Kata *al-ahl* dimaknai sebagai *ahl ar-rajul yatakâsar bihim bi manzilât al-adad al-kâmil*, yaitu keturunan dari seseorang yang dapat berkembang menjadi banyak dengan kuantitas bilangan yang sempurna.⁵⁹ Sedangkan kata *al-'asyirah* dimaknai sebagai *mukhâlatah* (percampuran) dan *mushâhabah* (pertemanan) dari beberapa kelompok sosial yang diikat dalam ikatan yang erat, sehingga dapat diartikan sebagai *az-za'uj* (pasangan), *ash-shâdiq* (teman), atau *al-qarb* (kerabat).⁶⁰

Dari definisi keluarga diatas, para pakar kemudian membagi istilah keluarga menjadi istilah keluarga inti (*fore family sistem*) dan keluarga besar/luas (*extended family*). Adapun keluarga inti adalah keluarga yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Syarif terkait keluarga inti, bahwa keluarga inti adalah suatu keluarga yang hanya terdiri dari ayah ibu dan anak-anaknya.⁶¹ Hampir sama dengan apa yang dikemukakan oleh Zuhdi, bahwa istilah keluarga asli atau *fore family sistem*

⁵⁶Zakiah Daradjat, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996, hal. 38. Lihat juga: Hasan Langgulung, *Manusia dan pendidikan*, Jakarta: Al-Husna Zikra, 1995, cet. III, hal. 346.

⁵⁷Istilah keluarga dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) adalah ayah dan ibu serta anak-anaknya sebagai satuan kekerabatan yang sangat mendasar di masyarakat. Lihat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, Jakarta: Balai Pustaka, 1996, hal 471.

⁵⁸John Simpson, *et al.*, *Oxford Learner's, Pocket Dictionary New Edition*, Oxford: University Press, 2000, hal. 154.

⁵⁹Abi Fadl Syihab ad-Dîn as-Sayyid Mahmud al-Alusiy al-Baghdadiy, *Rûh al-Ma'ânî fî at-Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab'i al-Matsânî*, juz XXI, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, t.th, hal. 85

⁶⁰Abu al-Qasim Muhammad bin Ahmad bin Juziy al-Kibliy, *al-Tashîl Li Ulûm at-Tanzîl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995, cet. I, Juz II, hal. 173.

⁶¹Baqir Syarif, *Seni mendidik Islami*, Jakarta: Pustaka Zahro, 2003, hal. 46.

merupakan kesatuan sosial terkecil yang terdiri dari suami istri dan atau anak yang diawali dengan adanya perkawinan.⁶²

Sedangkan keluarga besar/luas (*extended family*) adalah keluarga yang terdiri dari semua pihak yang diikat oleh hubungan darah. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Habsjah, bahwa keluarga luas adalah keluarga yang memiliki cukup banyak ragamnya sebagaimana rumah tangga nenek dengan seorang cucu yang masih sekolah, atau nenek dengan seorang cucu yang telah menikah sehingga istri dan anak-anaknya ikut tinggal bersama.⁶³ Hal ini diperkuat pendapat Ulfatmi yang membagi istilah keluarga dalam dua pengertian yaitu: (1) keluarga dalam arti sempit yang didasarkan pada hubungan darah yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak atau disebut dengan keluarga inti; (2) keluarga dalam arti luas, yaitu semua pihak yang memiliki hubungan darah sehingga tampil sebagai marga dalam berbagai budaya.⁶⁴

Selain dua istilah diatas, yaitu istilah keluarga inti (*fore family sistem*) dan keluarga besar/luas (*extended family*), juga terdapat terminologi keluarga yang dikemukakan oleh para pakar dengan pengertian yang sama secara kontekstual, namun dengan sudut pandang yang berbeda. Ada yang memandang istilah keluarga dari sisi sosial kemasyarakatan, dan ada pula yang memandang dari sisi pendidikan. Sehingga penulis mengklasifikasikan istilah keluarga berdasarkan sudut pandang tersebut.

Adapun kelompok yang memandang keluarga dari sisi sosial kemasyarakatan diantaranya adalah Vembiarto, ia mengatakan, bahwa keluarga merupakan kelompok sosial terkecil yang biasanya terdiri dari ayah, ibu dan anak.⁶⁵ Senada dengan Triwiyanto yang mendefinisikan, bahwa keluarga adalah kelompok sosial kecil yang biasanya terdiri dari ayah ibu dan anak-anak mereka.⁶⁶ Hal ini tidak jauh berbeda dengan pengertian keluarga dalam Islam, yaitu kesatuan masyarakat terkecil yang dibatasi dengan keturunan (*nasab*) yang hidup dalam wilayah yang membentuk struktur masyarakat sesuai dengan syari'at Islam.⁶⁷

Hampir sama dengan kelompok yang mengatakan, bahwa keluarga adalah kelompok sosial yang dipersatukan oleh ikatan pernikahan

⁶²Masyfuk Zuhdi, *Islam dan Keluarga Berencana di Indonesia*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1982, hal. 7.

⁶³Atashendartini Habsjah, *Jender dan Pola Kekerabatan dalam TO Ihromi (ed): Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004, hal. 218.

⁶⁴Ulfatmi, *Keluarga Sakinah dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2011, hal. 20.

⁶⁵Vembiarto, *Sosiologi Pendidikan*, Jakarta: Grasindo, 1993, hal. 53.

⁶⁶T. Triwiyanto, *Pengantar Pendidikan*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2014, hal. 71.

⁶⁷Abdul Aziz, *Pendidikan Agama dalam Keluarga: Tantangan Era Globalisasi*, Himmah: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan, Vol. 6, No. 15, Januari-April 2005, hal.73

(*marriage*)⁶⁸ atau hubungan darah (*natural blood ties*).⁶⁹ Sebagaimana pendapat Chaplin, bahwa keluarga adalah sekelompok orang yang terhubung oleh adanya pernikahan atau darah yang terdiri dari ayah, ibu dan anak-anak.⁷⁰ Senada dengan Sarhani, bahwa keluarga merupakan kesatuan fungsi yang terdiri dari suami, istri dan anak-anak mereka yang diikat oleh ikatan darah dan memiliki tujuan bersama.⁷¹ Mirip dengan pendapat Stephens dalam Puspitawati, bahwa keluarga adalah susunan sosial berdasarkan kontrak perkawinan yang didalamnya terdapat pengenalan berbagai hak dan tugas orang tua.⁷² Tidak berbeda dengan Horton dan Hunt yang membagi istilah keluarga menjadi empat pengertian, yaitu: (1) suatu kelompok yang memiliki moyang yang sama; (2) suatu kelompok kekerabatan yang bersatu karena darah dan perkawinan; (3) pasangan yang dijalin dengan pernikahan baik dengan atau tanpa anak; (4) satu orang baik janda maupun duda (*singgle parent*) dengan satu atau beberapa anak.⁷³ Sejalan dengan Maclver yang menyatakan, bahwa keluarga memiliki ciri khusus yaitu: (1) adanya hubungan berpasangan antara dua jenis kelamin yang berbeda (laki dan perempuan); (2) adanya ikatan perkawinan yang mengokohkan hubungan; (3) adanya pengakuan anak keturunan yang dihasilkan karena perkawinan tersebut; (4) terdapat kerja sama dalam pengelolaan perekonomian; (5) adanya kebersamaan hidup dalam rumah tangga.⁷⁴

Senada dengan kelompok yang mengatakan, bahwa keluarga adalah kelompok sosial yang dipersatukan oleh ikatan pernikahan atau adopsi. Sebagaimana Selo Soemarjan yang menjelaskan, bahwa keluarga adalah sekelompok manusia yang dipersatukan oleh tali kekeluargaan baik perkawinan maupun adopsi yang disetujui secara sosial sesuai dengan peranan-peranan sosial yang telah dirumuskan dengan baik.⁷⁵ Hal ini diperkuat pendapat Burgest dan Locke yang dikutip oleh Puspitawati, bahwa

⁶⁸Herien Puspitawati, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia*, Bogor: PT IPB Press. 2012, hal. 3.

⁶⁹Muhammad Sochib, *Pola Asuh Orang Tua dalam membantu Anak Mengembangkan Disiplin Diri*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998, hal. 17.

⁷⁰J. P. Chaplin, *Dictionary of Psychology*, New York: Dill Publishing Co. INC, 1973, hal. 180.

⁷¹Munir al-Mursi Sarhani, *Fî Ijtima'iyah at-Tarbiyah*, Mesir: Maktabah al-Injilu al-Misriyah, 1978, hal. 183.

⁷²Herien Puspitawati, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia...*, hal. 3.

⁷³Narwoko, J. Dwi, dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007, hal. 227. Lihat juga: Marion Joseph Levy, *The Revolution in Modern China*, New York: Octagon Books, 1971.

⁷⁴R. M. Maclver, *A Textbook of Sociology*, New York: Farrar and Reinhart Inc. Publ, 1971, hal. 196.

⁷⁵Selo Soemarjan, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1962, hal. 127.

keluarga memiliki empat ciri, yaitu: (1) keluarga merupakan susunan orang-orang yang bersatu karena ikatan perkawinan (suami dan istri), darah (orang tua dan anak) atau adopsi; (2) semua anggota keluarga hidup bersama dan tinggal di bawah satu atap; (3) keluarga adalah kesatuan orang-orang yang berkomunikasi dan berinteraksi dengan menciptakan berbagai peranan sosial; (4) keluarga merupakan pemelihara dari suatu kebudayaan bersama yang berasal dari kebudayaan umum.⁷⁶ Sejalan dengan pandangan Shalahuddin, bahwa Institusi keluarga adalah satu-satunya wadah yang dilegalkan dalam menghimpun seorang laki-laki dan perempuan guna menjalankan hidup bersama yang memiliki tanggung jawab dalam mewujudkan masyarakat yang damai dan beradab dalam sistem kehidupan sosial yang harmoni.⁷⁷

Sejalan dengan kelompok yang mengemukakan, bahwa keluarga adalah kelompok sosial yang ditandai dengan adanya tempat tinggal dan kerja sama di berbagai bidang. Sebagaimana pendapat Muhaimin, bahwa keluarga adalah suatu kesatuan sosial terkecil dari manusia sebagai makhluk sosial yang mempunyai tempat tinggal dan kerjasama dalam ekonomi, pendidikan, perlindungan, perawatan dan sebagainya.⁷⁸ Sama halnya dengan pendapat Abdullah yang mengatakan bahwa, keluarga adalah sekumpulan orang yang hidup dengan tempat tinggal bersama dan masing-masing terlibat di dalamnya sehingga merasakan adanya pertautan batin untuk saling memperhatikan, saling membantu, saling bersosialisasi, dan menyerahkan diri.⁷⁹ Senada dengan Aziz, bahwa keluarga adalah suatu kelompok yang ditandai dengan adanya tempat tinggal bersama, kerja sama dalam ekonomi, reproduksi dengan pertalian perkawinan maupun adopsi yang disetujui secara sosial dan saling berinteraksi berdasarkan peran-peran sosialnya masing-masing.⁸⁰ Hal ini diperkuat oleh Berns dalam dua pendapatnya: (1) keluarga adalah suatu kelompok sosial yang ditandai dengan adanya tempat tinggal bersama dan kerjasama ekonomi serta reproduksi;⁸¹ (2) keluarga adalah satu persekutuan hidup yang dijalin diatas kasih sayang antara dua jenis manusia yang telah

⁷⁶Herien Puspitawati, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia...*, hal. 3.

⁷⁷Henry Shalahuddin, *Seri Kuliah, Islam, Gender, dan Keluarga*, Jakarta: INSIST, 2019, hal. 37

⁷⁸Muhaimin Abd Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Trigenda Karya, 1993, hal. 289.

⁷⁹M. Imron Abdullah, *Pendidikan Keluarga Bagi Anak*, Cirebon: Lektur, 2003, hal. 225.

⁸⁰Safrudin Aziz, *Pendidikan Keluarga: Konsep dan Strategi*, Yogyakarta: Penerbit Gava Media, 2015, hal. 15.

⁸¹Roberta M. Berns, *Child, Family, School, Community Socilization and Support*, United State: Thomson Corporation, 2007, hal. 87.

dikukuhkan dengan pernikahan dengan maksud agar masing-masing dapat saling menyempurnakan.⁸²

Sedangkan kelompok yang memandang keluarga dari sisi pendidikan diantaranya adalah Munib, ia mengatakan, bahwa keluarga adalah lingkungan pendidikan pertama dan utama sebelum manusia mengenal lembaga pendidikan lain.⁸³ Senada dengan Gunarsa, bahwa lingkungan keluarga adalah lingkungan pertama yang memberikan pengaruh secara mendalam pada diri anak-anak.⁸⁴ Demikian pula dengan pandangan Susanto, bahwa keluarga merupakan lingkungan pendidikan pertama yang sangat penting dalam membentuk kepribadian anak, karena didalamnya anak pertama kali dapat berkenalan dengan nilai dan norma.⁸⁵ Tidak berbeda dengan Sikum Pribadi, bahwa lingkungan keluarga biasanya disebut sebagai lingkungan pertama dalam pendidikan.⁸⁶ Sejalan dengan Hasan Langgulung yang mengemukakan, bahwa keluarga adalah unit dan istitusi pertama dalam masyarakat yang memiliki hubungan-hubungan yang sebgaiian besar hubungan tersebut bersifat langsung.⁸⁷ Hampir sama dengan Djaali yang mengatakan bahwa lingkungan keluarga adalah tempat pertama kehidupan dimulai yang memiliki pengaruh yang sangat berarti terhadap keberhasilan peserta didik.⁸⁸ Demikian juga dengan Zakiah Daradjat yan mengemukakan, bahwa keluarga merupakan lembaga pendidikan yang pertama dan utama. Dikatakan pertama karena keluarga bertanggung jawab penuh terhadap penanaman berbagai nilai dan pembentukan moral anak, sedangkan maksud dari pendidikan utama adalah karena keluarga merupakan sosok yang paling tepat dalam menanamkan nilai-nilai kebaikan bagi anak,⁸⁹ yang meliputi pendidikan agama, pendidikan jasmani, pendidikan intelektual, pendidikan emosional, serta pendidikan sosial dan moral.⁹⁰

Dari pendapat-pendapat diatas yang masing-masing memandang dari sudut pandang yang berbeda, namun tidak ada perbedaan yang signifikan terkait maksud tujuan dari definisi-definisi tersebut, bahkan masing-masing

⁸²Roberta M. Berns, *Child, Family, School, Community Socilization and Support...*, hal. 88.

⁸³A. Munib, dkk., *Pengantar Ilmu Pendidikan*, Semarang: Uness Prees, 2011, hal. 77.

⁸⁴S. D. Gunarsa, *Psikologi untuk Keluarga*, Jakarta: Gunung Mulia, 2009, hal. 5.

⁸⁵Darma Susanto, *Dasar-Dasar Pendidikan*, Semarang: IKIP Semarang Press, 1994, hal. 313.

⁸⁶Sikum Pribadi, *Menuju Keluarga Bijaksana*, Bandung: Yayasan Sekolah Istri Bijaksana, 1981, hal. 87.

⁸⁷Hasan Langgulung, *Manusia dan pendidikan...*, hal. 346.

⁸⁸Djaali, *Psikologi Pendidikan*, Jakarta: Bumi Aksara, 2012, hal. 99.

⁸⁹Zakiah Daradjat, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hal. 38.

⁹⁰Fatah Yasin, *Dimensi-Dimensi Pendidikan Islam*, Malang: UIN-Malang Press, 2008, hal. 211.

dapat saling melengkapi dan menyempurnakan. Meskipun demikian, penulis memiliki kecenderungan dalam memberikan kesimpulan, bahwa keluarga dapat dimaknai sebagai kelompok sosial terkecil di masyarakat sebagai satu persekutuan hidup antara pasangan dua jenis manusia yang dikukuhkan dengan pernikahan dengan tujuan untuk menjalin kasih sayang dan saling menyempurnakan. Istilah “dua jenis manusia” yang ditekankan oleh penulis dalam memberikan definisi terkait keluarga adalah untuk menegaskan, bahwa pasangan yang dimaksud adalah pasangan dua jenis manusia dan bukan pasangan sejenis. Hal ini sejalan dengan norma-norma keagamaan dan etika dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Penegasan ini juga sejalan dengan teori keluarga yang dikemukakan oleh Roberta Berns, bahwa keluarga adalah satu persekutuan hidup yang dijalin oleh kasih sayang antara pasangan dua jenis manusia yang dikukuhkan dengan sebuah pernikahan dengan tujuan untuk dapat saling menyempurnakan.⁹¹

Oleh karena itu, jika relasi gender dikaitkan dengan keluarga, maka akan didapati sebuah relasi yang sempurna karena tidak ada batasan-batasan tertentu antara suami dan istri. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Quraish Shihab, bahwa relasi suami dan istri adalah menyatunya hati mereka, sama-sama memiliki perasaan yang senasib dan sepenanggungan, sehingga sebagian mereka menjadi penolong dari sebagian yang lain dalam segala urusan dan kebutuhan.⁹² Sejalan dengan Syarifuddin, bahwa relasi gender dalam keluarga merupakan sebuah komitmen dari dua belah pihak dalam pembentukan keharmonisan keluarga guna melaksanakan kewajiban dan hak antara suami dan istri.⁹³ Hal ini hampir sama dengan Megawangi yang mengemukakan konsep pendidikan gender dalam keluarga, bahwa pendidikan gender dalam keluarga adalah usaha sadar yang dilakukan oleh keluarga untuk menerapkan perilaku kesetaraan gender.⁹⁴

Dengan demikian, metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dapat didefinisikan sebagai metode pendidikan yang mengatur pola relasi gender dalam keluarga untuk menumbuh-kembangkan wawasan gender terkait peran, fungsi, dan tanggung jawab dalam konvensi budaya yang bersifat relatif dan dinamis guna pelestarian berbagai relasi yang harmonis dalam tatanan keluarga.

⁹¹Roberta M Berns, *Child, Family, School, Community Socialization and Support*, United State: Thomson Corporation, 2007, hal. 88.

⁹²Muhammad Qurasih Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, vol. V, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 163

⁹³Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia (Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan)*, Jakarta: Kencana Prenamedia Group, 2006, hal. 163

⁹⁴Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 2.

B. Fungsi dan Tujuan Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga

1. Fungsi

Fungsi metode pendidikan dapat disebut sebagai pemberi jalan yang terbaik dalam menjalankan operasional pendidikan menuju tujuan yang ingin dicapai.⁹⁵ Sebagaimana pandangan Abudin Nata, bahwa fungsi metode pendidikan dapat dimaknai sebagai pemberi jalan atau cara terbaik untuk melaksanakan operasional dari ilmu pendidikan.⁹⁶ Adapun yang dimaksud dengan cara terbaik menurut Helmawati tidak berarti memerlukan banyak teori, namun yang diperbanyak adalah peneladanan, praktik, motivasi, dan pengawasan serta penegakan aturan yang konsisten.⁹⁷ Sehingga fungsi metode pendidikan tersebut dapat lebih maksimal dalam menunjuk arah menuju suatu tujuan.

Selain itu, variasi metode pendidikan juga sangat baik untuk memaksimalkan metode pendidikan tersebut. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Helmawati, bahwa variasi dalam penggunaan metode pendidikan juga dapat menjadikan suasana tidak jenuh, sehingga proses tersebut dapat berjalan optimal dan menyenangkan.⁹⁸ Seperti metode keteladanan, pembinaan, pembiasaan, pembinaan, dialog, kisah, ganjaran,

⁹⁵Karena fungsi metode sebagai kegunaan yang diperlukan dalam menunjukkan arah menuju tujuan yang ingin dicapai. Lihat: Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hal. 121. Hal ini tidak berbeda dengan pandangan an-Nahlawi, bahwa fungsi metode dapat disebut sebagai alat untuk mengarahkan kepada tujuan yang dikehendaki. Lihat: Abdurrahman An-Nahlawi, *Ushûl at-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibiha fî al-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*, Terj. Herry Noer Ali, *Prinsip-Prinsip dan Metode Pendidikan Islam*, Bandung: Diponegoro, 1989, hal. 283. Lihat: Samsul Nizar ar-Rasyidin, *Filsafat Pendidikan Islam: Pendidikan Historis, Teoretis dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Press, 2005, hal. 67. Kata fungsi, merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *function* yang diartikan sebagai kegunaan. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia...*, hal. 260. Dalam KBBI (Kamus besar Bahasa Indonesia), kata fungsi, diartikan sebagai kegunaan suatu hal. Lihat: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V (Kamus Besar Bahasa Indonesia)*, Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, 2016-2020, kbbi.kemendikbud.go.id, Diakses 4 Juni 2021. Dalam bahasa Arab disebut dengan *nafi'ah* atau *fâidah* yang juga diartikan sebagai kegunaan. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, cet. XIV, 1997, hal. 1449.

⁹⁶Abudin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005, Edisi Baru, hal. 146.

⁹⁷Helmawati, *Pendidikan Karakter Sehari-Hari*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017, hal. 24.

⁹⁸Helmawati, *Pendidikan Keluarga Teoretis dan Praktis*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014, hal. 236.

hukuman, dan internalisasi.⁹⁹ Hal ini diperkuat oleh variasi dari metode pendidikan yang dikemukakan oleh Nashih Ulwan, seperti metode keteladanan, metode kebiasaan, metode nasihat, metode perhatian, dan metode hukuman.¹⁰⁰

Menurut Ramayulis, metode pendidikan juga berfungsi sebagai pengukur tingkat pencapaian karena terkait dengan perubahan perilaku, sikap, dan kepribadian yang proses pencapaiannya dapat melalui berbagai lingkungan, baik lingkungan lembaga pendidikan maupun keluarga.¹⁰¹ Bahkan fungsi dari metode-metode pendidikan tersebut memiliki keterkaitan antara yang satu dengan lainnya yang tidak dapat dipisahkan, oleh karena masing-masing metode memiliki kelebihan dan kekurangan yang dapat saling melengkapi satu sama lain. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Abudin Nata, bahwa kekurangan yang terdapat pada metode tertentu, boleh jadi terdapat metode yang baik untuk objek yang lain dan atau oleh pendidik yang lain.¹⁰² Oleh karena itu, semakin banyak variasi dari metode pendidikan, maka akan semakin berpeluang untuk saling menyempurnakan dan saling melengkapi antara yang satu dengan yang lain.

Fungsi metode pendidikan yang dikemukakan oleh para ahli di atas, jika diintegrasikan dengan fungsi relasi gender, maka akan memberikan kegunaan yang lebih spesifik karena kajiannya lebih terfokus pada kegunaan dalam mewujudkan interaksi relasi gender yang kondusif dan harmonis. Hal ini sebagaimana fungsi relasi gender yang dikemukakan oleh Djamarah, bahwa fungsinya dapat dimaknai sebagai perantara dari sebuah hubungan yang dibangun di atas sistem untuk mewujudkan interaksi relasi gender yang kondusif dan harmonis.¹⁰³ Menurut Megawangi, interaksi relasi gender yang kondusif dan harmonis tersebut adalah hubungan laki-laki/suami dan perempuan/istri sebagai satu kesatuan utuh untuk saling melengkapi.¹⁰⁴

Oleh karena itu, dalam implementasinya, relasi gender dapat meningkatkan pemahaman dan tanggung jawab gender dalam kegiatan ekonomi, sehingga akan memiliki pengaruh juga dalam kegiatan ekonomi

⁹⁹Helmawati, *Pendidikan Keluarga Teoritis dan Praktis...*, hal. 193.

¹⁰⁰Abdullah Nashih Ulwan, *Pedoman Pendidikan Anak dalam Islam*, Semarang: Asy-Syifa, 2012, hal. 516.

¹⁰¹Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2002, cet. V, hal. 137.

¹⁰²Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005, hal. 144.

¹⁰³Syaiful Bahri Djamarah, *Pola Komunikasi Orang Tua & Anak dalam Keluarga*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004, hal. 3.

¹⁰⁴Fungsi relasi gender ini memiliki kemiripan dengan model fungsional, yaitu hubungan antara laki-laki dan perempuan menjadi kesatuan utuh yang saling melengkapi. Lihat: Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 245.

keluarga.¹⁰⁵ Namun untuk mewujudkan relasi tersebut diperlukan peran aktif gender. Peran yang dimaksud adalah sebagaimana pendapat Kessler yang dikutip oleh Horton, bahwa peran gender dapat diartikan sebagai ide-ide kultural yang akan menentukan berbagai harapan, baik pada laki-laki maupun perempuan dalam berinteraksi satu sama lain.¹⁰⁶ Hal ini akan memudahkan bagi laki-laki dan perempuan dalam membangun kerja sama. Sebagaimana pendapat Thayib, bahwa kerja sama ini akan menjadikan ikatan sosial dapat terjalin kuat antara keluarga yang satu dengan keluarga lainnya, sehingga akan melahirkan relasi yang seimbang antara hak dan kewajiban.¹⁰⁷

Relasi seimbang antara hak dan kewajiban relasi gender dalam keluarga diatas, dapat dimaknai sebagai hak dalam mendapatkan perlindungan dan ketenteraman serta kewajiban untuk memberikan perlindungan dan ketenteraman terhadap keluarga. Sebagaimana pandangan Soekanto terkait fungsi keluarga, bahwa fungsi keluarga dapat dimaknai sebagai tempat untuk memperoleh perlindungan dan ketenteraman serta perkembangan jiwa anggotanya.¹⁰⁸ Senada dengan Vembiarto, bahwa fungsi keluarga sangat urgen sehingga keluarga tidak bisa dikesampingkan, karena memiliki fungsi untuk memelihara, merawat serta melindungi guna sosialisasi agar mereka memiliki kemampuan dalam mengendalikan diri dan memiliki jiwa sosial.¹⁰⁹ Oleh karena itu, fungsi keluarga akan semakin kuat karena dapat memberikan perlindungan dan ketenteraman. Sejalan dengan fungsi keluarga berdasarkan pendekatan *sosio-kultural* yang cakupan fungsinya meliputi fungsi biologis,¹¹⁰ yaitu suatu fungsi yang memiliki kemampuan untuk melanjutkan keturunan (reproduksi), sehingga diperlukan upaya sadar agar keturunannya kelak menjadi generasi yang unggul dan bermanfaat.¹¹¹

Oleh karena itu, fungsi metode pendidikan relasi gender tidak dapat dipisahkan dari fungsi keluarga, sebab kebaikan tatanan relasi gender dimulai dari keluarga. Sebagaimana pandangan Ahmadi, bahwa fungsi keluarga merupakan fungsi yang tunggal namun jamak, yaitu: (1) menstabilkan situasi ekonomi keluarga; (2) mendidik; (3) memelihara fisik dan psikis keluarga.¹¹²

¹⁰⁵Muhammad Tholhah Hasan, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Keluarga...*, hal. 8-10.

¹⁰⁶Paul B. Horton & Chester L. Hunt, *Sosiologi*, Jakarta: Erlangga, 1999, Edisi VI, hal. 73.

¹⁰⁷Anshari Thayib, *Struktur Rumah Tangga Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1991, hal. 2.

¹⁰⁸Soejono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali, 1992, hal. 1.

¹⁰⁹Vembiarto, *Sosiologi Pendidikan*, Jakarta: Grasindo, 1993, hal. 53.

¹¹⁰Djuju Sujana, *Peran Keluarga di Lingkungan Masyarakat, dalam Keluarga Muslim dalam Masyarakat Modern*, Bandung: Remaja Rosyda Karya, 1990, hal. 20-22.

¹¹¹Muhammad Tholhah Hasan, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Keluarga*, Malang: Mitra Abadi Press, 2012, hal. 8.

¹¹²A. Ahmadi, *Psikologi Sosial*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991, hal. 247.

Senada dengan Syarif yang memaknai fungsi keluarga sebagai fungsi yang tunggal namun jamak, yaitu: (1) pemberi dan pemuas kebutuhan jiwa raga anak-anak; (2) penanggung jawab dalam melatih anak-anak untuk bersosialisasi dan mengidentifikasi nilai-nilai kebiasaan masyarakat; (3) penanggung jawab dalam melengkapi kebutuhan anak-anak terkait sarana komposisi personal di masyarakat; (4) penanggung jawab dalam menjamin ketenangan, perlindungan, dan perhatian pada anak-anak hingga dewasa; (5) pemberi porsi yang besar pada pendidikan akhlak, emosi, serta agama sepanjang usia.¹¹³ Hampir sama dengan Lestari yang mengemukakan, bahwa fungsi utama keluarga meliputi dua hal, yaitu fungsi internal dan eksternal. Fungsi internal yaitu pemberian perlindungan secara psikososial kepada para anggota keluarga. Sedangkan fungsi eksternal adalah mentransmisikan nilai-nilai budaya kepada generasi berikutnya.¹¹⁴

Sejalan dengan Mollehnaur dalam Abdullah yang membagi fungsi keluarga menjadi tiga, yaitu: (1) fungsi kuantitatif, sebagai fungsi pembentukan perilaku dasar, seperti etika, perilaku, dan sopan santun; (2) fungsi-fungsi selektif, sebagai fungsi kontrol pengawasan terhadap anak akan berbagai informasi yang diterima; (3) fungsi paedagogik, berfungsi mewariskan norma-norma dan nilai-nilai dari perilaku, sikap, dan kepribadian anak yang dapat ditampilkan dalam kehidupan sehari-hari.¹¹⁵ Hampir sama dengan Berns yang membagi fungsi keluarga menjadi lima, yaitu: (1) fungsi reproduksi; (2) fungsi pendidikan dan sosial kemasyarakatan; (3) fungsi dalam membangun aturan-aturan sosial; (4) fungsi dalam membangun ekonomi; (5) fungsi dalam membangun dan mendukung proses perkembangan pada emosi anak.¹¹⁶

Demikian juga dengan fungsi keluarga menurut Hasan Langgulung, bahwa keluarga memiliki fungsi yang sangat vital dan sangat terkait erat dalam pembentukan individu, yaitu fungsi pendidikan yang merupakan tanggung jawab pokok yang bersifat kekal, karena institusi keluarga tetap akan menjadi lembaga pendidikan yang sangat penting dan tidak akan pernah tergantikan sekalipun konsep dan institusi pendidikan mengalami perubahan.¹¹⁷ Sehingga semua fungsi tersebut harus dijaga guna mewujudkan

¹¹³Baqir Syarif, *Seni mendidik Islami*, Jakarta: Pustaka Zahro, 2003, hal. 50.

¹¹⁴Sri Lestari, *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012., hal. 22

¹¹⁵M. Imron Abdullah, *Pendidikan Keluarga Bagi Anak*, Cirebon: Lektur, 2003, hal. 37.

¹¹⁶Roberta M. Berns, *Child, family, school, community socilization and support...*, hal 89-90.

¹¹⁷Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan: Analisis Psikologis, Filsafat dan Pendidikan*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004, hal. 356.

kharmonisan dalam sistem yang teratur.¹¹⁸ Hal ini dimaksudkan agar fungsi keluarga sebagai institusi pertama yang memiliki tanggung jawab dalam pembentukan manusia yang berkualitas dapat tercapai.

Fungsi-fungsi keluarga yang telah dikemukakan oleh para ahli di atas memiliki relevansi dengan fungsi relasi gender dalam keluarga karena telah mencakup seluruh fungsi relasi gender dalam keluarga. Oleh karena itu, berdasarkan berbagai pendapat dari para pakar di atas, penulis menyimpulkan bahwa fungsi metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, bahwa fungsinya telah mencakup berbagai fungsi yang sangat kuat dan ideal, yaitu: (1) pemberi jalan terbaik dalam layanan reproduksi; (2) pemberi jalan terbaik dalam membangun relasi suami istri yang adil gender; (3) pemberi jalan terbaik dalam membangun ekonomi yang adil gender; (4) pemberi jalan terbaik dalam membangun dan mendukung proses perkembangan anak yang adil gender; (5) pemberi jalan terbaik dalam pendidikan dan sosial kemasyarakatan yang adil gender.

2. Tujuan

Tujuan metode pendidikan harus memiliki nilai yang sama dengan tujuan pendidikan.¹¹⁹ Sebagaimana yang diungkapkan Muhaimin, bahwa suatu perintah yang terdapat unsur pendidikan didalamnya, maka menjadi perintah pula untuk mencari metodenya, karena kedudukan metode hukumnya

¹¹⁸Mufidah Cholil, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, Malang: UIN Maliki Press, 2014, hal. 47.

¹¹⁹Tujuan, merupakan standardisasi dalam mengarahkan dan mengakhiri suatu usaha. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Mansur, bahwa tujuan berfungsi sebagai standar dalam mengarahkan dan mengakhiri suatu usaha, guna mencapai tujuan-tujuan tertentu dengan membatasi ruang gerak usaha, agar kegiatan dapat terfokus pada apa yang dituju. Lihat: Mansur, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, cet. III, hal. 329. Dalam KBBI (Kamus besar Bahasa Indonesia), tujuan diartikan sebagai arah; haluan; yang dituju; maksud; tuntutan. Lihat: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V (Kamus Besar Bahasa Indonesia)*, Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, 2016-2020, kbbi.kemendikbud.go.id, Diakses 4 Juni 2021. Dalam bahasa Inggris, tujuan disebut dengan *goal*. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia, cet. XIX, 1993, hal. 274. Tujuan juga dapat disebut sebagai *purpose*. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia...*, hal. 457. Dalam bahasa Arab, tujuan atau sasaran disebut dengan *ghâyah*. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, cet. XIV, 1997, hal. 1028. Tujuan juga dapat disebut sebagai *hadaf/gharadh*. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia...*, hal. 1494. Tujuan juga dapat disebut sebagai *qashd*. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia...*, hal. 1123. Oleh karena itu, memiliki tujuan atau sasaran menjadi hal yang sangat penting dalam melaksanakan sebuah proses.

sama dengan tujuan.¹²⁰ Hal ini sejalan dengan tujuan “pendidikan”, bahwa tujuan pendidikan merupakan batas akhir dari apa yang dicita-citakan oleh seseorang sehingga harus dicapai melalui metode.¹²¹ Senada dengan Marimba, bahwa tujuan pendidikan adalah terbentuknya kepribadian, sebelum kepribadian tersebut terbentuk, maka beberapa tujuan sementara harus dicapai terlebih dahulu, seperti kecakapan jasmani, kemampuan membaca dan menulis, memiliki pengetahuan dan ilmu kemasyarakatan, kesuisilaan, keagamaan, serta kedewasaan jasmani dan rohani.¹²² Hampir sama dengan pandangan Ahmad Tafsir, bahwa tujuan pendidikan adalah untuk mengembangkan potensi manusia dalam berbagai aspek dan dimensinya, sehingga dapat berkembang secara maksimal.¹²³ Hal ini senada dengan pandangan Herman, bahwa tujuan pendidikan adalah membentuk manusia dalam citra Tuhan.¹²⁴

Ide-ide pokok yang terkandung dalam tujuan metode pendidikan diatas, sangat relevan jika diadopsi dalam mempercepat terwujudnya tujuan relasi gender, karena relasi gender memiliki tujuan yang mulia, diantaranya adalah untuk mewujudkan keadilan gender dan menghilangkan diskriminasi gender. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Salmah Febriany, bahwa tujuan relasi gender adalah untuk meluruskan budaya patriarki serta merubah struktur dan pranata sosial yang melestarikan diskriminasi gender.¹²⁵ Meluruskan budaya serta merubah struktur dan pranata sosial adalah sebuah keniscayaan meskipun tidak mudah. Oleh karena itu, dibutuhkan metode dalam mendidik masyarakat sebagai bentuk keseriusan dalam mempercepat tercapainya tujuan tersebut.

Fakta di lapangan menyebutkan, bahwa terdapat perubahan sosial yang telah banyak melahirkan varian-varian baru yang merupakan hasil dari modifikasi selama berlangsungnya proses sosial dari bentuk pola perilaku, struktur sosial, dan interaksi sosial yang di dalamnya terdapat perubahan nilai, kultural, dan norma.¹²⁶ Hal ini tentu merupakan hasil yang telah diperjuangkan

¹²⁰Abdul Mujib Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 229.

¹²¹Heri Noer Aly, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1999, hal. 51.

¹²²Ahamd D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Al-Maarif, 1989, hal. 46.

¹²³Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994, hal. 24-27.

¹²⁴Herman Horn, *Idealistic Philosophy of Education*, Chicago: University of Press, 1962, hal. 185.

¹²⁵Ina Salmah Febriany. “Pemberdayaan Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam Perspektif al-Qur’an serta Implementasinya di Indonesia.” *Disertasi*, Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ, 2019, hal. 40.

¹²⁶Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada Media, 2005, hal.4-5.

oleh semua pihak, termasuk kaum feminin. Karena tidak dapat dipungkiri bahwa kualitas feminin telah terbukti memiliki peran dalam hal itu. Sebagaimana Arfiyah Febriani dalam temuannya ia mengemukakan, bahwa kualitas feminin sebagai pengasuh dan pemelihara dalam keluarga dan lingkungannya telah memberikan sumbangsih yang memiliki nilai perjuangan.¹²⁷

Fakta yang terjadi dalam perubahan sosial yang telah banyak melahirkan varian-varian baru tersebut harus dikawal dengan metode pendidikan yang baik dan terarah. Sebab jika tidak, maka perubahan sosial tersebut boleh jadi akan menjadi malapetaka karena berkembang liar tanpa tujuan yang jelas. Oleh karena itu, segala upaya harus dilakukan. Sebagaimana sebuah proses yang dilakukan oleh Pemerintah Republik Indonesia dalam penandatanganan dokumen kesepakatan global terkait *Sustainable Development Goals (SDG)*, yakni Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB) yang terdiri dari 17 tujuan dan 169 target atau sasaran. Dalam Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB) tersebut terdapat satu tujuan terkait gender, yaitu untuk mencapai kesetaraan gender dan memberdayakan semua perempuan serta anak perempuan. Dari satu tujuan tersebut, terdapat 5 target atau sasaran, yaitu: (1) Mengakhiri segala bentuk diskriminasi; (2) Menghapuskan segala bentuk kekerasan; (3) Menghapus semua praktik-praktik yang membahayakan; (4) Menyadari dan menghargai pelayanan dan pekerjaan; (5) Memastikan semua perempuan dapat berpartisipasi penuh dalam kehidupan berpolitik, sosial dan ekonomi.¹²⁸

Selain penandatanganan dokumen kesepakatan global diatas, tujuan dan sasaran relasi gender juga harus dikawal dengan adanya metode agar tidak menyimpang dari tujuan utama. Selain itu, kiprah dan dukungan penuh dari institusi keluarga juga sangat penting, karena tidak dapat dipungkiri bahwa tujuan relasi gender tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai pendidikan yang terdapat dalam keluarga sebagai institusi pendidikan yang pertama dan memiliki tujuan yang jelas. Sebagaimana yang dikemukakan Ahmad Tafsir, bahwa tujuan pendidikan keluarga adalah agar anak memiliki kemampuan untuk berkembang secara maksimal yang meliputi seluruh aspek perkembangannya, seperti aspek akal jasmani, dan rohani.¹²⁹ Hal ini sangat berpotensi dalam mewujudkan relasi gender yang harmoni, apalagi diperkuat dengan implementasinya secara bertahap. Sebagaimana tahapan yang

¹²⁷Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 129.

¹²⁸Kemenpppa. "Pentingnya Keadilan dan Kesetaraan Gender di Indonesia." Dalam <https://kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1374/pentingnya-keadilan-dan-kesetaraan-gender-di-indonesia>. Diakses pada 07 September 2022.

¹²⁹Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1994, hal. 155.

dikemukakan oleh Syaibany, bahwa tujuan pendidikan dapat dibagi menjadi tiga tahapan: (1) tujuan tertinggi/terakhir, yaitu tujuan utama yang tidak ditandingi oleh tujuan lain sekalipun tujuan tersebut bertingkat-tingkat; (2) tujuan umum, yaitu berbagai perubahan yang dikehendaki dan diusahakan untuk mencapainya; (3) tujuan khusus, yaitu berbagai perubahan yang diinginkan dan bersifat cabang dari tujuan pendidikan baik yang bersifat utama atau umum.¹³⁰

Dari pernyataan di atas menurut Nur Ahid, bahwa keluarga dituntut untuk merealisasikan nilai-nilai positif agar anak-anak dapat terbina dengan baik, karena proses penerimaan pendidikan dan nilai-nilai kehidupan akan berkembang di lingkungan keluarga dan sekaligus akan menjadi referensi kepribadian anak.¹³¹ Juga sebagai proses pemberian pendidikan secara positif untuk tumbuh kembang anak sebagai dasar dalam melanjutkan pendidikannya.¹³² Oleh karena itu, nilai-nilai relasi gender dapat dipadukan dalam sistem pendidikan keluarga, agar tujuan relasi gender dalam keluarga dapat tercapai secara optimal.

Berdasarkan berbagai pendapat para ahli di atas, penulis hendak menformulasikan terkait tujuan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga beserta target-targetnya. Adapun tujuan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga adalah untuk mencapai keadilan dan kesetaraan gender serta memberdayakan semua perempuan dan anak perempuan. Sedangkan target-target dari tujuan tersebut, yaitu: (1) Mengakhiri segala bentuk diskriminasi gender; (2) Menghapuskan segala bentuk kekerasan terhadap gender; (3) Menghapus semua praktik-praktik yang membahayakan keyakinan dan kehidupan gender; (4) Menyadari dan menghargai pelayanan dan pekerjaan semua gender; (5) Memastikan semua dapat berpartisipasi penuh dalam kehidupan berpolitik, sosial dan ekonomi.

C. Prinsip Dasar Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga

Prinsip dasar metode pendidikan dapat difahami, bahwa metode pendidikan harus memiliki landasan untuk memperkuat metode tersebut dalam mencapai suatu tujuan.¹³³ Adapun prinsip dasar metode pendidikan

¹³⁰Hasan Langgulung, *Teori-teori Kesehatan Mental*, Selangor: Pustaka Muda, 1983, hal. 240.

¹³¹Nur Ahid, *Pendidikan Keluarga dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010 hal. 208.

¹³²Mansur, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 319.

¹³³Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), kata “prinsip” diartikan sebagai asas (kebenaran yang menjadi pokok dasar berfikir, bertindak dan sebagainya), kata tersebut juga diartikan sebagai dasar. Lihat: Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V (Kamus Besar Bahasa Indonesia)*, Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa

yang dimaksud, menurut asy-Saibany adalah: (1) metode harus mengetahui motivasi dan kebutuhan serta minat; (2) metode harus mengetahui tujuan sebelum pelaksanaannya; (3) metode harus mengetahui tahapan kematangan, perkembangan, dan perubahan; (4) metode harus mengetahui berbagai perbedaan individu; (5) metode harus memperhatikan pemahaman dan mengenal berbagai macam hubungan yang diintegrasikan dengan pengalaman; (6) metode harus menjadikan sebuah proses yang menyenangkan; (7) metode harus dapat menegakan keteladanan.¹³⁴

Jika prinsip dasar metode pendidikan diatas dikaitkan dengan relasi gender, maka prinsip dasar metode tersebut memiliki relevansi dengan prinsip-prinsip dalam merealisasikan kesetaraan gender. Adapun prinsip dasar metode pendidikan relasi gender yang dimaksud yaitu: (1) metode harus mengetahui motivasi dan kebutuhan serta minat gender; (2) metode harus mengetahui tujuan relasi gender; (3) metode harus mengetahui tahapan kematangan dan perkembangan semua gender, serta perubahan prilakunya; (4) metode harus mengetahui berbagai perbedaan terkait gender; (5) metode harus memperhatikan pemahaman semua gender dan mengenal berbagai hubungan yang terintegrasi dengan pengalaman masing-masing; (6) metode harus menjadikan sebuah proses yang menyenangkan semua gender; (7) metode harus dapat menegakan keteladanan terkait gender.

Demikian pula dengan prinsip dasar metode pendidikan yang dikemukakan oleh Ramayulis, yang akan dapat memberikan arahan yang lebih efektif dan efisien dalam mencapai tujuan pendidikan. Prinsip-prinsip yang

dan Perbukuan, 2016-2020, kbbi.kemendikbud.go.id, Diakses 4 Juni 2021. Dalam bahasa Inggris, kata prinsip, disebut sebagai *principle* yang berarti asas/dasar. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia...*, hal. 447. Demikian juga dalam bahasa Arab, kata prinsip, disebut sebagai *asâs* yang berarti prinsip/dasar. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia...*, hal. 24. Sedangkan kata "dasar" dapat diartikan sebagai landasan yang difungsikan untuk berdirinya sesuatu. Lihat: Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hal. 121. Dari uraian ini, kata "prinsip" memiliki makna yang sama dengan kata "dasar."

¹³⁴Omar Muhammad al-Toumy al-Saibany, dalam Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 93. Lihat juga, Abdul Mujib Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 234-240. Sejalan dengan apa yang diungkapkan oleh Armai Arief, bahwa dalam hal metode, prinsip juga sangat perlu diperhatikan untuk memilih dan mengimplementasikan sebuah metode dalam proses pendidikan, baik prinsip terkait dengan pendidikan umum, pendidikan keluarga, maupun pendidikan keagamaan. Sebagaimana prinsip-prinsip yang sangat diperlukan dalam pendidikan agama Islam, sebagai berikut: *Pertama*, pengenalan yang utuh kepada peserta didik terkait usia, kepribadian, dan juga tingkat kemampuan mereka. *Kedua*, berstandar terhadap tujuan karena metode diimplementasikan untuk mencapai tujuan. *Ketiga*, menegakkan *uswah hasanah* (tauladan yang baik) kepada peserta didik. Lihat Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 95.

dimaksud adalah: (1) metode harus dapat memanfaatkan teori; (2) metode harus dapat memanfaatkan hukum; (3) metode harus dimulai dari apa yang sudah dikenal; (4) metode harus didasarkan pada teori dan praktik yang terintegrasi dengan baik; (5) metode harus dapat mengenal perbedaan individu; (6) metode harus dapat menstimulus kemampuan dalam berpikir; (7) metode harus sesuai dengan kemajuan, baik dalam pengetahuan, keterampilan, kebiasaan, gagasan dan sikap; (8) metode harus mampu menyediakan pengalaman sebanyak mungkin dan bervariasi; (9) metode harus mampu memotivasi dalam kegiatan-kegiatan yang terkait dengan proses diferensiasi dan integrasi; (10) metode harus dapat memberi kesempatan.¹³⁵

Berbagai prinsip dasar metode pendidikan yang dikemukakan oleh para pakar di atas jika dikaitkan dengan relasi gender, maka prinsip-prinsip tersebut sangat relevan sebagai landasan dalam merealisasikan kesetaraan gender. Adapun prinsip-prinsip metode pendidikan relasi gender yang dimaksud adalah: (1) metode harus dapat memanfaatkan teori gender; (2) metode harus dapat memanfaatkan hukum kesetaraan gender; (3) metode harus dimulai dari apa yang sudah dikenal oleh masing-masing gender; (4) metode harus didasarkan pada teori gender dan praktiknya yang terintegrasi dengan baik; (5) metode harus dapat mengenal perbedaan individu; (6) metode harus dapat menstimulus kemampuan gender dalam berpikir; (7) metode harus sesuai dengan kemajuan gender, baik dalam pengetahuan, keterampilan, kebiasaan, gagasan maupun sikap; (8) metode harus mampu menyediakan pengalaman dari masing-masing gender sebanyak mungkin dan bervariasi; (9) metode harus mampu memotivasi semua gender dalam kegiatan-kegiatan yang terkait dengan proses diferensiasi individu dan integrasi berfikir; (10) metode harus dapat memberi kesempatan kepada semua gender.

Prinsip dasar metode pendidikan di atas dapat dikatakan memiliki relevansi dengan prinsip relasi gender karena telah memenuhi dasar pendidikan relasi gender yang dimaksud, yaitu dapat mengantarkan setiap individu laki-laki dan perempuan untuk memperoleh pendidikannya. Sebagaimana prinsip-prinsip pendidikan relasi gender yang dikemukakan oleh Purwati, bahwa prinsip relasi gender yang telah memenuhi dasar pendidikan yaitu: (1) adanya perlakuan dan kesempatan yang sama pada pendidikan, baik terkait dengan jenis kelamin, tingkat ekonomi, status sosial, keadaan politik, dan latar belakang keagamaan maupun letak geografis; (2) adanya pemerataan pendidikan dan tidak bias gender.¹³⁶

Prinsip dasar pendidikan relasi gender yang dikemukakan oleh Purwati diatas sejalan dengan prinsip-prinsip keluarga yang saling memiliki

¹³⁵Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hal. 189-190.

¹³⁶Eni Purwati dan Hanun Asrohah, *Bias Gender dalam Pendidikan Islam*, Surabaya: Alpha, 2005, hal. 30.

keterkaitan sehingga berguna untuk saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan. Terlebih prinsip-prinsip diatas dilengkapi dengan prinsip keagamaan yang menekankan prinsip *al-mu'âsyarah bil ma'rûf* yang berdiri diatas pilar saling mengenal, memahami, bertanggung jawab, dan bekerja sama, sehingga dapat mengantarkan semua manusia baik laki-laki maupun perempuan menjadi manusia paripurna (*insân kâmil*).¹³⁷ Senada dengan prinsip relasi suami istri yang diungkapkan oleh Kodir, bahwa adanya prinsip relasi tersebut merupakan pilar dalam menopang kehidupan rumah tangga, diantaranya: (1) *mitsaqan ghalizhan*, yaitu komitmen terhadap ikatan janji yang kokoh sebagai amanah Allah yang harus dijunjung tinggi; (2) *zawaj*, yaitu prinsip dalam berpasangan dan berkesalingan; (3) *taradhin*, yaitu sikap saling memberi kenyamanan dan kerelaan; (4) *mu'asyarah bil ma'ruf*, yaitu prinsip saling memperlakukan dengan cara-cara yang baik; (5) *musyawarah* saling bermusyawarah bersama.¹³⁸ Sejalan dengan prinsip keluarga yang dikemukakan oleh al-Ati, bahwa sebuah keluarga dapat dikatakan telah memiliki prinsip jika terdapat rasa saling bertanggung jawab dan bekerja sama antar individu dalam struktur keluarga.¹³⁹

Adapun prinsip-prinsip tersebut di atas memiliki kekuatan argumentasi sebagai sebuah landasan yang kuat dan kokoh karena memiliki dasar ideal dan praktis. Sebagaimana dikemukakan oleh para pakar pendidikan bahwa dasar metode pendidikan dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu dasar ideal dan dasar praktis. Adapun dasar idealnya menurut ar-Rasyidin meliputi empat dasar: (1) dasar keagamaan, yaitu dasar-dasar dan asas-asas serta fakta-fakta umum yang bersumber dari ajaran agama; (2) dasar biologis, yaitu dasar dalam mempertimbangkan kebutuhan jasmani, sehingga akan dapat mempengaruhi perkembangan fisik dan intelektualitas mereka; (3) dasar psikologis, yaitu prinsip yang lahir dari pertimbangan psikologis, seperti emosi, motivasi, kebutuhan, sikap, keinginan, kesedihan, minat, bakat dan kecakapan intelektualitasnya; (4) dasar sosial, yaitu adanya interaksi antara yang satu dengan lainnya yang berawal dari sosial kemanusiaan.¹⁴⁰

Sedangkan dasar praktis, yaitu dasar yang terbentuk dari aktualisasi dasar ideal. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Hasan Langgulung, bahwa dasar praktis metode pendidikan tersebut adalah: (1) dasar historis, yaitu hasil

¹³⁷Pendidikan secara prinsip berlangsung dalam lingkungan keluarga, karena terkait dengan tanggung jawab orang tua yang berkewajiban menanamkan nilai-nilai pendidikan terhadap anak-anaknya sampai dewasa hingga menjadi manusia sempurna. Lihat: Drijarkara, *Pendidikan Filsafat...*, hal. 64-65.

¹³⁸Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam...*, hal. 343.

¹³⁹Abd. Hammudah al-Ati, *Keluarga Muslim*, Surabaya: Bina Ilmu, 1984, hal. 41.

¹⁴⁰Samsul Nizar ar-Rasyidin, *Fillsafat Pendidikan Islam: Pendidikan Historis, Teoritis dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Press, 2005, hal. 68.

yang dicapai dari pengalaman masa lalu yang merupakan mata rantai yang berkesinambungan dari cita-cita dan sejarah pendidikan di masa lampau, baik tersirat maupun tersurat; (2) dasar fisiologis, yaitu dasar yang dapat menentukan arah dan mengontrol dalam memilih yang terbaik, sehingga dasar praktis tersebut dapat diimplementasikan; (3) dasar psikologis, yaitu dasar yang mampu dalam memberikan informasi tentang perkembangan jiwa, sehingga dapat melakukan bimbingan, arahan, dan penilaian; (4) dasar sosial, yaitu dasar yang dapat mengalihkan budaya pendidikan dalam keluarga dan mengembangkannya.¹⁴¹

Dasar-dasar metode pendidikan diatas sangat relevan dan memiliki keterkaitan dengan dasar-dasar relasi gender dalam keluarga. Sebagaimana pandangan Engineer terkait dengan dasar keagamaan, bahwa dasar yang bersumber dari ajaran agama, seperti dasar yang digunakan dalam pendidikan agama Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadits. Bahwa al-Qur'an telah memberikan tempat yang sangat terhormat kepada seluruh manusia baik laki-laki maupun perempuan, sebagai bentuk pembelaan untuk menjunjung tinggi prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan agar sistem relasi dan kerjasama yang saling menguntungkan dalam memenuhi berbagai kebutuhan dan tujuan hidup dapat tercapai.¹⁴² Hal ini sejalan dengan dasar keagamaan yang dikemukakan oleh Ahmadi dalam Daradjat, bahwa dasar keagamaan adalah landasan dalam pembentukan manusia paripurna (*insân kâmil*), sesuai dengan tujuan hidup manusia dan juga perannya sebagai makhluk Allah yang memiliki kemampuan dalam memakmurkan bumi sebagai wujud dari rahmat bagi alam semesta.¹⁴³

Demikian pula dengan dasar biologis, yaitu dasar dalam mempertimbangkan kebutuhan jasmani yang dapat mempengaruhi perkembangan fisik dan intelektualitas. Hal ini dapat dilihat dan dipertimbangkan dari sisi kebutuhan jasmani individu baik laki-laki maupun perempuan. Seperti prinsip pemberian pengajaran yang dilaksanakan sejak dini, bertahap dan berkesinambungan. Atau cara-cara lain yang dilakukan dengan bijaksana dan penuh kasih sayang dengan keteladanan yang baik, atau disesuaikan dengan perkembangannya sehingga dapat membangkitkan minat.¹⁴⁴ Selain itu, juga terdapat prinsip dalam memperhatikan minat dan tabiat, yaitu sebuah prinsip yang sangat ditekankan dalam memperhatikan pembawaan dan kecenderungan dengan memperhatikan metode yang sesuai

¹⁴¹Hasan Langgulung, *Azas-azas Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1998, cet. III, hal. 12.

¹⁴²Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, Terj. Warid Wajidi dan Cici Farkhah Assegaf, Yogyakarta: Benteng, 1984, hal. 59.

¹⁴³Zakiah Daradjat, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996, hal. 31.

¹⁴⁴Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hal. 216.

dengan pembawaan dan kecenderungan mereka.¹⁴⁵ Yang demikian itu dapat dilakukan karena dasar pemikiran semua gender memiliki berbagai tingkatan kematangan dalam berfikir, yang bisa terjadi pada laki-laki maupun perempuan, sehingga metode harus mempertimbangkan ketepatan yang dapat diaplikasikan sesuai dengan tingkatan berfikir individu.

Selanjutnya adalah dasar psikologis, yaitu prinsip yang lahir dari pertimbangan psikologis. Hal ini merupakan sebuah landasan untuk memperkuat dan memperlancar proses pendidikan. Sehingga tidak ada potensi bias gender yang terjadi dalam proses pendidikan karena suasananya sangat kondusif. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Rosyadi, bahwa prinsip-prinsip pendidikan terkait dengan psikologi meliputi berbagai suasana sehingga proses tersebut tetap terjaga dengan kondusif, seperti suasana kegembiraan, suasana layanan yang santun dan lemah-lembut, suasana keterbukaan dalam komunikasi, suasana pemberian pengetahuan baru, suasana perilaku yang baik, suasana implementasi secara aktif, suasana kasih sayang serta pembinaan dan lain-lain.¹⁴⁶ Prinsip dasar psikologis tidak memandang unsur gender tertentu, namun diberlakukan untuk semua. Sebagaimana pendapat al-Ghazali yang menganjurkan agar para pendidik memberikan pelajaran sesuai dengan kemampuan dari orang-orang yang dididiknya.¹⁴⁷ Hal ini tentu dimulai dengan mengenal berbagai perbedaan antar individu, baik dari kemampuan, intelegensi, watak, kepribadian, etika, maupun produktivitasnya.¹⁴⁸ Dengan tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, karena masing-masing berada dalam dua fase yang sama, yaitu fase pertumbuhan (menyangkut fisik) dan fase perkembangan (menyangkut psikis) yang keduanya merupakan ciri dari peserta didik yang memerlukan bimbingan dari seorang pendidik.¹⁴⁹ Sehingga dapat diketahui potensi pada tiap individu anak dalam mengetahui kebenaran, kebaikan, dan kesalahan, sehingga meskipun seorang seakan-akan tidak mampu, namun kemungkinan ia bisa berpendapat dan berbuat.¹⁵⁰

Kemudian dasar sosial, yaitu adanya interaksi antara yang satu dengan lainnya yang berawal dari sosial kemanusiaan. Seperti tradisi, kebutuhan, harapan dan tuntutan dalam kehidupan baik yang masih berkembang maupun

¹⁴⁵Abdul Mujib Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 241-242.

¹⁴⁶Khoiron Rosyadi, *Pendidikan Profetik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 215.

¹⁴⁷Abdul Mujib Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 241-242.

¹⁴⁸Abdul Mujib Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 241.

¹⁴⁹Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hal. 77.

¹⁵⁰Ing S. Ulih Bukit Karo-karo, dkk., *Suatu Pengantar Metodologi Pengajaran*, Semarang: Diponegoro, 1973, hal. 23.

yang sudah maju.¹⁵¹ Sehingga dapat berfungsi dalam memperkuat dorongan dalam melakukan kerja sama baik laki-laki maupun perempuan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu Khaldun, bahwa manusia adalah makhluk sosial yang memiliki dorongan, kebutuhan, dan instink dalam bekerjasama, sehingga sangat wajar jika hal itu berkembang menjadi suatu keharusan yang dapat mengatur pembagian tugas dalam masyarakat.¹⁵² Dasar sosial juga tidak membatasi unsur gender, sebagaimana dalam buku *All Our Children Learning*, Benyamin S. Bloom berpendapat bahwa kehidupan masyarakat modern tidak dapat terwujud hanya dengan kecerdasan anak saja, sehingga riset Bloom diarahkan pada upaya menumbuhkan dasar sosial anak.¹⁵³

Dasar ideal dari metode pendidikan yang dikemukakan diatas dapat dilengkapi dengan dasar filosofis, karena dasar filosofis tersebut sangat relevan dan dapat digunakan sebagai landasan dalam merealisasikan kesetaraan gender. Contohnya adalah dasar yang berpijak pada pandangan hidup sebuah bangsa.¹⁵⁴ Sebagaimana pancasila yang merupakan falsafah negara sebagai pandangan hidup bangsa, sehingga sangat relevan untuk dijadikan sebagai landasan filosofis terkait pentingnya UU KKG (Undang-undang Keadilan dan Kesetaraan Gender), terutama sila kedua pancasila tentang “Kemanusiaan yang adil dan beradab,” dan sila kelima pancasila tentang “Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.” Dalam sila kedua dan kelima terkandung makna bahwa keadilan harus belaku bagi semua manusia tanpa pengecualian.¹⁵⁵

Dengan demikian, dasar-dasar metode pendidikan di atas telah memenuhi kriteria relasi gender dalam keluarga yang dapat dijadikan sebagai dasar dalam merancang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, karena yang mendasari relasi laki-laki dan perempuan adalah kesetaraan pada keduanya, yaitu masing-masing memiliki hak yang setara, baik di sektor publik maupun domestik.¹⁵⁶ Hal ini senada dengan dasar yang dikemukakan oleh Collin, yang menurutnya dapat disebut sebagai *companionship*, yaitu

¹⁵¹Samsul Nizar al-Rasyidin, *Filsafat Pendidikan Islam: Pendidikan Historis, Teoritis dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Press, 2005, hal. 68.

¹⁵²Ibnu Khaldun, *Society and History*, Terj. M. Hashem, *Filsafat Islam Tentang Sejarah*, Bandung: Mizan, 1986, hal. 15.

¹⁵³Benyamin S. Bloom, *All Our Children Learning*, dalam Abuddin Nata, *Pemikiran Pendidikan Islam & Barat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009, hal. 296.

¹⁵⁴Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hal. 24.

¹⁵⁵Kemenpppa. “Pentingnya Keadilan dan Kesetaraan Gender di Indonesia.” Dalam <https://kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1374/pentingnya-keadilan-dan-kesetaraan-gender-di-indonesia>. Diakses pada 07 September 2022.

¹⁵⁶Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta: LkiS, 2004, hal. 19-20.

relasi antara suami dan istri yang bersifat horisontal (tidak hierarkis), sehingga akan terwujud sebuah keluarga yang ideal.¹⁵⁷

Dari berbagai pandangan dari para pakar di atas dapat disimpulkan, bahwa dasar metode pendidikan relasi gender dalam keluarga memiliki argumentasi yang kuat, yakni: (1) dasar keagamaan, yaitu dasar dan asas serta fakta yang bersumber dari ajaran agama; (2) dasar biologis, yaitu dasar dalam pertimbangan kebutuhan jasmani karena akan berpengaruh terhadap perkembangan fisik; (3) dasar psikologis, yaitu dasar dari pertimbangan sisi psikologis, seperti sikap, emosi, kebutuhan, dan motivasi; (4) dasar sosial, yaitu dasar yang merujuk kepada interaksi kemasyarakatan yang berawal dari sosial kemanusiaan; (5) dasar historis, yaitu dasar yang merujuk kepada hasil capaian dari pengalaman masa lalu; (6) dasar fisiologis, yaitu dasar yang digunakan dalam menentukan arah untuk memilih yang terbaik; (7) dasar filosofis, yaitu dasar yang berpijak pada pandangan hidup masyarakat maupun bangsa.

Dengan demikian, penulis ingin menarik kesimpulan untuk memformulasikan prinsip dasar metode tersebut, bahwa prinsip dasar metode pendidikan relasi gender dalam keluarga adalah: (1) metode harus mengetahui motivasi dan kebutuhan serta minat gender; (2) metode harus mengetahui tujuan relasi gender; (3) metode harus mengetahui berbagai perbedaan terkait gender; (4) metode harus dapat menegakan keteladanan terkait gender; (5) metode harus didasarkan pada teori gender dan praktiknya yang terintegrasi dengan baik; (6) metode harus dapat menstimulus kemampuan gender dalam berpikir; (7) metode harus sesuai dengan kemajuan gender, baik dalam pengetahuan, keterampilan, kebiasaan, gagasan maupun sikap; (8) metode harus dapat memberi kesempatan kepada semua gender.

D. Perdebatan Teoritik terkait Konsep Kesetaraan Relasi Gender dalam Keluarga

Perdebatan teoritik oleh para pakar terkait konsep kesetaraan relasi gender dalam keluarga memiliki relevansi dengan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga. Hal ini diperkuat dengan tujuan yang sejalan dengan apa yang digagas oleh penulis, yaitu untuk menumbuh-kembangkan wawasan gender terkait peran, fungsi, dan tanggung jawab dalam upaya mengusung keadilan gender dalam keluarga. Adapun objek perdebatan yang dimaksud yaitu: konsep kesetaraan peran, konsep diferensiasi peran, dan konsep kesetaraan kontekstual.

¹⁵⁷Randall Collins, *Sociology of Marriage and the family: Gender, Love and Property*, Chicago: Nelson Hall, 1987, hal. 13.

1. Konsep Kesetaraan Peran

Konsep kesetaraan peran, yaitu sebuah konsep untuk menghilangkan budaya patriarki dalam keluarga dan stereotip gender. Konsep ini didukung oleh teori *Feminisme*, yaitu teori yang menuntut kesamaan hak secara total, sehingga tidak ada peran yang lebih dominan karena tidak ada pembagian tugas dalam rumah tangga. Menurut Lindsey, ketidakadilan itu bermula dari budaya yang bersifat patriarki, sehingga dapat menjadi penghambat perubahan peran gender.¹⁵⁸ Senada dengan Mansour Fakih, bahwa ketiadaan relasi gender dalam keluarga telah lama termanifestasikan dalam 3 (tiga) bentuk: (1) subordinasi (penomorduaan), yaitu posisi perempuan yang hanya berada disektor domestik; (2) stereotype (pelabelan), yaitu anggapan bahwa perempuan itu ramah, lembut, dan rapih, sehingga pantas menjadi ibu rumah tangga saja; (3) double burden (beban kerja ganda), yaitu perempuan yang bekerja di sektor publik tetapi masih harus melakukan pekerjaan rumah tangga.¹⁵⁹

Fakta-fakta yang terjadi diatas diperkuat dengan berbagai temuan, seperti temuan Kinnon yang dikutip oleh Ivan Nye, bahwa dalam temuannya, laki-laki memiliki peran yang lebih dominan dan status yang lebih tinggi, bahkan kekuasaannya lebih besar dibandingkan perempuan, sehingga relasi yang ada diantara keduanya bisa menjadi timpang.¹⁶⁰ Adapun penyebab utama dari ketimpangan ini menurut Jocabson adalah dikarenakan proses pembentukan peran gender yang biasanya diproduksi pada saat kelahiran anak dalam masyarakat patriarkh.¹⁶¹

Pandangan Jocabson di atas berbeda dengan Nancy Henlley yang mengemukakan, bahwa hal itu disebabkan adanya kemampuan yang lebih (*more powerful*) pada laki-laki dan kemampuan yang kurang (*less powerful*) pada perempuan, sehingga dalam relasi gender, laki-laki dianggap lebih unggul dalam menentukan berbagai norma di masyarakat.¹⁶² Laki-laki juga dikenal lebih dominan secara politik dalam masyarakat dikarenakan predisposisi biologis bawaan.¹⁶³ Sejalan dengan hasil penelitian Silverius, bahwa laki-laki

¹⁵⁸Linda L. Lindsey, *Gender Role: a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990, hal. 89.

¹⁵⁹Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 12-23.

¹⁶⁰F. Ivan Nye, *Role Structure and Analysis of The Family*, California & London: Sage Library of Social research, 1976, hal. 16.

¹⁶¹Joyce P. Jocabson, *The Economics of Gender*, Massachusetts: Blackwell Publisher, 1994, hal. 546.

¹⁶²J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007, hal. 52.

¹⁶³Tri Dayakisni dan Hudaniah, *Psikologi Sosial*, Malang: UMM Press, 2003, hal. 17.

dikenal kuat, rasional, jantan dan juga perkasa, sedangkan perempuan dikenal lemah lembut, emosional, cantik dan juga keibuan.¹⁶⁴ Tidak berbeda dengan Unger yang mengemukakan, bahwa laki-laki memiliki sifat maskulin dengan berbagai perilaku yang melekat seperti tangkas dan cerdas, sementara perempuan memiliki sifat feminim dengan berbagai perilaku yang juga melekat padanya seperti lemah dan kurang cerdas.¹⁶⁵ Hampir sama dengan Purwanto yang mengatakan bahwa peran gender memiliki kecenderungan yang berbeda, yaitu bahwa peran ibu dalam keluarga adalah sebagai sumber pemberi rasa kasih sayang, pemelihara dan pengasuh, tempat mencurahkan hati, pengatur rumah tangga, pembimbing hubungan individu, dan pendidik dalam berbagai segi emosional.¹⁶⁶ Sedangkan peran ayah adalah sebagai sumber kekuasaan, penghubung dengan masyarakat, pemberi perasaan aman, pelindung terhadap berbagai ancaman, adil jika terjadi perselisihan, dan sebagai pendidik.¹⁶⁷

Teori yang dikemukakan oleh Henlley dan kawan-kawan yang tersebut di atas, menurut Lindsey yang dikutip oleh Narwako, bahwa teori tersebut merupakan suatu teori yang secara ideologis telah memberikan pengakuan akan pelanggaran dominasi kaum laki-laki terhadap kaum perempuan, bahkan telah memberikan pengaruh dan menjadi stratifikasi gender baik dalam keluarga maupun masyarakat.¹⁶⁸

Temuan lain yang berdampak terhadap munculnya konsep kesetaraan peran dikemukakan oleh Karl Mark dan Engels dalam Collins, mereka menganalogikan peran gender dalam rumah tangga yang memposisikan suami bagaikan kaum borjuis sedangkan istri bagaikan kaum proletar.¹⁶⁹ Sehingga memunculkan sebuah teori pola relasi gender dalam keluarga yang disebut sebagai pola relasi *materialist determinism*,¹⁷⁰ yaitu masyarakat dan budaya yang mempunyai basis material atau ekonomi yang selalu menimbulkan konflik.¹⁷¹ Oleh karena itu, untuk membebaskan perempuan dari ketidakadilan

¹⁶⁴Farida Hanum, *Kajian dan Dinamika Gender*, Malang: Intrans Publishing, 2018, cet. I, hal. 5. Lihat: Suke Silverius, "Gender dalam Budaya Dehumanisasi dari Proses Humanisasi," *Kajian Dikbud*, No. 013, Tahun IV, Juni 1998, <http://www.gender.or.id>.

¹⁶⁵Rhoda K. Unger, *Female and Male Psychological*, New York: Philadelphia, 1979, hal. 30.

¹⁶⁶M. Ngalim Purwanto, *Ilmu Pendidikan Teoretis dan Praktis*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994, hal. 70.

¹⁶⁷M. Ngalim Purwanto, *Ilmu Pendidikan Teoretis dan Praktis...*, hal. 71.

¹⁶⁸J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan...*, hal. 346.

¹⁶⁹Randall Collins, *Sosiologi of Marriage and the family: Gender, love and Property*, Chicago: Nelson Hall, 1987, hal. 13.

¹⁷⁰Randall Collins, *Sosiologi of Marriage and the family: Gender, Love and Property...*, hal. 13.

¹⁷¹Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 124.

dalam keluarga tersebut menurut Engels adalah dengan mengajak mereka masuk ke sektor publik, agar dapat menghilangkan diferensiasi peran dalam keluarga dan membuat perempuan lebih produktif. Adapun peran mereka dapat digantikan oleh layanan publik seperti tempat penitipan anak, pencucian umum, dapur umum, dan lain-lain.¹⁷²

Solusi yang ditawarkan diatas bisa membantu perempuan dalam meraih kemajuan dan perkembangannya. Hal ini mulai tampak setelah berakhirnya perang dunia, kaum perempuan sudah mulai terjun di dunia pendidikan tinggi, sehingga mereka mulai mendefinisikan peran yang mereka peroleh dari masyarakat.¹⁷³ Oleh Horton kemajuan dan perkembangan itu disebut sebagai proses sosial disosiatif, yaitu memberikan daya dukung pada peningkatan taraf hidup dan martabat perempuan, yang secara kualitatif dan kuantitatif perempuan mengalami peningkatan disebabkan perkembangan ekonomi global.¹⁷⁴ Namun di sisi lain perempuan memiliki beban ganda. Sebagaimana temuan Fernando Bartolome yang dikutip oleh Sue Birley dan Daniel F. Muya,¹⁷⁵ dan juga dikutip oleh Pambudy. Temuan yang dimaksud dikemukakan, bahwa dalam implementasi kesetaraan peran menjadikan seorang istri justru memiliki beban ganda, yaitu beban publik dan domestik, bahkan selain beban ganda tersebut, seorang istri tetap menjadi pihak yang paling menghabiskan banyak waktu dalam melakukan pekerjaan reproduksi yang menurut mereka tidak memiliki nilai pasar.¹⁷⁶

Temuan Fernando Bartolome di atas merupakan sebuah realitas yang benar-benar terjadi, namun jika aktivitas reproduksi perempuan dianggap tidak memiliki nilai pasar adalah sikap merendahkan perempuan, bahkan dapat dikatakan merendahkan sumber daya manusia seutuhnya, karena keberlangsungan kehidupan ini pada kenyataannya ditopang oleh reproduksi perempuan, sebab reproduksi perempuan merupakan unsur biologis/seks yang dapat melahirkan generasi sebagai SDM (Sumber Daya Manusia) yang handal. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Salmah Febriany, bahwa reproduksi adalah amanah yang diberikan kepada perempuan sebagai tugas berat dan mulia demi terlahirnya generasi penerus dan pelestari bumi.¹⁷⁷

¹⁷²Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 145.

¹⁷³Allan G Johnson, *Human Arrangements an Introduction to Sociology*, San Diego: New York, 1986, hal. 240.

¹⁷⁴Paul B. Horton & Chester L. Hunt, *Sosiologi*, Jakarta: Erlangga, Edisi VI, 1999, hal. 380.

¹⁷⁵Sue Birley dan Daniel F. Muya, *Financial Time Mastering Entrepreneurship*, London: Pearson Education Limited, 2004, hal. 356.

¹⁷⁶Mardiana EM Pambudy. "Karier dan Otonomi Perempuan." *Tesis*, Jakarta: Program Kajian Wanita Fak. Pasca Sarjana UI, 2003, hal. 546.

¹⁷⁷Ina Salmah Febriany. "Pemberdayaan Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam Perspektif al-Qur'an serta Implementasinya di Indonesia." *Disertasi...*, hal. 84.

Kasus yang sama dengan solusi yang berbeda ditawarkan oleh para feminis yang menginginkan kesetaraan hak dan kewajiban suami istri dalam rumah tangga, sehingga perempuan bebas berkarir sebagaimana halnya laki-laki.¹⁷⁸ Hal ini diperkuat oleh John Rawls dalam bukunya *A Theory of Justice* mengatakan, bahwa kesetaraan adalah *those with similiar abilties skills should have the same life chances* (mereka yang memiliki kemampuan dan keahlian yang sama juga harus memiliki kesempatan sama).¹⁷⁹ Adapun konsep pendidikan yang ditawarkan oleh mereka adalah pendidikan androgini,¹⁸⁰ yaitu pendidikan yang mengajarkan konsep bebas gender kepada anak laki-laki dan perempuan, sehingga mereka diperlakukan sama.

Konsep diatas bukan berarti bebas dari kritikan dan bantahan, sebagaimana bantahan yang dikemukakan oleh Wolgast dalam bukunya *Equality and the Right of Women*, bahwa banyak perempuan yang tidak ingin diperlakukan seperti laki-laki.¹⁸¹ Oleh karena itu, ketimpangan bisa saja tetap akan terjadi karena tekanan dan perlakuan yang membuat mereka tidak dapat merasakan kenyamanan dan kebahagiaan.

Jika konsep relasi gender menjadikan sebagian perempuan merasa tertekan dan tidak merasakan kenyamanan sebab mereka tidak ingin diperlakukan seperti laki-laki, maka konsep tersebut belum memenuhi prinsip-prinsip keadilan, karena prinsip adil itu tidak harus sama. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Megawangi, bahwa jika setiap individu diberikan *lot* (kesetaraan yang sama), belum tentu ia juga dapat meraih kebahagiaan atau kesejahteraan yang sama, karena setiap orang memiliki keinginan dan kebutuhan yang berbeda.¹⁸²

Adapun menurut feminis egalitis, untuk membebaskan perempuan dari ketidakadilan dalam keluarga dapat dilakukan dengan cara memisahkan *feminine mode* dari perempuan dan juga menghilangkan *maternal instinc* (sifat-sifat keibuan dari perempuan).¹⁸³ Tidak berbeda dengan solusi yang ditawarkan oleh Socrates, bahwa untuk membebaskan perempuan dari ketidakadilan tersebut dapat dilakukan dengan cara menghilangkan *feminine*

¹⁷⁸Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 11.

¹⁷⁹John Rawls, *A Theory of Justice*, dalam Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 44.

¹⁸⁰Istilah androgini berasal dari bahasa Latin, *andro* berarti laki-laki dan *gyne* berarti perempuan, yaitu anak laki-laki dan perempuan itu sama. Lihat Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 121.

¹⁸¹Elizabeth Wolgast, *Equality and the Right of Women*, dalam Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 39.

¹⁸²Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 40.

¹⁸³Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 118.

mode, dengan melakukan perubahan dalam lingkungan sosial, yaitu dengan diciptakannya undang-undang yang mengharuskan adanya tempat pengasuhan anak, membolehkan desakralisasi (kehancuran keluarga) atau melegalkan aborsi bahkan dengan cara *infanticide* (pembunuhan bayi), agar segala insting keibuan bisa dihilangkan dan kesetaraan gender dapat terwujud.¹⁸⁴

Hal ini juga sangat kontradiktif dengan fakta sejarah, sebab hampir semua budaya bangsa senantiasa menempatkan perjalanan kehidupan keluarga sebagai perjalanan kehidupan yang sebenarnya, oleh karena kekuatan sebuah negara bermula dari kekuatan keluarga.¹⁸⁵ Terlebih keluarga adalah institusi pertama dan terkecil dalam suatu masyarakat sehingga terjadi berbagai hubungan antar anggota keluarga atau keluarga lainnya dalam masyarakat.¹⁸⁶ Bahkan institusi keluarga merupakan satu-satunya wadah yang dilegalkan dalam menghimpun laki-laki dan perempuan dalam menjalankan hidup bersama pada sistem kehidupan sosial yang memiliki tanggung jawab dalam mewujudkan masyarakat yang damai dan beradab.¹⁸⁷ Selain itu, keluarga juga merupakan salah satu pranata yang memiliki andil besar secara kontributif dalam pembentukan, pertumbuhan, dan pengembangan manusia yang berkualitas.¹⁸⁸

2. Konsep Diferensiasi Peran

Konsep diferensiasi peran, yaitu konsep yang dimaksudkan untuk berbagi peran dalam keluarga. Konsep ini dipelopori oleh tokoh Talcot Parsons yang dikenal sebagai teori fungsionalisme, yaitu pembagian peran antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri). Suami sebagai *provider* dengan peran yang dilakukan diwilayah publik, sedangkan istri sebagai *housekeeper* dengan peran yang dilakukan wilayah domestik.¹⁸⁹ Teori ini diperkuat oleh pendapat Levy, bahwa pembagian tugas dapat menjadikan fungsi keluarga tidak terganggu karena relasi antara suami dan istri dapat berjalan secara seimbang. Jika tidak, maka konflik keluarga dapat terjadi sewaktu-waktu,

¹⁸⁴Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 119.

¹⁸⁵Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual*, Gontor: INSIST, 2017, hal. 175.

¹⁸⁶J. R. Eshleman, *The Family: An-Introduction*, Boston: Allyn And Bacon Inc, 1978, hal. 86.

¹⁸⁷Henry Shalahuddin, *Seri Kuliah, Islam, Gender, dan Keluarga*, Jakarta: INSIST, 2019, hal. 37

¹⁸⁸Fatah Yasin, *Dimensi-Dimensi Pendidikan Islam*, Malang: UIN-Malang Press, 2008, hal. 204.

¹⁸⁹Talcot Parsons dan Robert F. Bales, *Family: Socialization and Interaction Process*, London: Routledge Kegan & Paul, 1976, hal. 67.

terlebih jika antar anggota keluarga tidak mematuhi kesepakatan dan tidak memerankan tugas masing-masing.¹⁹⁰

Konsep diferensiasi peran ini juga memiliki kemiripan dengan konsep *Crossed over*, yaitu teori yang dipelopori oleh Janet Zollonger Giele, ia mengemukakan bahwa harus ada pembagian tugas pokok, meskipun demikian namun boleh saja bagi perempuan untuk melakukan pekerjaan di sektor publik sebagaimana suami, namun dengan tetap mengindahkan beberapa aspek, yaitu: (1) atas izin dari suami; (2) tetap menyesuaikan dengan kodrat yang dimiliki perempuan; (3) tidak meninggalkan tanggung jawab dalam sektor domestik baik terkait rumah tangga maupun pengasuhan anak.¹⁹¹ Konsep *Crossed over* memperbolehkan bagi perempuan (istri) untuk bekerja di sektor publik sebagaimana suami. Hal ini diperkuat dengan pendapat Helmawati, bahwa ibu adalah sosok pendamping ayah, yang bertugas membantu ayah dan turut meringankan beban suami.¹⁹²

Berbeda dengan Friedrich Engels, menurutnya institusi keluarga merupakan penindasan terparah terhadap perempuan.¹⁹³ Bahkan Dahrendorf menyebutkan, bahwa peran yang dilembagakan dalam institusi keluarga secara otomatis akan menciptakan sebuah pola relasi yang opresif.¹⁹⁴ Hal ini sangat kontradiksi dengan pemikiran Talcot Parsons dan Robert Bales, bahwa relasi gender dalam institusi keluarga adalah bentuk pelestarian keharmonisan dan bukan penindasan.¹⁹⁵ Harmonisasi yang dimaksud sejalan dengan pandangan Sachiko Murata yang menyatakan, bahwa keseimbangan dan harmoni yang tercipta dimulai dari kesadaran akan adanya diferensiasi antara individu yang saling melengkapi. Sehingga jika harmoni pada keduanya hilang, maka akan terjadi kekacauan.¹⁹⁶ Konsep ini juga senada dengan hasil penelitian George Peter Murdock pada masyarakat tradisional, bahwa laki-laki selalu konsisten pada pekerjaan yang bersifat maskulin, seperti tukang batu, tukang kayu, membuat kapal, dan lain-lain. Sedangkan perempuan lebih

¹⁹⁰J. Mc. Intyre, *The Structure Fungsional Approach to Family Study*, New York: The Mcmillan Co, 1966, hal. 69.

¹⁹¹Janet Zollonger Gie. "Woman and Men as Agents of Change in Their Own Lives." Dalam https://www.researchgate.net/publication/247367812_14_WOMEN_AND_MEN_AS_AGENTS_OF_CHANGE_IN_THEIR_OWN_LIVES. Diakses pada 13 September 2022.

¹⁹²Helmawati, *Pendidikan Keluarga Teoretis dan Praktis...*, hal. 81.

¹⁹³Randall Collins, *Sosiologi of Marriage and the family: Gender, Love and Property*, Chicago: Nelson Hall, 1987, hal. 13.

¹⁹⁴Randall Collins, *Sosiologi of Marriage and the family: Gender, Love and Property...*, hal. 13.

¹⁹⁵J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007, hal. 52.

¹⁹⁶Sachiko Murata, *The Tao of Islam: a Source book on Gender Relationship in Islamic Thought*, Terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 28.

konsisten dengan pekerjaan feminim, seperti mencari kayu bakar, menyediakan minuman dan makanan, mencuci, memasak, dan lain-lain.¹⁹⁷

Hampir sama dengan hasil penelitian George Peter Murdock, terdapat sebuah review hasil penelitian dari perkembangan anak yang menunjukkan, bahwa anak-anak yang berasal dari keluarga dengan ibu yang mampu menampilkan sifat feminin dan ayah yang mampu menampilkan sifat maskulin, maka anak-anak tersebut lebih kompeten dibandingkan anak-anak dari orang tua yang tidak menampilkan perilaku khas tersebut.¹⁹⁸ Hal ini menunjukkan pentingnya pendidikan relasi gender dalam keluarga sejak dini karena pendidikan berangkat dari keluarga, sehingga terjadi kekompakan antara pendidikan yang terjadi dalam lingkup keluarga, lembaga pendidikan dan masyarakat. Konsep diferensiasi peran ini mirip dengan konsep pendidikan konvensional yang menyatakan bahwa anak laki-laki dan anak perempuan berbeda, sehingga perlu diperlakukan secara berbeda.¹⁹⁹

Implementasi dari konsep berbagi peran diatas terdapat pada masyarakat tradisional Jawa yang menganut faham adanya diferensiasi peran dalam keluarga, yaitu suami berperan sebagai pencari nafkah dan istri berperan sebagai pengatur rumah tangga, sehingga antara suami istri dapat saling melengkapi dalam membentuk keluarga yang harmoni.²⁰⁰ Konsep ini memiliki kemiripan dengan temuan Johnson sebagaimana dikemukakan oleh masyarakat pemburu dan kelompok masyarakat perkebunan, bahwa perempuan mempunyai hak yang sama sebagaimana laki-laki yang dibagi secara adil, baik dalam hal kekuasaan, prestasi, dan kekayaan meskipun berbeda dalam hal tugas.²⁰¹ Hal ini senada dengan paradigma inklusif, yaitu mengakui keberadaan hak otonom yang saling memiliki ketergantungan satu sama lain sehingga mereka saling mengakui dan menghormati akan *nature* atau naluri kodrat mereka masing-masing.²⁰²

Implementasi dari konsep berbagi peran ini juga tampak dalam kehidupan keluarga pada masyarakat Jepang. Sebagai negara maju dengan tingkat pendidikan kaum perempuan yang rata-rata tinggi menjadikan mereka

¹⁹⁷Stephen K. Sanderson, *Sosiologi Makro, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, Terj. Farid Wajidi dan S. Meno, Jakarta: Rajawali Press, 2003, hal. 396.

¹⁹⁸Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 99.

¹⁹⁹Hal ini tentu tidak terkait dengan hak-hak mereka, baik laki-laki maupun perempuan. Lihat: Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 121.

²⁰⁰Ranta Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 231.

²⁰¹Allan G Johnson, *Human Arrangements an Introduction to Sociology*, New York: San Diego, 1986, hal. 388.

²⁰²Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 247.

sangat dinamis dalam menjalin relasi baik di sektor domestik maupun publik. Pola partisipasi kaum perempuan Jepang di sektor publik berbentuk huruf M, yakni pada usia sebelum menikah adalah tinggi, kemudian menurun tajam saat memasuki usia perkawinan atau saat usia anaknya masih tergolong kecil, lalu meningkat lagi setelah anak-anak mereka memasuki usia sekolah. Adapun suami bertanggung jawab terhadap nafkah istri dan anak-anaknya, sementara istri melayani suami dan mengurus anak-anaknya dengan tulus dan penuh kasih sayang, hal ini sangat membantu kaum perempuan yang berkarir dan ingin memiliki anak.²⁰³

Konsep diatas tidak berarti terbebas dari permasalahan. Bahkan menurut Jacobsen, konsep diferensiasi peran telah menimbulkan berbagai ketimpangan relasi gender. Adapun penyebab ketimpangan tersebut adalah: (1) adanya penyumbang penghasilan terbesar dalam rumah tangga; (2) adanya pengaruh budaya patriarki; (3) adanya pembebanan terhadap perempuan dalam hal pengasuhan anak; (4) adanya posisi menguntungkan yang lebih berpeluang untuk memaksakan dalam negosiasi pembagian kerja rumah tangga yang tidak setara dan berpotensi meninggalkan perkawinan jika negosiasi gagal.²⁰⁴

Konsep diferensiasi peran menurut Jacobsen di atas tidak terbebas dari permasalahan, karena tidak dapat dipungkiri bahwa konsep tersebut sangat rawan terhadap penyimpangan, terutama pada generasi berikutnya yang sangat berpotensi dapat menciptakan perasaan lebih unggul dari pada yang lain. Sebagaimana dalam sistem patriarki yang telah menganggap kekhususan organ pada perempuan, seperti fungsi dan masa reproduksi, masa haidh, masa melahirkan, masa nifas hingga menyusui telah dijadikan sebagai alibi untuk merendahkan perempuan. Sehingga muncul berbagai perlakuan tidak adil, pelabelan negatif (*stereotip*), kekerasan fisik, kekerasan psikis, kekerasan verbal hingga kekerasan seksual dan berbagai bentuk kekerasan lainnya.²⁰⁵

Apa yang dikemukakan oleh Jacobsen di atas, berbeda dengan pandangan Yanggo, bahwa jika terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan akibat berbagai peran dan fungsi serta tugas-tugas yang dibebankan kepada keduanya, namun perbedaan itu tidak mengakibatkan yang satu merasa lebih unggul dibandingkan yang lain, akan tetapi perbedaan itu

²⁰³Hal ini dirasakan kemudahannya oleh kaum perempuan yang ingin mempunyai anak dan tetap bisa berkarir. Lihat: Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 230.

²⁰⁴Joyce P. Jacobsen, *The Economics of Gender*, Massachusetts: Blackwell Publisher, 1994, hal. 23.

²⁰⁵Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 61

terjadi untuk saling melengkapi dan saling membantu.²⁰⁶ Apa yang dikemukakan oleh Yanggo di atas senada dengan pendapat Talcot Parsons dan Robert Bales, bahwa ketertiban dalam keluarga akan tercipta jika setiap individu dalam struktur keluarga tersebut mengetahui akan posisinya masing-masing dan mematuhi sistem nilai yang dijadikan sebagai landasan struktur tersebut, sehingga tiga elemen utama dalam struktur keluarga dapat saling terkait, yaitu peran sosial, status sosial, dan norma sosial.²⁰⁷

Oleh karena itu, apa yang dikemukakan oleh para pakar diatas, baik Yanggo, Talcot Parsons maupun Robert Bales, tidak hanya sejalan dengan norma-norma sains, akan tetapi juga sejalan dengan norma-norma keagamaan. Sebagaimana pandangan Quraish Shihab dalam kitab Tafsirnya terkait QS. al-Hujurat/39: 13, bahwa manusia sangat tidak layak untuk membanggakan dirinya karena nasab atau yang lainnya, sebab kebanggaan itu hanya dinilai oleh Allah dari ketakwaannya.²⁰⁸ Oleh karena itu, tidak layak seseorang merasa lebih unggul dari pada yang lain, terlebih suami terhadap istri maupun sebaliknya, sebab perasaan paling unggul tersebut hanya akan menghantarkan seseorang kedalam kebinasaan.

3. Konsep Kesetaraan Kontekstual

Konsep kesetaraan kontekstual, yaitu sebuah konsep kesetaraan dalam kesempatan dan mengakui adanya keragaman biologis. Menurut Douglas Rae dalam bukunya *Equalities*, bahwa konsep kesetaraan dalam kesempatan (*equality of opportunity*), telah mencakup konsep kesetaraan kontekstual. Menurutnya kesetaraan dalam kesempatan tidak bisa disamakan dengan kesetaraan dalam *lot* (kesetaraan yang sama) karena faktanya kondisi manusia sangat beragam.²⁰⁹ Senada dengan Wolgast dalam bukunya *Equality and the Right of Women*, bahwa banyak perempuan yang tidak ingin diperlakukan seperti laki-laki, sehingga konsep kesetaraan yang mengakui keragaman biologis laki-laki dan perempuan juga disebut dengan kesetaraan kontekstual.²¹⁰

Menurut Megawangi, jika setiap orang diberikan *lot* (kesetaraan yang sama), bukan berarti setiap orang mendapatkan tingkat kebahagiaan yang sama,

²⁰⁶Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2010, hal. 83.

²⁰⁷Talcot Parsons dan Robert F. Bales, *Family: Socialization and Interaction Process...*, hal. 66.

²⁰⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Surat al-Hujurat Ayat 13*. Dalam <https://tafsir.com/49-al-hujurat/ayat-13>. Diakses 17 September 2022.

²⁰⁹Douglas Rae, *Equalities*, dalam Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 40.

²¹⁰Elizabeth Wolgast, *Equality and the Right of Women*, dalam Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 39.

oleh karena keinginan dan kebutuhan setiap orang masing-masing berbeda.²¹¹ Hal ini diperkuat dengan konsep kesetaraan Tawney yang disebut sebagai *person-regarding equality* (konsep kesetaraan terkait faktor spesifik individu), yaitu kesetaraan dalam memberikan perhatian yang sama agar kebutuhan masing-masing individu dapat terpenuhi, karena mereka memiliki kebutuhan yang berbeda. Oleh karena itu, konsep *person-regarding equality* dapat juga disebut sebagai konsep kesetaraan kontekstual.²¹²

Konsep kesetaraan kontekstual ini kemudian diformulasikan oleh Nurhayati dalam institusi keluarga, sebagaimana berikut: (1) memberikan kesempatan yang sama dalam berkarir secara profesional dengan mengaktualisasikan diri secara positif dan berperan serta dalam berbagai bidang di masyarakat; (2) bekerja sama dengan berkontribusi secara seimbang dalam berbagai urusan rumah tangga baik dalam aspek produktif atau aspek domestik yang didasarkan pada rasa tanggung jawab serta saling pengertian; (3) menciptakan relasi yang setara dengan tidak ada dominasi antara suami maupun istri; (4) berkontribusi secara seimbang dalam pembinaan dan pendidikan anak serta memberi kesempatan yang sama kepada anak-anak dalam memperoleh akses pendidikan formal dan sumberdaya keluarga serta pembinaan lainnya.²¹³

Dengan demikian, konsep kesetaraan kontekstual dalam keluarga telah mengalami perkembangan. Sebagaimana temuan Ivan Nye dalam Narwoko, bahwa peran gender bisa sama dan juga bisa berbeda, tergantung situasi dan kondisi, bahkan Ivan Nye membagi menjadi empat kemungkinan, yaitu: (1) segalanya terdapat pada suami; (2) suami memiliki peran yang melebihi peran istri; (3) suami dan istri memiliki peran yang sama; (4) peran istri melebihi peran suami dan segalanya terdapat pada istri.²¹⁴ Dengan demikian, konsep ini juga termasuk dalam konsep kesetaraan dalam kesempatan (*equality of opportunity*) yang mencakup konsep kesetaraan kontekstual. Sejalan dengan teori struktural fungsional Talcot Parsons, bahwa keluarga bagaikan hewan berdarah panas yang selalu menjaga temperatur tubuhnya sekalipun kondisi lingkungan berubah, sehingga akan menjadikan keluarga mampu beradaptasi dengan lingkungan guna menciptakan keseimbangan (*dynamic equilibrium*).²¹⁵ Sejalan dengan Megawangi, bahwa aspek fungsional dalam

²¹¹Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 40.

²¹²Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 45.

²¹³Siti Rohmah Nurhayati, *Pendidikan Adil Gender Dalam Keluarga*, Kulon Progo: Pandan Wangi Glagah, 2007, hal. 5.

²¹⁴J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007, hal. 301.

²¹⁵Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 66.

keluarga tidak mungkin dipisahkan dari aspek struktural, karena kedua aspek tersebut saling berkaitan dengan sistem yang lain, sehingga dapat saling berhubungan untuk dapat menjadi satu kesatuan yang kuat.²¹⁶

Konsep kesetaraan kontekstual ini juga tidak bebas dari kritikan para feminis. Mereka beranggapan bahwa keluarga merupakan cikal bakal munculnya ketimpangan sosial yang berujung pada ketidakadilan terhadap perempuan. Sebagaimana pernyataan Dahrendorf, bahwa sebuah peran yang dilembagakan dalam institusi keluarga dapat menyebabkan pola relasi yang tiranis, menekan, dan menindas.²¹⁷ Adapun solusi yang ditawarkan oleh para feminis dalam mencari solusi terhadap fakta-fakta di lapangan memang terkesan masih rawan terhadap timbulnya bias gender dan mengandung berbagai kelemahan, sehingga dapat menimbulkan masalah-masalah baru. Wajar jika masing-masing kelompok diatas masih saling mendebat.

Oleh karena itu diperlukan sebuah sistem yang selalu bekerja dan berfungsi menciptakan keseimbangan agar tercipta keharmonisan dalam keluarga, karena relasi gender dalam institusi keluarga merupakan bentuk pelestarian keharmonisan, bukan bentuk persaingan dan penindasan.²¹⁸ Senada dengan Helmawati, bahwa jika keluarga yang melakukan pendidikan dengan baik dan terencana maka akan menghasilkan keluarga yang baik, sehingga anak dapat tumbuh menjadi seorang yang kuat jasmani dan rohani serta berkembang kemampuan akalnya.²¹⁹ Adapun implementasinya menurut Megawangi harus dilakukan dengan cara distribusi teknik kepada setiap anggota keluarga, guna sosialisasi, internalisasi, dan pelestarian nilai-nilai dan berbagai perilaku yang memenuhi tuntutan norma yang berlaku.²²⁰

Konsep-konsep tersebut memiliki kelayakan untuk dipilih dan diadopsi oleh masyarakat yang menghendaknya, karena manusia adalah makhluk heterogen,²²¹ sehingga tidak bisa dipaksa untuk memilih cara yang sama. Yang penting perbedaan yang dibangun berdasarkan prinsip saling memahami perbedaan dan kebutuhan, sebagai isyarat adanya keseimbangan dalam pembagian peran antar anggota keluarga tersebut. Namun tidak berarti menempatkan segala sesuatu harus sama, karena setiap peran yang dilakukan tentu memiliki perbedaan, yang penting perbedaan peran tersebut tidak

²¹⁶Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 64.

²¹⁷CW. Mills, *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press, 1959, hal. 10.

²¹⁸J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007, hal. 52.

²¹⁹Helmawati, *Pendidikan Keluarga Teoretis dan Praktis...*, hal. 2.

²²⁰Ratna megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 87.

²²¹Terdiri dari berbagai unsur yang berbeda sifat atau berlainan jenis; beraneka ragam. Dalam <https://kbbi.web.id/heterogen.html>. Diakses 16 juni 2022.

melahirkan bias gender, tidak ada pelabelan negatif (*stereotip*), tidak terjadi kekerasan baik fisik, psikis, verbal, seksual, dan berbagai bentuk kekerasan lainnya. Bahkan akan saling menguntungkan semua pihak serta dapat mengatasi ketimpangan relasi gender dalam keluarga yang terdapat dalam masyarakat tersebut.

Menurut penulis, secara ilmiah, tiga konsep di atas memiliki kelayakan untuk diimplementasikan, karena tidak dapat dibantah bahwa pada kasus-kasus tertentu teori-teori tersebut dapat memberikan solusi, yang penting konsep-konsep tersebut harus diterapkan secara selektif, proporsional, dan professional. Maksud penulis, dalam implementasi teori-teori tersebut tidak disamaratakan, sehingga tidak menimbulkan berbagai permasalahan baru, karena tidak setiap permasalahan dapat diselesaikan dengan cara yang sama. Apalagi jika di antara solusi yang ditawarkan di atas terindikasi menabrak nilai-nilai kemanusiaan, maka permasalahan baru yang akan ditimbulkannya tentu akan semakin kompleks. Seperti pandangan Socrates yang membolehkan desakralisasi (kehancuran keluarga) atau melegalkan aborsi bahkan dengan cara *infanticide* (pembunuhan bayi) sekalipun, agar segala insting keibuan bisa dihilangkan dan kesetaraan gender dapat terwujud.²²²

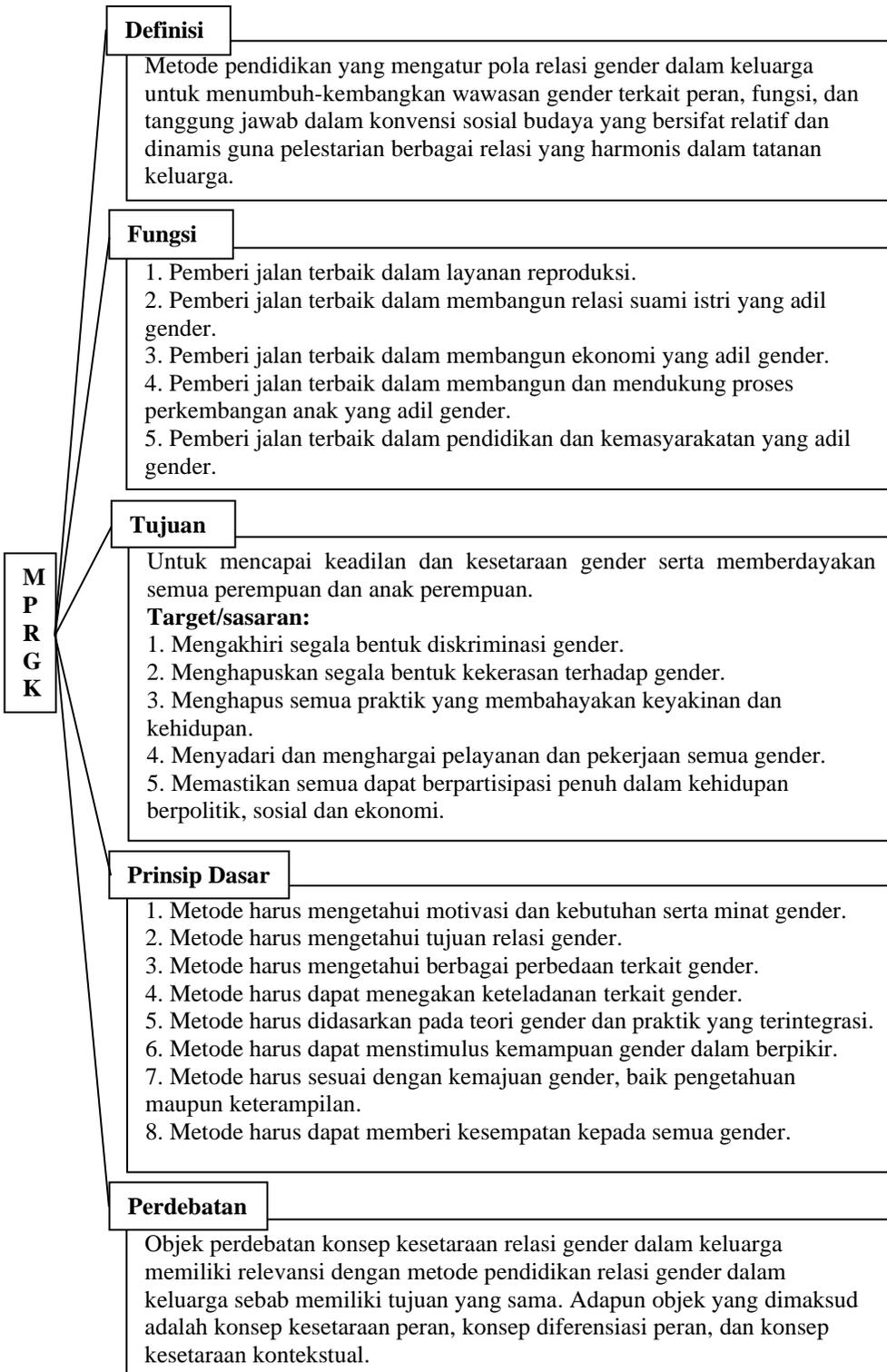
Oleh karena itu, setelah menelusuri solusi yang diberikan oleh para feminis dengan berbagai kelebihan dan kekurangan tersebut, penulis merasa perlu untuk mencari solusi yang lebih komprehensif dalam menjawab berbagai permasalahan seputar ketimpangan relasi gender dalam keluarga. Inilah urgensi dari metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yang digagas oleh penulis,²²³ sehingga diharapkan dapat memberikan solusi yang lebih komprehensif terhadap permasalahan-permasalahan yang terjadi seputar relasi gender dalam keluarga.

Dengan demikian, berbagai teori yang telah dipaparkan oleh penulis di atas, dapat disimpulkan beberapa teori terkait konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, fungsi dan tujuannya, serta prinsip dasar hingga perdebatannya. Sebagaimana digambarkan pada tabel berikut.

Tabel 2.1.
Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga (MPRGK)

²²²Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 119.

²²³Dalam KBBI istilah urgensi memiliki makna keharusan yang mendesak atau hal yang sangat penting. Lihat: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, *KBBI V (Kamus Besar Bahasa Indonesia)*, Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, 2016-2020, kbbi.kemdikbud.go.id, Diakses 4 Juni 2021. Istilah urgensi merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *urgent*. Lihat: John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia...*, hal. 624. Makna yang sama terdapat dalam bahasa arab yang disebut dengan *ahammiyah*. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia...*, hal. 1519.



BAB III

METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA NABI MUHAMMAD SAW

Bab ini menguraikan tentang konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW, baik dari sisi ontologi, epistemologi, maupun aksiologi.¹ Adapun dari sisi ontologi, bab ini menemukan keberadaan metode ini berdasarkan fakta-fakta yang tercatat dalam hadits-hadits nabawi dan sirah nabawiyah maupun sirah sahabat, bahwa metode ini benar-benar ada dalam keluarga Nabi Muhammad SAW. Dari sisi epistemologi, bab ini menganalisis tentang proses implementasi metode sesuai dengan fakta, bahwa proses implementasi metode ini benar-benar telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dalam keluarganya. Sedangkan dari sisi aksiologi, bab ini membahas tentang nilai-nilai dan manfaat dari metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, bahwa metode ini berada dalam ketinggian akhlak Nabi Muhammad SAW dan keluarganya, sehingga manfaatnya dapat diimplementasikan oleh seluruh anggota keluarga para sahabat, para tabi'in, dan siapa saja yang siap mengikuti jejak langkahnya

¹Ontologi adalah ilmu yang membahas tentang keberadaan sebuah objek sesuai dengan fakta, adapun epistemologi adalah ilmu yang membahas tentang proses pengetahuan tentang keberadaan suatu objek berdasarkan fakta, sedangkan aksiologi adalah ilmu yang membahas tentang nilai dan manfaat dari sebuah objek yang telah dianalisis. Lihat: Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016, hal. 48-49.

hingga akhir zaman. Adapun metode-metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW yang dimaksud adalah sebagaimana berikut.

A. Metode Pendidikan pada Aspek Karakter

1. Pelayanan

Pelayanan, merupakan salah satu cara untuk memenuhi kebutuhan relasi gender dalam meningkatkan kesejahteraan keluarga. Oleh karena itu, cara praktis ini dipilih oleh Nabi Muhammad SAW dalam mendidik keluarga karena memiliki dampak baik yang sangat besar terhadap relasi gender dalam keluarga. Demikian itu dilakukan bukan karena Rasulullah Muhammad SAW tidak memiliki pelayan, karena dalam kitab-kitab *sîrah* disebutkan, bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki banyak pembantu. Diantaranya adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Katsir dalam kitabnya *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki lebih dari sepuluh pembantu perempuan, dan ini belum termasuk pembantu laki-laki.²

Hal tersebut di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW melakukannya bukan karena unsur keterpaksaan, akan tetapi beliau SAW dengan sengaja melakukannya hingga menjadi kebiasaan dalam memberikan pelayanan secara langsung terhadap keluarganya. Bahkan pelayanan yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW tersebut sangat sarat dengan nilai-nilai pendidikan relasi gender dalam keluarga yang terlihat pada sikap beliau SAW yang tidak pernah membedakan antara tugas laki-laki dan tugas perempuan, sehingga tidak ada jenis pekerjaan yang identik dengan salah satu gender tertentu. Oleh karena itu, segala pekerjaan rumah tangga berjalan secara alami dan dinamis. Sebagaimana riwayat-riwayat hadits tentang kebiasaan Nabi Muhammad SAW dalam memberikan pelayanan terhadap keluarganya yang mengandung nilai-nilai pendidikan relasi gender tersebut. Salah satu diantaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari al-Aswad, bahwa Nabi Muhammad SAW disaat berada di rumah senantiasa memberikan pelayanan terhadap keluarganya. Sebagaimana hadits yang dinukil dari *al-Jâmi' al-Shahîh* berikut:

²Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, t.th., cet. V, hal. 315. Lihat juga: Abdussami' Anis, *Metode Rasulullah Mengatasi Problematika Rumah Tangga*, Terj. Muhammad Abidun Zuhri dari judul *asâlîb an-Nabawîyyah fî Mu'âlajât al-Musykilât az-Zaujîyyah*, Jakarta: Qisti Press, 2018, hal. 45.

حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَكَمُ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْنَعُ فِي بَيْتِهِ قَالَتْ كَانَ يَكُونُ فِي مِهْنَةٍ أَهْلِهِ (تَعْنِي خِدْمَةَ أَهْلِهِ) فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ.³

Adam mengabarkan kepada kami seraya berkata, Syu'bah mengabarkan kepada kami seraya berkata, al-Hakam mengabarkan kepada kami dari Ibrahim, dari al-Aswad ia berkata: Aku bertanya kepada Aisyah apa yang biasanya dilakukan oleh Nabi SAW ketika berada di rumah. Ia (Aisyah) menjawab, ia (Nabi SAW) senantiasa menyibukkan dirinya dengan melayani keperluan keluarganya, yakni membantu keluarganya. Namun jika waktu shalat tiba, dia segera pergi untuk melaksanakan shalat. (HR. al-Bukhari: 676).

Kata مهنة dalam hadits di atas menurut Ibnu Rajab dalam kitab syarahnya *Fath al-Bârî Li Ibnî Rajab*, dapat dibaca *mihnah* (*mîm kasrah*) atau *mahnah* (*mîm fathah*) yang berarti خدمة (*khidmah*), yakni “melayani”.⁴ Hal ini menunjukkan, bahwa Nabi Muhammad SAW ketika berada di rumah tidak segan-segan untuk berkhidmat, yaitu memberikan pelayanan terhadap keluarganya. Kebiasaan baik yang telah dilakukan oleh Rasulullah SAW tersebut, selain untuk membantu dan mendidik, serta memperkuat relasi antar gender dalam keluarga, juga dapat dikatakan sebagai bentuk tolong-menolong antara suami dan istri atau ayah dan ibu dalam membina biduk rumah tangga yang baik.⁵

Dengan demikian, Nabi Muhammad SAW dapat disebut sebagai pelopor dalam implementasi metode pendidikan relasi gender dalam

³Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh*, Kairo: Dar asy-Sya'b, 1407 H/1987 M, cet. I, juz I, hal. 172, no. Hadits: 676, bab *Man Kân fî Hâjati Ahlih fa Uqîmat ash-Shalâh fa Kharaj*. Hadits serupa juga terdapat pada: jilid VIII, hal. 17, no. Hadits: 6039, bab: *Kaif Yakun al-Rajul fî Ahlih*.

⁴Zainuddin Abu al-Faraj Abdurrahman Ibnu Syihab Ibnu Rajab, *Fath al-Bârî Li Ibnî Rajab*, Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 1422, cet. II, jilid IV, hal. 113.

⁵Terdapat hadits-hadits lain yang memberikan penjelasan tentang tolong-menolong dan bantu-membantu dalam keluarga Rasulullah Muhammad SAW. Bahkan tolong-menolong dan bantu-membantu tersebut tidak hanya terkait dengan pekerjaan rumah tangga saja, tetapi bahkan terkait dengan urusan-urusan akhirat. Sebagaimana hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud, Bukhari, dan Muslim. Lihat: Ahmad Ibn Hambal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal*, Kairo: Mu'assasah Qurthubah, 1421 H/2001 M, cet. I, juz 37, hal. 110, no. Hadits: 22437. Lihat juga: Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th., juz II, hal. 33, no. Hadits: 1308. Lihat juga: Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh...*, juz III, hal. 61, no. Hadits: 2024. Lihat juga: Abu al-Hasan Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qusyairi an-Nisburi, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar al-Jil, t.th., juz II, hal. 832, no. Hadits: 1174.

keluarga, karena telah memperlakukan gender secara etis disaat dunia sedang merendahkan martabat dan kehormatan perempuan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Jamal Badawi, “*family, society and ultimately the whole of mankind is treated by Islam on an ethical basis.*” Bahwa keluarga, masyarakat dan seluruh manusia diperlakukan oleh Islam secara etis, tanpa memandang status gender.⁶

Oleh karena itu, sangat logis jika metode dalam mendidik yang telah dipelopori oleh Nabi SAW tersebut diikuti dan diteladani. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Ahzab/33: 21, yakni *laqad kâna lakum fi rasûlillâhi uswatun hasanah*, bahwa telah ada pada diri Nabi suri teladan yang baik. Dari ayat ini dapat difahami, bahwa meniru dan mengikuti jejak langkah Nabi SAW dan sifat-sifatnya, merupakan bagian dari keimanan seorang hamba kepada Allah yang akan menjadikan kesudahan yang baik di dunia maupun di akhirat kelak. Menurut Ibnu Katsir, ayat ini merupakan dalil pokok yang menganjurkan kepada manusia agar dapat mencontoh dan meniru Nabi Muhammad SAW dalam setiap ucapan, perbuatan, dan sepak terjangnya, sehingga menjadikan manusia tidak merasa khawatir dan gelisah dalam menghadapi segala urusan.⁷

Keteladanan Nabi Muhammad SAW dalam melayani dan mendidik keluarganya secara praktis tersebut, banyak diikuti oleh para sahabatnya. Sehingga amat wajar, jika relasi yang terbangun dalam rumah tangga secara praktis itu telah menjadi sebuah kebiasaan dan budaya yang meluas di kalangan para sahabat. Bahkan tidak sedikit dari pekerjaan-pekerjaan rumah tangga, seperti berbelanja, memasak, dan sebagainya, yang sebelumnya diidentikkan dengan pekerjaan perempuan bahkan sudah banyak dilakukan oleh laki-laki. Sebagaimana yang terjadi pada sosok sahabat Nabi Muhammad SAW, seperti Umar bin Khattab RA sebagai *Amîrul Mu'minîn* yang tidak merasa canggung ketika memasak sendiri untuk keluarga miskin di masa kepemimpinannya.⁸ Hal ini menunjukkan bahwa Umar bin Khattab RA memiliki kemampuan dan kebiasaan dalam memasak, meskipun banyak yang siap menggantikannya dalam melayani keluarga miskin tersebut, namun kemampuan dan tanggung jawabnya tidak dapat tergantikan. Sejalan dengan

⁶Jamal Badawi. “The Status of Women in Islam.” *Journal al-Ittihad*, Vol. 8, No. 2, Sya’ban 1391/Sept 1971.

⁷Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur’ân al-Adzîm*, Riyadh: Dar at-Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1420 H/1999 M., cet. II, juz VI, hal. 391.

⁸Umar bin Khattab RA memasak sendiri untuk keluarga miskin yang sebelumnya didapatinya seorang ibu sedang memasak batu untuk mendiamkan anak-anaknya yang menangis karena kelaparan. Lihat: Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asad asy-Syaibani, *Fadhâil ash-Shahâbah*, Beirut: Mu’assasah ar-Risalah, 1403 H/1983 M., cet. I, hal. 54, no. Hadits: 382.

pandangan madzhab Syafi'i, Hambali dan sebagaimana Maliki, bahwa pekerjaan rumah tangga tersebut bukan hanya merupakan kewajiban istri saja, tetapi kewajiban keduanya.⁹ Wajar jika Nabi Muhammad SAW dan para sahabat sangat siap dan sigap dalam memberikan pelayanan kepada keluarga mereka masing-masing.

Selain pendapat dari beberapa madzhab diatas yang tampak kompak, terdapat juga pendapat yang sedikit berbeda, seperti pendapat Sulaiman al-Jamal yang mengemukakan dalam kitabnya *Hâsyîyah al-Jamâl*, bahwa pekerjaan rumah tangga, seperti mencuci, memasak dan sebagainya adalah menjadi tugas suami. Meskipun demikian, namun menurutnya akan menjadi lebih baik apabila seorang istri turut membantu suaminya dalam urusan rumah tangganya. Terlebih jika situasi dan kondisi menyebabkan seorang suami berhalangan, maka seorang istri lah yang mengambil alih pekerjaan-pekerjaan tersebut. Namun dalam hal ini, suami wajib menginformasikan kepada istri agar ia dapat melaksanakan tugas-tugas tersebut dengan penuh keikhlasan.¹⁰ Menurut hemat penulis, hal ini tampak sangat logis, karena jika tugas-tugas tersebut dipercayakan kepada seorang pembantu, maka yang akan membayar upah tersebut adalah suami.

Meskipun terdapat perbedaan pendapat diatas, namun alasan-alasan logis yang dikemukakan oleh para pakar di atas dapat difahami, bahwa perbedaan tersebut tidak ada yang menjustifikasi pekerjaan rumah tangga tersebut adalah mutlak kewajiban istri saja. Menurut penulis, disinilah letak sebuah relasi yang harus dibangun oleh semua gender untuk merelalisasikan tugas dan peran mereka dalam keluarga, agar kehidupan manusia dalam menjalani biduk rumah tangga dapat berlangsung dengan baik tanpa kehilangan sosok gender tertentu dalam keluarganya. Inilah hal-hal logis yang akan dapat memberikan dampak baik terhadap harmonisasi dan dinamisasi dalam kehidupan manusia. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu Maskawaih dalam kitabnya *Tahdzîb al-Akhlâq*, bahwa jika manusia membangun relasi secara harmonis dan logis, maka akan dapat melahirkan berbagai hal yang menguntungkan bagi kehidupan manusia.¹¹ Oleh karena

⁹Menurut madzhab Syafi'i, Hambali, dan Maliki, jika seorang suami berhalangan, sehingga tugas-tugas tersebut diambil alih oleh istri secara penuh, maka ia tidak perlu meminta atau mengambil upah dari pekerjaan itu, karena *khidmat* yang dilakukannya juga dalam rangka memenuhi hak-haknya. Bahkan madzhab Hanafi mengemukakan, bahwa seorang istri yang mengambil upah dari pekerjaan-pekerjaan tersebut merupakan bagian dari *risywah* (suap), karena hal itu termasuk bagian dari tanggung jawabnya. Lihat: Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyyah*, Kuwait: Dar as-Salasil, 1427 H., cet. II, juz XIX, hal. 43.

¹⁰Sulaiman bin Umar bin Manshur al-Jamal, *Hâsyîyah al-Jamâl 'ala Syarh Manhaj ath-Thullâb*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., juz XIX, hal. 349.

¹¹Ibnu Maskawaih, *Tahdzîb al-Akhlâq*, Beirut: Maktabah al-Hayat, 1980, hal. 32.

relasi yang harmonis sangat tergantung kepada realisasi dari nilai-nilai pendidikan, sehingga untuk mewujudkannya diperlukan berbagai cara agar dapat meraih keuntungan-keuntungan tersebut.

Oleh karena itu, betapa kuatnya relasi gender dalam keluarga jika masing-masing saling memberikan pelayanan, sehingga perumpamaan relasi mereka bagaikan sebuah bangunan yang saling menopang satu sama lain. Sebagaimana dalam sebuah hadits shahih yang diriwayatkan oleh an-Nasai dari Abu Musa RA, bahwa Nabi Muhammad SAW mengumpamakan relasi orang beriman yang satu dengan yang lainnya bagaikan sebuah bangunan, sebagian darinya mengikat sebagian yang lain.¹² Demikian juga dalam hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, bahwa Nabi Muhammad SAW juga mengumpamakan keakraban dan kasih sayangnya sama dengan satu tubuh, apabila salah satu anggotanya merasa sakit, maka sakitnya itu dapat menjalar ke seluruh bagian tubuh, sehingga semua merasa demam dan tidak dapat tidur. Bahkan Nabi Muhammad SAW memberikan perumpamaan tersebut sambil merangkumkan jari-jemari dari kedua telapak tangannya.¹³

Dengan demikian, jika perumpamaan sebuah bangunan dan satu batang tubuh dalam hadits-hadits tersebut dikaitkan dengan keluarga, maka mereka adalah suami dan istri serta anggota keluarga lainnya yang saling bantu-membantu dan saling tolong-menolong dalam memberikan pelayanan. Wajar, jika Allah berjanji akan memberikan kasih sayang-Nya kepada orang-orang yang memiliki sifat-sifat tersebut, yaitu orang-orang yang saling bantu membantu dan saling tolong menolong.¹⁴ Oleh karena itu, akan sangat ironi jika relasi suami dan istri atau ayah dan ibu dalam keluarga ingin dibangun dan dikuatkan, namun masing-masing tidak saling melayani.

2. Kemandirian

Kemandirian gender merupakan salah satu cara yang dapat dilakukan untuk merawat relasi gender dalam menghadapi segala situasi yang dapat terjadi dalam keluarga. Cara praktis Nabi Muhammad SAW dalam mendidik keluarga terkait kemandirian gender ini adalah dengan menyelesaikan urusan-urusan pribadinya sendiri. Hal ini merupakan bentuk kemandirian yang

¹²Ahmad bin Syu'aib Abu Abdi ar-Rahman an-Nasai, *al-Mujtaba min as-Sunan*, Halb: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah, 1406 H/1986 M, juz V, hal 79, no. Hadits: 2560, bab *Ajr al-Khâzin idzâ Tashaddaq bi idznih*.

¹³Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi an-Nisaburi, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar al-Jil wa Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th., juz VIII, hal. 20, no. Hadits: 6751, bab *Tarâhum al-Mu'minîn*.

¹⁴Orang-orang yang memiliki sifat tolong menolong dan bantu membantu termasuk diantara orang-orang yang akan diberi rahmat oleh Allah. Lihat: Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz IV, hal. 175.

terdapat pada diri Nabi Muhammad SAW, bahwa beliau SAW tidak pernah bergantung kepada siapapun dalam melakukan aktivitas pribadinya, bahkan terhadap pembantunya sekalipun selama urusan tersebut dapat dilakukan dan diselesaikannya sendiri. Kemandirian Nabi Muhammad SAW ini sejalan dengan teori yang dikemukakan oleh James, bahwa pribadi yang mandiri memiliki kemampuan untuk mengambil keputusan sendiri dalam melakukan aktivitas-aktivitasnya tanpa meminta bantuan kepada orang lain.¹⁵ Demikian juga dengan Zakiyah Darajat, ia mengemukakan, bahwa kemandirian dapat diartikan sebagai kemampuan seseorang dalam melakukan aktivitasnya sendiri tanpa memiliki ketergantungan kepada orang lain.¹⁶ Hal ini jika dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW, maka sangat relevan dengan kebiasaan Nabi Muhammad SAW yang senantiasa bersikap mandiri dalam segala hal ketika berada di rumah. Sebagaimana dijelaskan dalam Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal* berikut:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، قَالَ: أَحْبَبْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنَ الْوَلِيدِ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ: مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْنَعُ فِي بَيْتِهِ؟ قَالَتْ: مَا يَصْنَعُ أَحَدُكُمْ فِي بَيْتِهِ، يَخْصِفُ النَّعْلَ، وَيَرْفَعُ الثَّوْبَ، وَيَحْيِطُ.¹⁷

Ishaq berkata kepada kami: Abdullah bin Walid mengabarkan kepada kami, dari Sufyan, dari Hisyam, dari ayahnya ia berkata: Aku bertanya pada Aisyah: Apa yang dilakukan oleh Nabi SAW di rumahnya? Aisyah menjawab: ia melakukan apa saja yang biasa engkau lakukan di rumah. Ia memperbaiki sandal, menambal pakaian, dan menjahit. (HR. Ahmad: 24947).

Hadits di atas memberikan gambaran yang sangat jelas, bahwa Nabi Muhammad SAW sangat mandiri dan tidak bergantung kepada siapapun. Meskipun banyak orang yang siap untuk mengantikan tugas-tugasnya, namun Rasulullah SAW terbukti tetap menjaga dan mempertahankan kebiasaan baik tersebut. Walhasil, masing-masing dari anggota keluarga Nabi Muhammad SAW dapat melayani dirinya sendiri dalam hal-hal yang bersifat pribadi tanpa saling bergantung dengan yang lain. Hal itu tentu tidak terlepas dari unsur-unsur pedagogi yang tetap dirawat dan dijaga oleh Nabi Muhammad SAW dengan sebaik-baiknya, sehingga mampu membangun sebuah relasi yang baik pula dalam keluarganya. Dampak baik yang mampu diwujudkan dari

¹⁵M. James, *It's Never Too Late to Be Happy*, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, Inc, 2002, hal. 53.

¹⁶Zakiyah Darajat, *Perawatan Jiwa Anak*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982, hal. 13.

¹⁷Ahmad Ibnu Hambal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal*, Kairo: Mu'assasah Qurthubah, t.th., juz VI, hal. 121, no. Hadits: 24947, bab *Hadîts Sayyidah 'Aisyah Radhiallâhu 'Anhâ*. Hadits serupa juga terdapat pada: hal. 260, no. Hadits: 26282, bab *Hadîts Sayyidah 'Aisyah Radhiallâhu 'Anhâ*.

kemandirian Nabi Muhammad SAW yang telah tertanam dan tetap terjaga tersebut tentu tidak terlepas dari konsistensi Nabi Muhammad SAW dalam mengimplementasikannya. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibnu Rajab dalam kitab syarah *Fath al-Bârî Li Ibnî Rajab*, bahwa Nabi Muhammad SAW sangat mandiri, yaitu dengan senantiasa berupaya untuk melayani dirinya sendiri, seperti memerah susu, menyulam baju, dan memperbaiki sandalnya sendiri.¹⁸

Selain berbagai unsur pedagogi di atas, kemandirian yang telah melekat pada diri Nabi Muhammad SAW tersebut juga memiliki pengaruh baik lainnya dalam keluarga yang tidak hanya terbatas kepada keperluan-keperluan pribadi yang sifatnya ringan seperti yang telah dijelaskan di atas, namun kemandirian ini bahkan memiliki pengaruh besar terhadap sikap empati, tanggung jawab, dan ketegasan serta berbagai macam nilai positif lainnya. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Zakiyah Darajat, bahwa kemandirian memiliki dampak baik pada kemampuan seseorang untuk mengambil keputusan sendiri berdasarkan rasionalitas, empati, keyakinan, ketegasan, tanggung jawab, dan keterbukaan.¹⁹ Jika hal ini dikaitkan dengan relasi gender dalam sebuah keluarga, maka akan memiliki pengaruh besar terhadap kemandirian gender dalam keluarga. Sehingga pengaruh baik itu tidak hanya terjadi pada seorang suami atau istri/ayah atau ibu, namun pengaruh tersebut bahkan dapat terjadi pada diri anak. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ali dan Asrori, bahwa kemandirian orang tua merupakan salah satu dari bentuk pola asuh yang dapat mempengaruhi kemandirian anak.²⁰ Oleh karena itu, selain memiliki nilai-nilai pedagogi dalam membangun relasi gender, kemandirian gender yang telah direalisasikan oleh Nabi Muhammad SAW dalam keluarganya tersebut juga dapat dikatakan sebagai sebuah metode dalam mendidik.

Berbagai pandangan dari para ahli di atas memiliki relevansi dengan isyarat al-Qur'an, bahwa kemandirian yang dilakukan oleh seseorang akan mampu memberikan hasil dari apa yang telah diupayakan dan dilakukannya. Sebagaimana QS. an-Najm/53: 40, berikut:

وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٥٠﴾

Dan bahwasanya usaha itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya). (QS. an-Najm/53: 40).

Menurut ath-Thabari, ayat di atas memberikan pesan bahwa usaha seseorang kelak akan diperlihatkan untuk memperoleh balasan kebaikan

¹⁸Zainuddin Abu al-Faraj Abdurrahman Ibnu Syihab Ibnu Rajab, *Fath al-Bârî li Ibnî Rajab*, Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 1422, cet. II, juz IV, hal. 113.

¹⁹Zakiyah Darajat, *Perawatan Jiwa Anak*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982, hal. 13.

²⁰M. Ali dan M. Asrori, *Psikologi Remaja: Perkembangan Peserta Didik*, Jakarta: Bumi Aksara, 2014, hal. 15. Lihat juga: K. Sunarty. "Model Pola Asuh Orang Tua untuk meningkatkan Kemandirian Anak." *Disertasi*, Makasar: Pascasarjana UNM, 2014.

maupun keburukan dari setiap apa yang telah dilakukannya.²¹ Senada dengan Ibnu Katsir yang menyatakan, bahwa *amal* (perbuatan) dan usaha yang dilakukan seseorang akan memperoleh hasil dari usahanya tersebut, seperti keturunan yang baik, makanan yang baik, dan lain-lain.²² Hampir sama dengan Qurthubi yang mengemukakan, bahwa Allah akan memperlihatkan hasil dari usaha seseorang berdasarkan niatnya.²³

Demikian pula dengan balasan kebaikan keluarga dari kemandirian yang diimplementasikan oleh Nabi Muhammad SAW tersebut, juga sangat terkait dengan QS. an-Najm/53: 41, sebagaimana berikut:

ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ﴿٤١﴾

Kemudian akan diberi balasan kepadanya dengan balasan yang paling sempurna. (QS. an-Najm/53: 41).

Menurut Ibnu Katsir, ayat di atas menegaskan bahwa Allah akan memberitahukan kepada pelaku dari segala perbuatan yang telah dilakukannya, dan membalasnya dengan pembalasan yang sempurna. Jika baik, maka balasannya kebaikan, dan jika buruk, maka balasannya adalah keburukan.²⁴ Tidak berbeda dengan Rasyid Ridha yang mengemukakan, bahwa setiap jiwa akan dibalas sesuai dengan perbuatannya masing-masing.²⁵ Menurut asy-Syaukani, bahwa balasan dari setiap perbuatan akan ditampakkan pada hari kiamat kemudian diberikan balasan sesuai dengan apa yang ia perbuat.²⁶ Sejalan dengan Qurthubi yang mengatakan, bahwa Allah akan membalasnya dengan pembalasan yang adil di hari kiamat.²⁷

Dari beberapa pandangan para ahli tafsir diatas, tidak ada perbedaan mendasar terkait dengan balasan, karena perbedaan dari para pakar tersebut hanya terkait dengan waktu saja. Sehingga dapat difahami, bahwa balasan

²¹Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Hijr, 1422 H./2001 M., cet. I, juz XII, hal. 80.

²²Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz VII, hal. 465.

²³Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khajraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Alam al-Kutub, cet. IV, 1423 H/2003 M., juz XVII, hal. 115.

²⁴Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz VII, hal. 465.

²⁵Muhammad Rasyid bin Ali Ridha, *Tafsîr al-Mannâr*, Mesir: al-Haiah al-Mishriah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, VI, hal. 311.

²⁶Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr liasy-Syaukânî*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1414 H., juz VII, hal. 79.

²⁷Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khajraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Riyadh: Dar al-Alam al-Kutub, 1423 H/2003 M., juz XVII, hal. 115.

adalah sebuah keniscayaan. Sebagaimana keniscayaan yang diisyaratkan oleh QS. At-Taubah/9: 105, sebagai berikut:

وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ
الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾

Katakanlah, bekerjalah kamu sekalian, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu sekalian akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu sekalian kerjakan. (QS. At-Taubah/9: 105).

Ayat di atas menjelaskan, bahwa Allah memerintahkan seorang untuk bekerja dan berusaha, sehingga Dia akan memperlihatkan hasilnya. Menurut al-Baghwi dari penafsiran ayat tersebut, bahwa Allah akan menanamkan (*mahabbah*) rasa cinta pada hati orang-orang yang berbuat kebaikan.²⁸ Begitu juga dengan ath-Thabari, dalam kitab tafsirnya *Jâmi' al-Bayân*, ia mengemukakan, bahwa Allah akan memperlihatkan hasil jika seseorang berbuat sesuatu.²⁹ Sehingga jika dikaitkan dengan relasi suami istri yang telah diwujudkan oleh Aisyah RA diatas, maka dapat ditarik benang merah, bahwa Nabi Muhammad SAW memang telah banyak menanam kebaikan dalam urusan keluarga, sehingga tercipta relasi yang baik dalam keluarga Nabi Muhammad SAW tersebut.

Dari penafsiran-penafsiran di atas, semakin memberikan penguatan, bahwa kemandirian seseorang dalam keluarganya akan menghasilkan tingkat kemandirian pada anggota keluarga yang lainnya. Hal ini diperkuat dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Aisyah RA dalam kitab *Sunan Abî Dâwud*, bahwa sesuatu yang paling baik yang dimakan oleh seseorang adalah hasil dari jerih payah dan upayanya.³⁰ Demikian pula dengan anak, bahwa sesungguhnya kemandirian anak adalah hasil dari jerih payah dan upaya orang tuanya.³¹ Hadits tersebut semakin memberikan sebuah

²⁸Abu Muhammad al-Husain Ibnu Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl*, Riyadh: Dar Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', cet. IV, 1417 H/1997 M., juz IV, hal. 92.

²⁹Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz XI, hal. 668.

³⁰Abu Dawud Sulaiman bin al-Al-Asy'at as-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud...*, jilid III, hal. 312, no. Hadits: 3530, bab *Fî ar-Rajul ya'kul min mâl*. Lihat juga: Ibnu Majah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibni Mâjah*, Riyadh: Maktabah Abi al-Ma'athi, 1418 H/1998 M., cet. I, juz III, hal. 269, no. Hadits: 2137, bab *Kitab at-Tijârât*.

³¹Abu Dawud Sulaiman bin al-Al-Asy'at as-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud...*, juz III, hal. 312, No hadits: 3530, bab *Fî ar-Rajul ya'kul min mâl*. Lihat juga: Abu Abdillah Muhammad bin Yazid Ibnu Majah, *Sunan Ibni Maâjah...*, juz III, hal. 269, no. Hadits: 2137, bab *Kitâb at-Tijârât*.

keniscayaan terhadap hasil dari kemandirian yang dilakukan oleh seseorang, bahwa hasilnya tidak hanya dirasakan oleh pelakunya, namun bahkan hasil tersebut dapat dinikmati keberkahannya oleh orang-orang disekitarnya.

Dengan demikian, hasil dari kemandirian yang dilakukan seseorang dalam keluarganya, akan dapat menumbuhkan kemandirian pada anggota keluarga lainnya. Oleh karena itu, jika kemandirian tersebut dikaitkan dengan relasi dalam keluarga yang dibangun dari kemandirian gender, maka dapat difahami dari sisi pedagogi, bahwa kemandirian yang dibangun oleh seorang suami atau ayah, akan mampu melahirkan kemandirian keluarganya, baik terhadap anak maupun istrinya. Demikian juga sebaliknya, seorang istri atau ibu yang mengimplementasikan kemandiriannya, akan memberikan efek timbal balik yang positif dalam keluarganya, baik terhadap anak maupun suaminya. Sehingga akan terwujud sebuah kemandirian gender dalam keluarga, karena masing-masing tidak saling membebani dan tidak saling bergantung antara yang satu dengan yang lainnya, sebagaimana kemandirian yang telah terbangun dalam keluarga Nabi Muhammad SAW.

3. Tanggung Jawab

Tanggung jawab gender dalam keluarga merupakan sebuah amanah yang harus dijalankan secara bersama-sama agar dapat terjalin relasi gender yang kuat dan kokoh dalam keluarga. Adapun untuk melaksanakan tanggung jawab tersebut tentu diperlukan cara maupun tahapan-tahapannya agar tujuan tersebut dapat tercapai. Sebagaimana cara Nabi Muhammad SAW dalam memikul tanggung jawab keluarganya yang dapat ditinjau dari berbagai sisi. Namun dalam bagian ini, penulis akan memaparkan terkait cara Nabi Muhammad SAW dalam memberikan mahar dan nafkah kepada Khadijah RA. Adapun yang terkait dengan mahar saat Nabi SAW menikah dengan Khadijah RA, al-Mubarakfuri menjelaskan dalam kitab sirahnya *ar-Rahîq al-Makhtûm*, bahwa Nabi Muhammad SAW menyerahkan mahar sebanyak 20 ekor unta betina muda (*'isyârîn bakrah*).³² Hal ini juga diperkuat dengan riwayat Ibnu Hisyam yang dijelaskan dalam kitabnya *as-Sîrah an-Nabawîyah li Ibnî Hisyâm*, bahwa Nabi Muhammad SAW memberikan mahar kepada Khadijah RA berupa *'isyârîn bakrah*, yakni 20 ekor unta betina muda.³³

Sedangkan terkait dengan nafkah yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada keluarganya, maka hal itu dapat dilihat dari kedermawanan beliau SAW terhadap sesama. Sebagaimana hadits yang

³²Shafi ar-Rahman al-Mubarakfuri, *ar-Rahîq al-Makhtûm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1971., hal. 46.

³³Abd al-Malik bin Hisyam bi Ayub al-Khumairi, *as-Sîrah an-Nabawîyah li Ibnî Hisyâm*, Beirut: Dar al-Jil, 1411 H., cet. I, juz VI, hal. 57.

diriwayatkan oleh Abu Daud dalam kitab *Sunan Abi Dâwud* dari Luqaith bin Shabrah berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ فِي آخِرِينَ قَالُوا حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ لَقِيْطِ بْنِ صَبْرَةَ عَنْ أَبِيهِ لَقِيْطِ بْنِ صَبْرَةَ قَالَ كُنْتُ وَافِدَ بَنِي الْمُتَنَفِقِ... فَبَيْنَا نَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جُلُوسٌ إِذْ دَفَعَ الرَّاعِي غَنَمَهُ إِلَى الْمُرَاحِ وَمَعَهُ سَحْلَةٌ تَيَعَّرُ فَقَالَ: مَا وُلِدَتْ يَا فُلَانُ. قَالَ بَهْمَةً. قَالَ فَادْبَحْ لَنَا مَكَانَهَا شَاءَ. ثُمَّ قَالَ لَا تَحْسِبَنَّ وَمَ يَفُلُّنَ لَا تَحْسِبَنَّ أَنَّا مِنْ أَجْلِكَ ذَبَحْنَاهَا لَنَا غَنَمٌ مِائَةٌ لَا نُرِيدُ أَنْ نُزِيدَ فَإِذَا وُلِدَ الرَّاعِي بَهْمَةً ذَبَحْنَا مَكَانَهَا شَاءَ.³⁴

Qutaibah bin Sa'id telah mengabarkan kepada kami tentang seseorang, mereka berkata: Yahya bin Sulaim mengabarkan kepada kami tentang Isma'il bin Katsir dari Ashim bin Laqith bin Shabrah dari ayahnya, yaitu Laqith bin Shabrah ia berkata: Aku adalah utusan dari Bani Muntafiq... pada saat kami duduk bersama Rasulullah SAW, terlihat ada seorang pengembala yang mengiring kambing-kambingnya ke kandang dengan suara yang riuh. Rasulullah SAW bertanya: Apakah diantara kambing-kambing itu ada yang sudah beranak? Ia (pengembala) menjawab: Sudah, anak pertama. Maka (Rasulullah SAW) bersabda: Jika demikian sembelihlah untuk kami kambing lain sebagai ganti dari kambing yang baru lahir itu. Kemudian beliau SAW berkata (kepadaku): Jangan engkau mengira bahwa kami menyembelih kambing karena semata-mata keberadaanmu disini. Kami mempunyai seratus ekor kambing, namun kami tidak ingin kambing kami bertambah. Oleh karena itu, jika ada kambing yang terlahir, maka kami akan menyembelih kambing lain sebagai ganti dari kambing yang baru lahir itu. (HR. Abu Daud: 142).

Dari hadits di atas dapat difahami, bahwa jika Nabi Muhammad SAW sangat dermawan terhadap orang lain dengan selalu mempersiapkan dari ternak-ternaknya sebagai hidangan untuk orang lain, maka hal itu dapat menjadi bukti bahwa beliau SAW juga sangat dermawan kepada keluarganya. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibnu Hazm, bahwa Nabi Muhammad SAW senantiasa menyediakan untuk setiap istri 20 *wasaq* gandum dan 80 *wasaq* kurma (satu *wasaq* setara dengan 60 gantang) setiap tahunnya. Selain itu, setiap istri disediakan budak-budak perempuan maupun laki-laki dan juga budak-budak yang telah dimerdekakan.³⁵ Yang demikian itu merupakan bentuk tanggung jawab Nabi Muhammad SAW kepada keluarganya, sehingga tidak dikenal isu *double burden* (beban kerja ganda)

³⁴Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abi Dâwud...*, juz I, hal. 54, no. Hadits: 142.

³⁵Ibnu Hazm, *Jawâmi' as-Sîrah an-Nabawîyah*, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1986, hal. 34.

bagi istri Nabi Muhammad SAW, karena tanggung jawab beliau SAW telah mampu menjaga dan merawat hubungan baik dengan keluarga.

Adapun kemampuan Nabi Muhammad SAW yang digambarkan dalam riwayat diatas diperkuat dalam QS. adh-Dhuha/93: 8-10, sebagaimana berikut:

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ﴿٨﴾ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾

Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, kemudian Dia memberikan kecukupan. Oleh karena itu, terhadap anak yatim janganlah kamu berlaku sewenang-wenang. Dan terhadap orang yang minta-minta, janganlah kamu menghardiknyanya. (QS. adh-Dhuha/93: 8-10).

Menurut as-Sa'di dalam kitab tafsirnya, bahwa Allah mendapati Nabi Muhammad SAW dalam keadaan kekurangan, lalu Allah memberikannya kecukupan dan pertolongan.³⁶ Yang demikian itu dapat difahami, bahwa kecukupan yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW dalam ayat tersebut adalah karena beliau SAW selalu memberikan hak-hak anak yatim dan memberikan makan kepada orang-orang miskin. Sebagaimana yang dikemukakan oleh az-Zuhaili, bahwa QS. adh-Dhuha/93: 9-10 yang merupakan lanjutan dari ayat 8 diatas merupakan bentuk peringatan kepada Nabi Muhammad SAW agar memberikan hak-hak anak yatim sebagai pengingat bahwa beliau SAW dahulu juga pernah menjadi yatim, dan juga memberikan makan kepada orang-orang yang meminta-minta sebagai pengingat bahwa beliau SAW dahulu juga pernah miskin.³⁷

Berbagai kecukupan, pertolongan, dan petunjuk yang dilimpahkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW pada ayat-ayat diatas adalah karena beliau SAW sangat konsisten dalam memberikan hak-hak anak yatim dan memberikan makan kepada peminta-minta/orang-orang miskin. Hal ini dapat menjadi bukti, bahwa jika terhadap anak yatim dan orang-orang miskin saja Nabi Muhammad SAW sangat konsisten dalam memperhatikan dan memenuhi kebutuhan mereka, apalagi terhadap keluarga yang menjadi tanggung jawabnya secara penuh, sehingga Nabi Muhammad SAW senantiasa dilimpahkan keberkahan dalam melaksanakan tanggung jawabnya tersebut, sebagai bentuk kenikmatan yang telah dianugerahkan oleh Allah kepada hamba-Nya yang telah berusaha untuk melaksanakan tanggung jawab dalam keluarganya dengan sebaik-baiknya.

³⁶Abd ar-Rahman bin Nashir bin Abdilllah as-Sa'di, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H./2000 M., cet. I, juz I, hal. 928.

³⁷Wahbah bin Musthafa Az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr al-Ma'ashir, 1418 H., cet. II, juz 30, hal. 281.

B. Metode Pendidikan pada Aspek Pemikiran

1. Musyawarah

Musyawarah merupakan aspek keadilan gender dalam keluarga yang membutuhkan perhatian yang serius. Karena musyawarah merupakan sebuah cara dalam menyelesaikan permasalahan keluarga tanpa adanya pihak gender tertentu yang diunggulkan. Oleh karena itu, bermusyawarah merupakan bagian dari cara Nabi Muhammad SAW dalam menjalin kerja sama gender dalam keluarga. Hal ini dapat membantu dalam menyelesaikan berbagai problematika dan permasalahan yang terjadi dalam keluarga, karena keputusan yang diambil merupakan keputusan bersama dan bukan keputusan sepihak. Sehingga akan dapat memberikan kemudahan dalam melaksanakan dan mewujudkan hasil keputusan, sebab keduanya saling menghargai dan merasa dihargai. Walhasil masing-masing akan turut bertanggung jawab terhadap keputusan yang telah diputuskan tersebut. Seperti musyawarah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dengan sang istri Khadijah RA setelah mengalami suatu kejadian terkait dengan turunnya wahyu yang pertama. Sebagaimana riwayat al-Bukhari dalam *al-Jâmi' al-Shahîh*, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: ...فَرَجَعَ بِهَا تَرْجُفُ بَوَادِرُهُ، حَتَّى دَخَلَ عَلَيَّ حَدِيجَةَ، فَقَالَ: زَمَلُونِي زَمَلُونِي، فَرَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرُّوعُ، فَقَالَ: يَا حَدِيجَةُ، مَا لِي وَأَحْبَرَهَا الْحَبْرَ، وَقَالَ: قَدْ حَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ لَهُ: كَلَّا، أَبَشِرْ، فَوَاللَّهِ لَا يُحْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ، ثُمَّ انْطَلَمْتُ بِهِ حَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلٍ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ قُصَيٍّ...³⁸

Yahya bin Bukair memberitahu kami, ia berkata: al-Laits memberitahu kami, dari Uqail, dari Ibn Shihab, dari Urwah bin az-Zubair, dari Aisyah ummu al-mu'minîn, ia berkata: ...lalu ia (Nabi SAW) kembali dalam keadaan gemetar, ketika bertemu Khadijah, ia berkata: Selimuitlah aku, selimutilah aku, lalu ia (Khadijah RA) pun menyelimutinya hingga hilang rasa takutnya, ia bersabda: Wahai Khadijah, apa yang terjadi padaku?. Kemudian ia (Nabi SAW) menceritakan kisahnya kepadanya (Khadijah RA). Ia (Nabi SAW) berkata: Aku khawatir keburukan menimpaku. Khadijah RA berkata kepadanya: Sekali-kali tidak, bergembiralah, demi Allah, Allah tidak akan

³⁸Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Shahîh*..., juz I, hal. 3, no. Hadits: 3. Hadits yang serupa dapat dilihat pada: Abu Abdillah Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hambal Ibn Hilal Ibn Asad al-Syaibani, *Musnad Imâm Ahmad Ibni Hambal*..., juz IV, hal. 425, no. Hadits: 20048.

menghinakanmu selama-lamanya, karena engkau senantiasa menyambung shilaturrehman, berkata jujur, membantu orang yang tidak mampu, memuliakan tamu, dan membantu orang yang tertimpa musibah. Kemudian Khadijah mengajaknya (Nabi SAW) pergi ke Waraqah bin Naufal bin Asad bin Abd al-Uzzâ bin Qushai... (HR. al-Bukhari: 3).

Imam Nawawi dalam kitabnya *al-Minhâj* menjelaskan terkait kronologi dari peristiwa dalam hadits diatas. Bahwa yang menjadi penyebab terjadinya musyawarah antara Rasulullah Muhammad SAW dan Khadijah RA tersebut bermula dari kejadian turunnya wahyu pertama yang disampaikan oleh malaikat Jibril AS di gua hira. Ketika Rasulullah Muhammad SAW pulang ke rumah dengan tubuh yang terus bergetar. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Aisyah RA, ia berkata: *Faraja'a bihâ tarjufu bawâdiruh*.³⁹ Yakni Rasulullah Muhammad SAW pulang dalam keadaan bergetar. Setelah beliau (Rasulullah SAW) bertemu Khadijah RA, beliau SAW berkata: "Selimutilah aku, selimutilah aku." Lalu ia (Khadijah RA) pun menyelimutinya hingga rasa takut itu hilang, lalu beliau SAW bertanya: "Wahai Khadijah, apa yang terjadi pada diriku?" Hingga kemudian Rasulullah SAW bercerita kepada Khadijah RA dan berkata: "Aku khawatir akan terjadi keburukan yang menimpa diriku." Khadijah berkata: "Tidak, tenanglah, demi Allah, engkau tidak mungkin dihinakan selamanya." Menurut Imam Nawawi, kata-kata yang keluar dari lisan Khadijah RA yang sangat meyakinkan tersebut berdasarkan pengalaman hidup. Karena Rasulullah SAW memiliki kebiasaan sebagaimana yang dimaksud, yakni kebiasaan bershalaturrehman, berkata jujur, membantu orang lain yang lemah, memuliakan tamu, dan membantu orang yang ditimpa musibah. Setelah Khadijah RA meyakinkan Rasulullah SAW, kemudian keduanya bersepakat untuk mendatangi Waraqah bin Naufal bin Asad bin Abdil Uzza bin Qushai yang merupakan putra dari paman (saudara laki-laki dari ayah) Khadijah RA.⁴⁰

³⁹Kata *بَوَادِرُ* adalah daging yang berada di antara pundak dan leher, jika seseorang mengalami rasa takut biasanya daging itu akan terlihat bergetar. Lihat: Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Minhâj Syarah Shahîh Muslim Ibni al-Hajjâj*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabiy, 1392 H, cet. II, juz II, hal. 200. Lihat juga: Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Abu fadhl al-'Asqalani, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H., juz I, hal. 28.

⁴⁰Waraqah adalah seorang nashrani pada masa jahiliyah, ia mampu menulis Arab dan juga menulis Injil dengan bahasa Arab, ia juga seorang kakek yang sudah tua dan buta. Khadijah RA kemudian berkata kepada Waraqah: Wahai putra pamanku, dengarkan kabar dari putra saudaramu! Waraqah berkata kepada Nabi: Wahai putra saudaraku, apa yang telah kamu lihat? Lalu Rasulullah SAW menceritakan apa yang telah dilihatnya. Sehingga Waraqah memberikan jawaban: Ini adalah *An-Nâmûs* (pembawa berita rahasia, yaitu Jibril AS) sebagaimana yang diturunkan kepada Musa AS. Aduhai, andaikan saat itu aku masih muda dan masih hidup saat kaummu mengusirmu. Kemudian Rasulullah SAW bertanya:

Dari kronologi yang dijelaskan oleh Imam Nawawi diatas dapat difahami, bahwa Nabi Muhammad SAW tidak memendam masalahnya sendiri dan juga tidak mengambil tindakan sendiri, namun masalah-masalah tersebut dimusyawarahkan dengan sang istri. Hal ini menunjukkan, bahwa kedekatan relasi antara suami dan istri sangat tampak pada diri Nabi Muhammad SAW bersama keluarganya. Sehingga musyawarah-musyawarah yang dilakukan dapat memberikan hasil yang maksimal. Terlebih kata-kata Khadijah RA dalam hadits diatas telah mampu menghibur dan memberikan ketegaran pada diri Nabi Muhammad SAW, sehingga beliau SAW mampu untuk menceritakan segala apa yang telah terjadi pada dirinya dengan jelas dan lugas. Sehingga Waraqah bin Naufal, yaitu seorang konsultan/ahli yang telah disepakati/ditunjuk oleh Nabi Muhammad SAW dan Khadijah RA tersebut akan dapat dengan mudah untuk mencarikan solusinya.

Sejalan dengan An-Nawawi yang memberikan penjelasan dalam kitabnya *al-Minhâj*, bahwa dalam hadits diatas juga terdapat bukti yang kuat terkait kesempurnaan Khadijah RA dalam berargumentasi ketika bermusyawarah. Hal ini menunjukkan, bahwa Khadijah RA tampak memiliki pemikiran yang sangat maju, memiliki kejiwaan yang sangat kuat, hatinya sangat kokoh, dan memiliki pemahaman yang sangat baik.⁴¹ Pemikiran dan pemahaman Khadijah RA yang sangat kuat dan baik itu tentu tidak terlepas dari kebiasaannya dalam bermusyawarah, sehingga pemikirannya senantiasa tetap terasah dan menghasilkan ketajaman dalam berfikir.

Selain penjelasan yang telah dikemukakan oleh imam an-Nawawi diatas, Ibnu Hajar al-Asqalani juga menjelaskan dalam kitabnya *Fath al-Bârî*, bahwa dalam hadits tersebut mengandung berbagai macam pelajaran. Diantaranya adalah, kata-kata seorang istri yang sangat menghibur tersebut dapat meringankan beban masalah pada diri seorang suami. Oleh karena itu, siapapun yang menghadapi permasalahan agar dapat dimusyawarahkan dengan pasangannya. Karena menurutnya, selain akan mendapatkan solusi dari permasalahan yang ada, musyawarah juga akan menjadikan masing-masing pasangan merasakan sebagai sosok yang sangat dipercaya dan dihormati oleh pasangannya.⁴²

Apakah mereka kelak akan mengusirku? Waraqah berkata: Iya, karena tidak ada seorang pun yang datang membawa wahyu sebagaimana yang engkau bawa ini, kecuali akan dimusuhi. Seandainya saat engkau diusir aku masih hidup, niscaya aku akan menolongmu sekuat tenaga. Tidak lama kemudian Waraqah pun meninggal. Lihat: Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabiy, *Al-Minhâj Syarah Shahîh Muslim Ibni al-Hajjâj*, 1392 H, cet. II, juz I, hal. 287.

⁴¹Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Minhaâj Syarah Shahîh Muslim Ibni al-Hajjâj*..., juz II, hal. 377.

⁴²Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Abu fadhl al-‘Asqalani, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H., juz I, hal. 34.

Apa yang dijelaskan oleh Imam Nawawi dan Ibnu Hajar dalam kitab syarahnya diatas menunjukkan, bahwa Nabi Muhammad SAW mendapatkan hasil yang terbaik dari musyawarah yang dilakukan bersama Khadijah RA. Oleh karena itu, wajar jika musyawarah disebut sebagai aspek fundamental yang sangat kuat dalam tatanan keluarga, karena dapat memberikan ketenangan batin, lebih siap untuk menghadapi segala sesuatu yang akan terjadi, dan juga dapat menjadikan tatanan kehidupan rumah tangga lebih sehat. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad al-Baqir, bahwa musyawarah bukan hanya merupakan aspek fundamental dalam tatanan kenegaraan saja, namun juga merupakan aspek fundamental dalam tatanan keluarga. Sebab musyawarah yang dilakukan oleh suami istri dapat menjadikan rumah tangga yang dibina dan dirawat itu menjadi keluarga yang sehat.⁴³

Oleh karena itu, musyawarah dalam lingkup keluarga memiliki pengaruh besar dalam membangun relasi gender, bahkan memiliki pengaruh pula dalam membangun relasi pada kehidupan sosial kemasyarakatan. Karena masing-masing merasa dihargai dan dihormati, sehingga dapat menjadikan mereka merasa senang dan lega. Hal ini ditegaskan dalam QS. asy-Syura/42: 38, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

يُنْفِقُونَ ﴿٣٨﴾

Dan bagi orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka. (QS. asy-Syura/42: 38).

Menurut Ibnu Katsir, ayat di atas memberikan pesan kepada orang-orang beriman agar tidak memutuskan suatu urusan kecuali terlebih dahulu dimusyawarahkan, agar masing-masing dari setiap pasangan berkesempatan mengemukakan pendapatnya dengan sikap lemah lembut.⁴⁴ Hal ini menunjukkan bahwa kasih sayang Allah akan dilimpahkan kepada orang yang bersikap lemah lembut. Adapun salah satu dari sikap lemah lembut menurut ath-Thabari dalam kitab tafsirnya *Jâmi' al-Bayân* adalah musyawarah dalam segala urusan.⁴⁵ Sejalan dengan al-Baghwi yang

⁴³Muhammad Baqir, *Panduan Lengkap Mu'amalah Menurut al-Qur'an, as-Sunnah, dan pendapat para Ulama*, Jakarta: Penerbit Naura, 2016, hal. 225.

⁴⁴Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz VII, hal. 211.

⁴⁵Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz VI, hal. 186.

mengemukakan, bahwa musyawarah merupakan bentuk dari sikap hangat, kebaikan akhlak, dan penuh perhatian. Dan bukan sebaliknya, yakni bersikap dingin, buruk akhlak dan hanya sedikit perhatian.⁴⁶ Sejalan dengan az-Zuhaili yang mengemukakan dalam kitab tafsirnya, bahwa musyawarah-musyawah itu dapat dilaksanakan dalam urusan-urusan umum maupun khusus dengan tidak mementingkan dan memaksakan pendapat individu, sehingga musyawarah yang sudah lazim dilaksanakan itu dapat menyelesaikan berbagai macam permasalahan.⁴⁷

Dengan demikian, jika musyawarah ini dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka musyawarah tersebut cenderung dilakukan oleh suami istri atau dilakukan antara orang tua dengan anak-anaknya baik laki-laki maupun perempuan, sehingga akan dapat menghangatkan suasana rumah tangga, karena masing-masing tidak hanya mendapatkan solusi dari permasalahan yang ada, namun juga merasa dihargai dengan adanya musyawarah tersebut, sehingga relasi suami istri dalam keluarga tetap terjalin dengan saling menghormati dan saling percaya.

2. Dialog

Dialog merupakan cara yang dapat dilakukan oleh suami istri dalam menumbuhkan sikap responsif gender dalam keluarga untuk saling memahami dan menerima. Karena sebuah dialog memiliki dampak yang sangat baik dalam menjelaskan alasan-alasan dari setiap tindakan yang akan diambil, sehingga dapat memberikan dampak yang baik terhadap pemikiran dan kebijakan seseorang dalam mengambil sebuah keputusan. Sebagaimana keputusan yang telah diambil oleh Aisyah RA setelah berdialog bersama Rasulullah SAW. Hal ini sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Abu Ya'la dari Aisyah RA berikut:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ بْنِ شَقِيقِ بْنِ أَسْمَاءِ الْجُرْمِيِّ الْبَصْرِيِّ، حَدَّثَنَا سَلْمَةُ بْنُ الْفَضْلِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمَّهَا قَالَتْ: وَكَانَ مَتَاعِي فِيهِ حَفٌّ، وَكَانَ عَلَى جَمَلٍ نَاجٍ، وَكَانَ مَتَاعُ صَفِيَّةَ فِيهِ ثَقَلٌ، وَكَانَ عَلَى جَمَلٍ نَفَالٍ بَطِيءٍ

⁴⁶Abu Muhammad al-Husain Ibnu Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl...*, juz II, hal. 124.

⁴⁷Abd ar-Rahman bin Nashir bin Abdillâh as-Sa'di, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H./2000 M., cet. I, juz I, hal. 759.

يَتَبَطُّ بِالرُّكْبِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَوَّلُوا مَتَاعَ عَائِشَةَ عَلَى جَمَلٍ صَفِيَّةَ،
وَحَوَّلُوا مَتَاعَ صَفِيَّةَ عَلَى جَمَلٍ عَائِشَةَ حَتَّى يَمْضِيَ الرُّكْبُ.⁴⁸

Hasan bin Umar bin Syaqqîq bin Asmâ al-Jarmî al-Basharî memberitahu kami, Salamah bin al-Fadhl memberitahu kami, dari Muhammad bin Ishaq, dari Yahya bin Abbad bin Abdillah bin az-Zubair, dari ayahnya, dari Aisyah, ia berkata: adalah barang-barang bawaanku ringan dengan mengendarai unta yang sehat, sedangkan barang-barang bawaan Shafiyah berat sementara untanya berjalan lambat. Kemudian Rasulullah SAW bersabda: pindahkan barang-barang Aisyah ke unta Shafiyah dan pindahkan barang-barang Shafiyah ke unta Aisyah agar dapat melanjutkan perjalanan. (HR. Abu Ya'la: 4670).

Hadits di atas menjelaskan akan situasi yang sedang terjadi dalam sebuah perjalanan, yaitu bahwa unta yang dikendarai Shafiah RA tidak mampu berjalan karena sedang tidak sehat sementara barang bawaannya berat. Berbeda dengan keadaan unta yang dikendarai oleh Aisyah RA, yakni unta yang dikendarainya dalam keadaan sehat, sementara barang-barang bawaannya ringan. Melihat kondisi seperti itu, Nabi Muhammad SAW tidak serta merta menukar barang-barang tersebut meskipun mampu untuk melakukan hal itu. Namun Nabi Muhammad SAW mengedepankan dialog terlebih dahulu dengan Aisyah RA agar dapat saling memahami dan mengerti akan situasi yang sedang terjadi. Yang demikian itu juga agar tidak terjadi kesalah-fahaman. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Syaqqar, bahwa Aisyah RA tampak emosi pada awalnya, namun dialog telah menjadikan situasi menjadi kondusif.⁴⁹ Sehingga perjalanan dapat dilanjutkan kembali.

Oleh karena itu, dampak baik dari sebuah dialog telah terbukti dalam membangun dan mewujudkan relasi gender dalam keluarga. Hal ini dapat difahami dari dialog yang terdapat pada hadits diatas, bahwa dampak baik dari dialog yang terjadi pada keluarga Nabi Muhammad SAW tersebut merupakan anugerah yang sangat luar biasa, karena kecemburuan yang terjadi pada diri Aisyah RA terhadap Shafiyah RA bisa sirna oleh karena sebuah dialog. Bahkan Aisyah RA sendiri yang kemudian meriwayatkan kejadian tersebut. Hal ini menunjukkan, bahwa sebuah dialog dapat menyadarkan

⁴⁸Abu Ya'la Ahmad Ibnu Ali al-Maushili, *Musnad Abî Ya'la'*, Beirut: Dar al-Ma'mun li at-Turats, t.th., juz IV, hal. 352, no. Hadits: 4670. Hadits terkait dialog juga terdapat pada: Ahmad Ibn Hambal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal...*, juz IV, hal. 425, no. Hadits: 20048.

⁴⁹Syahatah Muhammad Syaqqar, *Ummuna Âisyah Habîbatun Nabî Shallallahu 'Alaihi Wasallam*, Iskandariah: Dar al-Khulafa' ar-Rasyidin wa Dar al-Fath al-Islami, t.th., hal. 80.

seseorang adalah sebuah keniscayaan, sehingga dapat mewujudkan relasi gender yang harmoni dalam keluarga.

Sejalan dengan dialog yang terdapat pada hadits diatas, al-Qur'an juga telah memberikan isyarat terkait dengan dialog, bahwa sebuah dialog telah mampu memberikan kesadaran sehingga dapat membangun sebuah relasi. Sebagaimana QS. al-Kahf/18: 34 berikut:

وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٣٤﴾

Dan dia memiliki kekayaan yang banyak, maka ia berkata kepada kawannya (yang beriman) ketika bercakap-cakap dengannya: Hartaku lebih banyak dari pada hartamu dan pengikut-pengikutku juga lebih kuat. (QS. al-Kahf/18: 34).

Dialog yang terjadi antara dua orang pada ayat di atas, menceritakan terkait seseorang yang mengatakan kepada kawannya (yang beriman), bahwa ia mempunyai kekayaan yang banyak,⁵⁰ sehingga dengan nada sombong dan perasaan bangga ia berkata: “Hartaku lebih banyak dibandingkan hartamu, dan para pengikutku juga lebih kuat.”⁵¹ Mendengar perkataan tersebut, kawannya (yang beriman) berkata: “Mengapa engkau menyekutukan Allah? Mengapa engkau tidak mengucapkan *mâsyâ Allâh lâ quwwata illâ billâh*? Boleh jadi apa yang Allah berikan kepadaku ini lebih baik dari pada kebunmu, karena boleh jadi kebunmu itu akan lenyap disambar petir.” Kemudian harta kekayaannya itu pun benar-benar dibinasakan.⁵²

Dari peristiwa tersebut, tampak kebaikan dialog yang telah mampu memberikan bukti yang sangat nyata, yaitu dapat menyadarkan seseorang yang dahulu ingkar terhadap Tuhannya, menjadi seorang yang bertaubat dan kembali kepada Tuhannya. Sebagaimana Qatadah menjelaskan, bahwa bukti orang tersebut menyesal dan kembali kepada Tuhannya adalah ditandai dengan aksi orang tersebut yang membolak-balik kedua tangannya sebagai

⁵⁰Kekayaan yang banyak dalam ayat tersebut disebut dengan kata *tsamar*, yang makna asalnya adalah buah-buahan. Lihat: Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimasyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz V, hal. 160.

⁵¹Maksudnya pembantu, pelayan dan anaknya lebih banyak dari pada anak kawannya (yang beriman). Qatadah mengatakan: Hal seperti itulah yang selalu diharapkan oleh orang-orang yang durhaka, yaitu memiliki harta yang banyak dan para pengikut yang kuat. Ia telah diperdayakan oleh hartanya ketika ia melihat kesuburan kebunnya disertai aliran sungai-sungai. Sehingga ia mengira bahwa kebun-kebunnya tersebut tidak akan rusak, tidak akan habis, dan tidak akan lenyap. Bahkan ia mengira, bahwa hari kiamat tidak akan terjadi. Dan jika terjadi, ia yakin bahwa ia disana akan mendapatkan bagian yang lebih baik dari apa yang ia miliki di dunia. Lihat: Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimasyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz V, hal. 157.

⁵²Maksudnya adalah harta benda atau kebun-kebun dari orang yang ingkar itu telah tertimpa bencana. Lihat: Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimasyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz V, hal. 160.

tanda penyesalannya, seraya berkata: “Aduhai, kiranya dahulu aku tidak mempersekutukan Tuhanku.”⁵³ Itulah tanda penyesalan yang akan dapat membawa seseorang kepada kesadarannya, meskipun kesadaran orang yang ingkar tersebut tidak langsung terjadi disaat dialog dilakukan, namun kehebatannya telah mampu merubah pemikiran seseorang yang telah ingkar kepada Tuhannya menjadi seorang yang mampu membangun relasi untuk mengabdikan kepada-Nya. Dialog pada ayat-ayat di atas jika dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka akan mampu memberikan kesadaran yang baik dalam interaksi antar anggota keluarga. Sebagaimana dalam keluarga Nabi Muhammad SAW diatas.

3. Mendengar

Mendengar, bukan suatu hal yang mudah untuk diterapkan, apalagi jika yang didengar itu hanya sekedar cerita. Namun mendengar, merupakan salah satu cara yang baik dan efektif dalam menjalin relasi dan keakraban, apalagi jika pihak yang mendengar dapat turut memikirkan dan membantu dalam mengatasi masalah yang sedang diceritakan. Hal ini jika diimplementasikan oleh pasangan suami istri dalam kehidupan rumah tangga, maka akan sangat membantu dalam membangun relasi gender untuk berkomunikasi secara efektif dalam keluarganya, sehingga dapat menghadirkan keakraban dan perasaan tenang serta nyaman, karena masing-masing merasa didengar dan diperhatikan.

Meskipun mendengar bukan perkara yang gampang, apalagi bagi pasangan suami istri yang merasa disibukkan oleh berbagai urusan. Namun tidak demikian dengan Nabi Muhammad SAW, meskipun kesibukan beliau SAW tidak dapat dikalahkan oleh kesibukan orang-orang di zaman ini, namun beliau SAW adalah sosok yang sangat bijak dan siap mendengar meskipun itu hanya sebatas cerita. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Imam ath-Thabrani dari Aisyah RA berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو حُصَيْنٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْقَاضِي، وَمُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَا: ثنا عُبَيْدُ
بنِ يَعْيشَ، ثنا يَحْيَى بنِ يَعْلَى، ثنا عَبْدُ الْكَرِيمِ أَبُو بَكْرٍ الشَّامِيُّ، عَنْ يُونُسَ بنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ

⁵³Qatadah mengatakan, bahwa orang yang ingkar itu menepuk-nepuk kedua tangannya sebagai pertanda atas kekecewaan dan penyesalannya atas harta bendanya yang telah musnah ditimpa bencana. Lihat: Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz V, hal. 160.

هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: كُنْتُ لَكَ كَأَبِي زَرْعٍ لِأُمِّ زَرْعٍ، إِلَّا أَنَّ أَبَا زَرْعٍ طَلَّقَ، وَأَنَا لَا أُطَلِّقُ.⁵⁴

Abu Husain Muhammad bin al-Husain al-Qâdhî memberitahu kami, dari Muhammad bin Utsman bin Abi Syaibah, keduanya berkata: 'Ubaid bin Ya'isy memberitahu kami, Yahyâ bin Ya'lâ memberitahu kami, Abd al-Karîm Abu Bakr asy-Syâmî memberitahu kami, dari Yunus bin Abi Ishaq, dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya, dari 'Aisyah RA, dari Nabi Shallallâhu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: Aku bagimu bagaikan Abu Zar'in dengan Ummu Zar'in, hanya saja Abu Zar'in menceraikan (istrinya), sedangkan aku tidak menceraikan(mu). (HR. Thabrani: 18793).

Dalam kitab *al-Mu'jam al-Kabîr li ath-Thabrânî*, Imam ath-Thabrani meriwayatkan dari Aisyah RA hadits yang lebih panjang terkait kronologi dari kejadian di atas, bahwa terdapat sebelas orang perempuan yang telah bersepakat dan berjanji akan menceritakan segala hal terkait suami mereka.⁵⁵

⁵⁴Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthair al-Khamy asy-Syami Abu al-Qasim ath-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabîr li ath-Thabrânî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971, juz XVII, hal. 12, no. Hadits: 18793.

⁵⁵Perempuan pertama mengatakan: Suamiku bagaikan daging unta kurus yang berada di atas puncak gunung tanpa dataran sedikitpun yang dapat didaki dan tidak ada yang sanggup mendakinya. Perempuan kedua mengatakan: Aku tidak akan menceritakan tentang suamiku karena aku khawatir tidak dapat berhenti untuk menceritakannya karena sangat panjang untuk diceritakan, sehingga aku khawatir akan membongkar rahasia dan aibnya. Perempuan ketiga menceritakan: Suamiku sangat tinggi tubuhnya, jika aku bicara, maka ia bisa menceraikanku, namun jika aku diam saja, dia akan membiarkan diriku terkatung-katung. Perempuan keempat bercerita seraya memuji: Suamiku bagaikan udara pegunungan di malam hari, tidak panas dan tidak dingin, dan juga tidak membosankan. Perempuan kelima juga memberikan pujian: Suamiku setiap kali pulang ke rumah langsung tidur pulas bagaikan macan, namun saat keluar rumah, ia sangat pemberani bagaikan singa, dan ia tidak pernah mempertanyakan hartanya (percaya pada istri). Perempuan keenam bercerita dengan perasaan bangga: Suamiku jika makan sangat lahap, jika ia minum tanpa ada yang tersisa, jika tidur ia berselimut dan tidak menyinggung aib tubuhku. Perempuan ketujuh bercerita seraya meratap sedih: Suamiku adalah seorang yang garang namun pendiam, semua kejelekan ada pada dirinya, ia bisa melukai, memukul, dan bahkan bisa melakukan keduanya. Perempuan kedelapan bercerita seraya memuji: Suamiku sangat wangi seperti Zarnab (sejenis daun) dan memiliki sifat yang terus terang padaku. Perempuan kesembilan juga bercerita seraya memuji: Suamiku rumahnya luas dan badannya tinggi, ia sangat dermawan sehingga banyak orang yang mendatangi rumahnya. Perempuan kesepuluh bercerita dengan bangga: Suamiku adalah orang kaya, tidak ada orang yang lebih kaya darinya, ia memiliki banyak unta sehingga sering berada di kandang dan sangat jarang keluar, jika untanya mendengar suara tongkat cambuk darinya, unta itu pasrah karena pasti akan disembelih sebagai jamuan. Perempuan kesebelas bercerita dengan bahasa kiasan: Suamiku adalah Abu Zar'in. Apa maksudnya? Ia (suamiku) memberiku banyak anting-anting, membuatku gemuk, dan selalu bangga. Sebelum menikah, aku hanyalah seorang penggembala domba, akan tetapi setelah menjadi istrinya, aku menjadi pemilik kuda dan

Pelajaran yang dapat dipetik dari hadits diatas bukan terkait dengan berbagai cerita dari para perempuan tersebut. Namun yang menjadi pelajaran yang sangat berharga adalah sikap Nabi Muhammad SAW yang sungguh sangat menakjubkan, dengan begitu banyak tugas dan tanggung jawab beratnya, namun masih sudi menyempatkan dirinya untuk duduk dan mendengarkan cerita sang istri hingga usai tanpa memotong ceritanya sedikitpun. Bahkan tanggapan beliau SAW juga sangat indah, “Aku bagimu bagai Abu Zar’in dengan Ummu Zar’in, hanya saja Abu Zar’in menceraikan istrinya, sedangkan aku tidak menceraikanmu.”⁵⁶

Demikianlah cara Nabi Muhammad SAW dalam merespon dan menjalin hubungan yang baik terhadap keluarganya dengan cara mendengar dengan seksama dan memberikan respon yang positif. Sehingga cara tersebut dapat menjadi salah satu metode yang baik dan efektif dalam menjalin keakraban dalam keluarga karena dapat menghadirkan perasaan tenang, sebab masing-masing merasa saling diperhatikan.

4. Bimbingan

Bimbingan merupakan sebuah cara dalam membantu kemampuan seseorang untuk melakukan pilihan dan mengambil keputusan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Arthur J. Jones (1970) yang dikutip oleh Willis, bahwa bimbingan adalah “*The help given by one person to another in making*

unta, dan aku juga memiliki ladang yang sangat luas. Setelah menikah dengannya, aku juga dapat berbicara sesuka hatiku tanpa ada yang menghinaku, aku juga dapat tidur nyenyak dan minum dengan puas. Adapun aku adalah Ummu Abi Zar’in. Apa maksudnya? Seorang perempuan yang memiliki banyak perabot dan rumah yang luas. Sedangkan putraku adalah Ibnu Abu Zar’in. Apa maksudnya? Ia memiliki tempat tidur dari pelepah kurma, dan jika makan, ia sudah merasa cukup hanya dengan tulang belikat kambing. Adapun putraku adalah bintu Abi Zar’in. Apa maksudnya? Ia adalah seorang putri yang sangat taat kepada ayah dan ibunya, bertubuh gemuk dan membuat tetangga iri dengannya. Sedangkan budakku adalah Jariyah Abi Zar’in. Apa maksudnya? Ia adalah seorang budak yang tidak pernah membocorkan rahasia pembicaraan kami, ia selalu menjaga makanan dengan baik, dan tidak membuang sampah sembarangan. Namun suatu hari, Abu Zar’in keluar tanpa berfikir panjang dan bertemu dengan seorang perempuan yang memiliki dua anak, kedua anak itu bermain-main di bawah dada sang ibu. Karena tergoda dengan perempuan tersebut, sehingga Abu Zar’in menceraikanku dan menikahi perempuan itu. Setelah itu, aku menikah dengan seorang bangsawan penunggang kuda serta pembawa tombak. Ia memberiku rezeki yang sangat berlimpah dan senantiasa menghidangkan padaku berbagai jenis makanan seraya berkata: Makanlah wahai Ummu Zar’in dan hadiahkan kepada keluargamu. Seandainya semua pemberiannya aku kumpulkan, maka hasilnya belum dapat menyamai perabotan milik Abu Zar’in yang terkecil sekalipun. Lihat: Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthair al-Khamy asy-Syami Abu al-Qasim ath-Thabrani, *al-Mu’jam al-Kabîr li ath-Thabrânî...*, juz XVII, hal. 10, no. Hadits: 18791.

⁵⁶Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthair al-Khamy asy-Syami Abu al-Qasim ath-Thabrani, *al-Mu’jam al-Kabîr li ath-Thabrânî...*, juz XVII, hal. 10, no. Hadits: 18791.

choices and adjustment and in solving problems.” Pengertian bimbingan ini lebih cenderung kepada cara dalam memberikan bimbingan yang terdiri dari dua orang (pembimbing dan yang dibimbing), pembimbing memberikan bantuan sehingga yang dibimbing dapat menyesuaikan diri, mampu membuat berbagai pilihan, dan dapat memecahkan berbagai masalah yang dihadapinya.⁵⁷ Sejalan dengan Prayitno dan Amti, bahwa bimbingan merupakan proses pemberian bantuan oleh orang yang ahli kepada seorang atau beberapa orang, yang sasarannya adalah anak-anak, remaja, dan dewasa, agar mereka dapat berperilaku mandiri dan mengembangkan kemampuan dirinya sendiri, dengan memanfaatkan kekuatan individu dan sarana agar dapat dikembangkan berdasarkan norma-norma yang berlaku.⁵⁸

Teori diatas jika dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka akan memberikan hasil yang lebih maksimal. Seperti cara membimbing yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW terhadap sang istri, yakni Ummu Salamah RA. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab musnadnya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا هَاشِمٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنِي شَهْرٌ، قَالَ: سَمِعْتُ أُمَّ سَلَمَةَ، تُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُكْثِرُ فِي دُعَائِهِ أَنْ يَقُولَ: اللَّهُمَّ مُقَلِّبِ الْقُلُوبِ، ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْ إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَتَقَلَّبُ؟ قَالَ: نَعَمْ، مَا مِنْ خَلْقٍ اللَّهُ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ بَشَرٍ إِلَّا أَنَّ قَلْبَهُ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ، فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَقَامَهُ، وَإِنْ شَاءَ أَرَاغَهُ، فَتَسْأَلُ اللَّهُ رَبَّنَا أَنْ لَا يُرِيغَ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا، وَنَسْأَلُهُ أَنْ يَهَبَ لَنَا مِنْ لَدُنْهُ رَحْمَةً، إِنَّهُ هُوَ الْوَهَّابُ. قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تُعَلِّمُنِي دَعْوَةَ أَدْعُو بِهَا لِنَفْسِي؟ قَالَ: بَلَى، قَوْلِي: اللَّهُمَّ رَبِّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ، اغْفِرْ لِي ذَنْبِي، وَأَذْهَبْ عَيْظَ قَلْبِي، وَأَجِرْنِي مِنْ مُضِلَّاتِ الْفِتَنِ مَا أَحْيَيْتَنَا.⁵⁹

Hasyim memberitahu kami, Abdul Hamid memberitahu kami, ia berkata: Syahr memberitahu aku seraya berkata: Aku mendengar Ummu Salamah menceritakan, bahwasanya Rasulullah SAW memperbanyak berdo'a seraya berkata: Ya Allah, Dzat yang Maha membolak-balikkan hati, tetapkanlah hatiku dalam agamamu. Ia (Ummu Salamah RA) berkata: Aku bertanya

⁵⁷Sofyan S. Willis, *Konseling individual, Teori dan Praktek*, Bandung: Alfabeta, 2009, hal. 11

⁵⁸Prayitno dan Erman Amti, *Dasar-dasar bimbingan dan konseling*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994, hal. 99.

⁵⁹Ahmad bin Hambal Abu Abdillah asy-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad Ibnu Hambal...*, juz VI, hal. 306, no. Hadits: 26618, bab *Hadîts Ummi Salâmah Zaujun Nabîy Shallallâhu 'alaihi wasallam*.

“Wahai Rasulullah, mungkinkah hati dapat berubah? Ia (Rasulullah SAW) menjawab: Iya, tidak ada makhluk Allah di antara anak cucu Adam, melainkan hatinya berada di antara dua genggamannya, jika Allah ‘azza wajalla menghendaki maka akan dikokohkannya, dan jika Dia menghendaki maka akan dipalingkannya, karena itu, kita memohon kepada Allah Tuhan kita agar tidak memalingkan hati-hati kita setelah kita diberi petunjuk, dan kita memohon kepadaNya agar Dia melimpahkan rahmatNya, sesungguhnya Dia benar-benar Maha Pemberi. Ia (Ummu Salamah RA) berkata “ya Rasulullah, apakah engkau tidak mengajariku sebuah do’a yang dapat aku panjatkan untuk diriku sendiri?” Beliau (Rasulullah SAW) berkata: Katakan “Ya Tuhan dari Muhammad sang Nabi, ampunilah dosaku, hilangkan amarah hatiku, dan peliharalah aku dari godaan-godaan yang menyesatkan selama kami hidup. (HR. Ahmad: 26618).

Dari hadits di atas dapat difahami, bahwa telah terjadi relasi yang sangat baik dalam keluarga Nabi Muhammad SAW di balik sebuah peristiwa. Berawal dari amarah yang terjadi pada diri sang istri, sebuah amarah yang bisa terjadi pada siapa saja dan kapan saja dalam menghadapi permasalahan rumah tangga. Hal ini sejalan dengan Ibnu Rajab al-Hambali yang menjelaskan, bahwa terdapat sebuah amarah dari ummul mukminin Ummu Salamah RA yang mengawali do’a dalam hadits diatas.⁶⁰ Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW memohon kepada Allah agar dikokohkan keimanannya, baik untuk diri maupun keluarganya. Sikap yang ditampilkan oleh Nabi Muhammad SAW tersebut telah memancing kesadaran sang istri untuk melakukan hal yang sama, yaitu dengan meminta untuk diajarkan sebuah do’a yang dapat dibacanya sendiri. Walhasil, cara Nabi Muhammad SAW dalam memberikan bimbingan yang sarat dengan nasihat dan pesan-pesan ruhiyah tersebut tidak hanya mampu menghilangkan sebuah amarah, namun bahkan menjadikan sang istri dapat tunduk dan bersimpuh dalam mendekati diri kepada Allah dalam do’a-do’anya.

Cara membimbing yang sarat dengan nasihat yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW tersebut juga memiliki relevansi dengan firman Allah dalam QS. An-Nisa/4: 34, sebagai berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطُتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ

⁶⁰Ibnu Rajab al-Hambali, *Jâmi’ al-‘Ulûm wa al-Hikam: Syarh Khamsîn Hadîtsan min Jawâmi’ al-Kalim*, Riyadh: Maktabah Ubaikan li an-Nasyr, t.th., hal. 109

نُشِرْهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا
عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka, maka wanita yang salehah, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka), adapun wanita-wanita 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 menyusahkan mereka, sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (QS. An-Nisa/4: 34).

Term *fa'idhûhunna* (maka nasihatilah mereka) pada ayat di atas, merupakan salah satu cara yang dikemukakan oleh para *mufassir* sebagai bentuk nasihat. Menurut Rasyid Ridho, term “maka nasihatilah mereka,” maksudnya adalah memberikan nasihat yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi psikis istri, baik itu nasihat yang berisi pesan untuk bertakwa kepada Allah, maupun pesan-pesan yang berisi peringatan akan balasan Allah bagi orang-orang yang berdosa.⁶¹ Yang demikian itu dapat difahami, bahwa memberikan bimbingan yang berupa nasihat kepada pasangan tidak dilakukan secara serampangan. Jika Rasyid Ridho mengkaitkan dengan situasi, maka seorang suami maupun istri dianjurkan untuk memilih situasi dan kondisi yang benar-benar kondusif, seperti tidak dilakukan didepan anggota keluarga apalagi dihadapan orang lain. Adapun terkait dengan kondisi psikis, maka seorang suami maupun istri dianjurkan untuk memastikan, bahwa cara yang digunakan untuk menasihati tersebut sudah tepat, sehingga tujuan dari nasehat tersebut dapat tercapai dan tidak menimbulkan konflik.

Demikian juga dengan Ibnu Katsir yang mengatakan, bahwa frasa “maka nasihatilah mereka” merupakan pesan-pesan nasihat yang berisi anjuran untuk bertakwa kepada Allah atau pesan untuk kembali kepada-Nya.⁶² Oleh karena itu, pesan-pesan nasihat tersebut dapat difahami, bahwa isi dari nasihat itu harus sesuai dengan standar ketakwaan terhadap Allah, yaitu melaksanakan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Hal ini menjadi keharusan dari isi nasihat tersebut agar nasihat-nasihat yang

⁶¹Muhammad Rasyid bin Ali Ridha, *Tafsîr al-Mannâr...*, juz V, hal. 72

⁶²Abu al-Fida Ismail Ibn Umar Ibn Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz X, hal 90.

disampaikan memiliki tujuan yang sangat jelas, sehingga dapat terhindar dari segala kepentingan yang mengarah kepada hawa nafsu.

Sejalan dengan al-Qurthubi yang mengatakan, bahwa frasa “maka nasihatilah mereka” adalah nasihat yang berisi pesan-pesan untuk mengingatkan seorang pasangan terhadap kewajiban-kewajibannya yang terdapat dalam kitabullah.⁶³ Sejalan dengan al-Andalusi dalam kitab tafsirnya terkait dengan nasihat pada ayat di atas, bahwa nasihat yang dimaksud adalah nasihat-nasihat yang dapat menggugah keimanan dan akal sehatnya.⁶⁴ Isi pesan-pesan yang bersandar kepada kitabullah maupun pesan-pesan yang dapat menggugah keimanannya tersebut dapat difahami, bahwa setiap pasangan diarahkan untuk mengkaji dan memahami kitabullah. Perintah ini tampak tidak hanya ditujukan kepada suami atau istri saja, namun ditujukan kepada keduanya, karena hal itu sangat berkaitan erat dengan kewajiban masing-masing. Tidak mungkin seseorang dapat melaksanakan tugas-tugasnya dengan baik jika ia tidak pernah mengerti dan memahami akan kewajiban-kewajibannya.

Oleh karena itu, bimbingan yang telah dicontohkan dalam keluarga Nabi Muhammad SAW diatas, dan diperkuat dengan penafsiran dari para ahli tafsir, akan dapat saling melengkapi dan menyempurnakan pemahaman bagi pasangan suami istri, sehingga bimbingan tersebut dapat dijadikan sebagai cara sekaligus referensi dalam membangun, menjaga, dan melestarikan relasi gender dalam keluarga.

C. Metode Pendidikan pada Aspek Estetika

1. Kebersihan Diri

Kebersihan diri merupakan cara dalam menjaga kenyamanan gender serta melindungi keluarga dari serangan berbagai penyakit. Oleh karena itu, kebersihan diri atau fisik tidak identik dengan status gender tertentu, namun telah menjadi bagian dari gaya hidup semua gender. Sehingga kebersihan diri merupakan salah satu hal yang dapat menjaga keseimbangan relasi gender dalam keluarga, karena masing-masing saling menjaga kebersihan tubuhnya, sehingga semuanya dapat merasakan manfaatnya pula. Apalagi kebersihan diri telah menjadi fitrah manusia sejak zaman dahulu, bahkan telah menjadi naluri para nabi untuk menjaganya agar senantiasa berada dalam kesempurnaan selalu.⁶⁵ Demikian juga dengan Nabi Muhammad SAW, sosok

⁶³Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakar Ibn Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz V, hal 171.

⁶⁴Muhammad bin Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Baḥr al-Muḥîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420, juz I, hal 462.

⁶⁵Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri bi Syarh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Jil, 1992, juz XIII, hal. 336.

teladan yang selalu memperhatikan kebersihan tubuhnya, sebagai cara praktis dalam mendidik dan membangun relasi dalam keluarganya. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh an-Nasai dari Aisyah RA berikut:

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: أَنْبَأَنَا وَكَيْعٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنْ طَلْقِ بْنِ حَبِيبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَشْرَةٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَعَسَلُ الْبَرَاجِمِ، وَإِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ، وَالسَّوَاكِ، وَالِاسْتِنْشَاقُ، وَنَتْفُ الْإِبْطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ قَالَ مُصْعَبٌ: وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ.⁶⁶

Ishaq bin Ibrahim memberitahu kami seraya berkata: kami diberitahu oleh sang guru ia berkata: Zakariya bin Abi Zaidah memberitahu kami, dari Mush'ab bin Syaibah, dari Thalq bin Hubaib, dari Abdullah bin al-Zubair, dari Aisyah, dari Rasulullah SAW: Terdapat sepuluh fithrah (kesucian), diantaranya adalah menggunting kumis, memotong kuku, mencuci sela-sela jari, memelihara jenggot, membersihkan gigi, isytinsyâq (menghirup air ke hidung), mencabut bulu ketiak, mencukur bulu kemaluan, dan beristinjak dengan air," kata Mus'ab, dan saya lupa yang kesepuluh, kemungkinan adalah berkumur. (HR. An-Nasai: 5040).

Dari hadits diatas dapat difahami, bahwa kebersihan diri yang dimaksud tidak hanya terkait dengan mandi saja, namun lebih dari itu, mulai dari yang tampak secara lahir, seperti memotong kuku dan membersihkan sela-sela jari, hingga yang tidak tampak, seperti mencabut bulu ketiak dan mencukur bulu kemaluan. Hal ini tentu tidak hanya bertujuan untuk membersihkan diri semata, namun juga memiliki tujuan kesehatan. Sehingga dapat menjadi kebiasaan baik dalam keluarga, sekaligus sebagai pencegahan terhadap berbagai macam penyakit yang bisa muncul. Karena mencegah penyakit dengan cara membiasakan hidup bersih lebih mudah dan murah dibandingkan mengobati. Salah satu cara untuk mencegahnya adalah dengan cara membiasakan hidup sehat, agar senantiasa dapat mewujudkan hidup sehat dan terhindar dari kebiasaan buruk yang dapat menyebabkan timbulnya berbagai penyakit.⁶⁷ Oleh karena itu, kebersihan diri yang dijelaskan pada hadits diatas, menjadi sangat identik dengan cara hidup sehat, karena telah

⁶⁶Abu Abd ar-Rahman Ahmad Ibnu Syu'aib Ibnu 'Aly al-Khurasan an-Nasai, *al-Mujtabâ min as-Sunan...*, juz VIII, hal. 126, no. Hadits: 5040. Hadits serupa terdapat pada: Abu Abd ar-Rahman Ahmad Ibnu Syu'aib Ibnu 'Aly al-Khurasan an-Nasai, *al-Mujtabâ min as-Sunan...*, juz VIII, hal. 181, no. Hadits: 5225.

⁶⁷Khairul Anam. "Pendidikan Prilaku Hidup Bersih dan Sehat dalam Perspektif Islam." *Jurnal Sagacious*, Vol. 3 No. 1 Juli-Desember 2016, hal. 67.

terbukti dapat memberikan dampak baik pada kesehatan dan menghindarkan seseorang dari berbagai macam penyakit.

Selain itu, kebersihan diri juga bernilai ibadah. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani dalam kitab Syarahnya, bahwa menjaga *fithrah* (kesucian) tersebut, selain membuat badan menjadi bersih, juga memiliki maslahat duniawi dan ukhrawi.⁶⁸ Nilai duniawi yang dimaksud oleh Ibnu Hajar tersebut dapat difahami, bahwa kebersihan diri memiliki dampak yang positif bagi setiap individu maupun masyarakat. Bahkan bisa menjadikan mereka hidup produktif dan bernilai ekonomis. Sebagaimana yang termaktub dalam Undang-undang Kesehatan Republik Indonesia No. 36 Tahun 2009, bahwa kesehatan adalah keadaan sehat secara fisik, mental, spritual dan sosial yang menjadikan setiap orang dapat hidup produktif, baik dari segi sosial maupun ekonomis.⁶⁹

Hadits diatas, jika dikaitkan dengan metode mendidik, maka sangat jelas nilai-nilai pendidikan yang ditampilkan oleh Nabi Muhammad SAW tersebut. Hal ini dapat difahami dari informasi tentang macam-macam *fithrah* (kesucian) yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada Aisyah RA, bahwa beliau SAW telah melaksanakan sepuluh *fithrah* (kesucian), maka secara tidak langsung terdapat pesan agar Aisyah RA juga melaksanakan *fithrah* (kesucian) tersebut. Adapun hadits diatas, jika dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka dapat difahami, bahwa Nabi Muhammad SAW tampak sedang membangun relasi tersebut. Hal ini terbukti dari sanad terakhir yang terdapat pada hadits tersebut adalah Aisyah RA, sehingga dapat difahami, bahwa orang pertama yang mendapatkan informasi dari Nabi Muhammad SAW tentang macam-macam *fithrah* (kesucian) adalah Aisyah RA. Oleh karena itu, macam-macam *fithrah* (kesucian) tersebut dapat diasumsikan tidak hanya dikhususkan bagi laki-laki saja, tetapi diperuntukkan bagi perempuan juga. Meskipun terdapat dua *fithrah* (kesucian) yang tampak khusus bagi laki-laki, yaitu mencukur kumis dan memelihara jenggot. Namun delapan *fithrah* (kesucian) yang lainnya sangat relevan bagi laki-laki dan perempuan.

Sejalan dengan penjelasan Ibnu Hajar al-Asqalani dalam kitabnya *Fath al-Bârî*, bahwa menjaga *fithrah* (kesucian), selain memiliki maslahat duniawi dan ukhrawi. Adapun nilai duniawinya adalah membuat badan menjadi bersih dan sehat, terjaga dari hadats besar dan kecil, juga termasuk berbuat baik terhadap pasangan hidup. Pernyataan ini sangat logis, karena menurutnya, seorang suami maupun istri telah menjauhkan diri dari berbagai

⁶⁸Ahmad bin Ali Ibnu Hajar Abu Fadhl al-Asqalani, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H., juz X, hal. 339.

⁶⁹JDIH BPK Republik Indonesia, *Undang-undang Kesehatan Republik Indonesia No. 36 Tahun 2009*, Jakarta: BPK RI, 2009.

hal yang tidak disukai oleh pasangannya, seperti bau yang tidak sedap, terkesan kumuh, dan lain-lain. Bahkan menurutnya lagi, menjaga kebersihan diri itu merupakan salah satu bagian yang terpenting dalam menjalin hubungan suami istri secara patut. Sebaliknya, meremehkan kebersihan diri termasuk dalam kategori menjalin hubungan suami istri secara tidak patut.⁷⁰ Demikian pula dengan Ibnu Katsir yang mengemukakan, bahwa cara-cara dalam menjaga kebersihan memiliki relevansi dengan cara yang dilakukan oleh seorang suami dalam mempergauli istrinya dan juga sebaliknya dengan cara yang patut pada semua perbuatan dan penampilan dalam batas yang sesuai dengan kemampuan seorang suami maupun istri, sebagaimana masing-masing juga menyukai hal tersebut dari pasangannya.⁷¹ Oleh karena itu, wajar jika seorang suami maupun istri diperintahkan untuk saling melakukan suatu hal yang semisal dengan apa yang telah dilakukan oleh pasangannya terhadapnya dan sebaliknya, seperti menjaga kebersihan diri yang tidak hanya memberikan efek kesehatan, tetapi juga dapat membangun relasi yang baik dalam keluarga sebagaimana keluarga Nabi Muhammad SAW.

Sedangkan nilai ukhrawi yang dimaksud dapat difahami, bahwa kebersihan diri sangat berpengaruh kepada sisi spritual seseorang, karena sangat berkaitan erat dengan diterima maupun ditolaknyanya sebuah amal ibadah yang akan mengantarkan mereka kepada kebahagiaan hidup di akhirat kelak. Apa yang dipaparkan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani diatas, sejalan dengan pandangan al-Qurthubi dalam menjelaskan tentang *thahârah* (kebersihan) yang menjadi syarat diterimanya shalat.⁷²

2. Penampilan

Berpenampilan rapih merupakan cara dalam memberikan respon positif gender dalam keluarga. Demikian pula dengan Nabi Muhammad SAW dalam mendidik keluarga terkait penampilan, bahwa beliau SAW senantiasa berusaha memberikan contoh yang terbaik dalam berpakaian, yaitu dengan mengenakan pakaian yang rapih dan indah. Hal ini sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh an-Nasai dari Abu al-Ahwash dari ayahnya, sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ أَمَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَوْبٍ دُونَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ

⁷⁰Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarh al-Bukhârî...*, juz XIII, hal. 335.

⁷¹Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz II, hal. 242.

⁷²Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khajraji Syamsudin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 1423 H/2003 M, juz VI, hal 85.

عليه وسلم: أَلَيْسَ مَالٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، مِنْ كُلِّ الْمَالِ، قَالَ: مِنْ أَيِّ الْمَالِ؟ قَالَ: قَدْ آتَانِي اللَّهُ مِنَ الْإِبِلِ، وَالْغَنَمِ، وَالْحَيْلِ، وَالرَّقِيقِ، قَالَ: فَإِذَا آتَاكَ اللَّهُ مَالًا، فَلْيُرِّ عَلَيْكَ أَثَرُ نِعْمَةِ اللَّهِ وَكَرَامَتِهِ.⁷³

Ahmad bin Sulaiman memberitahu kami, ia berkata: Abu Nu'aim memberitahu kami, ia berkata: Zuhair memberitahu kami, dari Abu Ishaq, dari Abu al-Ahwas, dari ayahnya, bahwasanya dia datang kepada Nabi SAW dengan pakaian lain, maka Nabi SAW bertanya kepadanya: Apakah kamu mempunyai harta? Dia menjawab: Ya, dari semua harta. Dia (Nabi SAW) bertanya lagi: Harta apa saja? Dia menjawab: Allah telah memberi saya unta, domba, kuda, dan budak. Bersabda (Nabi SAW): Jika Allah telah memberimu harta, maka tunjukkanlah tanda dari nikmat Allah dan kemuliaanNya itu. (HR. An-Nasa'i: 5224)

Hadits di atas menunjukkan, bahwa Nabi Muhammad SAW sangat perhatian dengan penampilan, sehingga memerintahkan kepada seorang sahabat untuk mengenakan pakaian yang layak, sebagai bukti bahwa berpenampilan indah dan rapih merupakan bentuk kesyukuran seseorang terhadap Allah yang telah melimpahkan anugerah kepadanya. Anjuran yang telah disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada sahabat tersebut menjadi bukti, bahwa Nabi Muhammad SAW juga sangat memperhatikan penampilan dan kerapihan dirinya dalam berpakaian, hal ini dapat dibuktikan dengan pakaian yang dimiliki oleh Nabi Muhammad SAW, sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Asma binti Abi Bakr RA, bahwa ia (Asma) mengeluarkan jubah Nabi Muhammad SAW yang pada kerahnya, pada dua tangannya, dan pada dua belahannya bersulam sutera.⁷⁴ Sejalan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Umar bin Khattab RA, bahwa Nabi Muhammad SAW melarang para sahabat memakai sutera kecuali selebar dua jari atau tiga atau empat.⁷⁵ Oleh karena itu, anjuran Nabi Muhammad SAW kepada para sahabat untuk memperhatikan penampilannya merupakan hal yang sangat logis, karena sangat tidak mungkin bagi Nabi Muhammad SAW memberikan peringatan kepada orang lain sedangkan dirinya sendiri terlupakan. Sebagaimana dijelaskan dalam hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Abu Wail, bahwa Nabi Muhammad SAW mengingatkan akan ancaman yang dapat ditimpakan

⁷³Abu Abd ar-Rahman Ahmad Ibnu Syu'aib Ibnu 'Aly al-Khurasan an-Nasai, *al-Mujtabâ min as-Sunan...*, juz VIII, hal. 181, no. Hadits: 5224.

⁷⁴Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abî Dâud...*, juz IV, hal. 87, no. Hadits: 4056.

⁷⁵Muslim Ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi an-Nisaburi, *Shahîh Muslim...*, juz II, hal. 141, no. Hadits: 5538.

kepada siapa saja yang menyeru kepada yang ma'ruf namun ia sendiri tidak melaksanakan seruan itu.⁷⁶

Penampilan seorang suami/ayah akan memiliki pengaruh besar terhadap kakuatan relasi dalam keluarga, sehingga akan menambah keharmonisan dalam kehidupan rumah tangga. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani, bahwa seorang suami yang berpakaian indah dan rapih, maka ia termasuk orang yang melaksanakan perintah Allah yang terkandung dalam al-Qur'an.⁷⁷ Hal ini jika dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka perintah tersebut tidak hanya diberlakukan kepada suami/ayah saja, namun juga diberlakukan kepada istri/ibu dan anggota keluarga lainnya. Karena relasi dalam keluarga akan mudah terjalin jika masing-masing saling memperhatikan penampilannya.

Perhatian terhadap penampilan yang ditekankan oleh Nabi Muhammad SAW merupakan anjuran yang sangat logis, karena Allah tidak hanya memberikan modal kepada manusia dengan bentuk tubuh dan rupa yang bagus saja, tetapi Allah juga telah menyediakan rezeki untuk mereka, sebagaimana QS. Ghafir/40: 64, berikut:

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ
وَرَزَقَكُم مِّنَ الظَّيْبَتِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٤﴾

Allah yang menjadikan bumi bagi kamu tempat menetap dan langit sebagai atap, dan membentuk kamu lalu membaguskan rupamu serta memberi kamu rezeki dengan sebahagian yang baik-baik, yang demikian itu adalah Allah Tuhanmu, Maha Agung Allah Tuhan semesta alam. (QS. Ghafir/40: 64).

Dar ayat di atas dapat difahami, bahwa frasa “*wa shawwarakum fa ahsana shuwarakum,*” yakni Allah yang membentuk manusia kemudian membaguskan rupanya. Jika Allah telah memperbagus bentuk tubuh dan rupanya, maka tugas manusia adalah merawat dan menjaganya penampilannya. Sejalan dengan Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya, bahwa Allah telah menciptakan manusia dalam bentuk yang terbaik dan menganugerahkan kepada mereka rupa yang terbaik pula dengan penampilan yang terindah.⁷⁸ Oleh karena itu, sangat wajar jika Nabi Muhammad SAW senantiasa memperhatikan dan menjaga penampilannya.

⁷⁶Ahmad bin Hambal Abu Abdillah asy-Syaibani, *Musnad Imâm Ahmad bin Hambal...*, juz V, hal. 205, no. Hadits: 21832, bab *Hadîts Usâmah bin Zaîd Hub Rasulillâh SAW*. Lihat juga: Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Shahîh...*, juz IV, hal. 147, no. Hadits: 3267, bab *Kitâb Bad' al-Wahyi*.

⁷⁷Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri bi Syarh al-Bukhârî...*, juz XIII, hal. 335.

⁷⁸Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz VII, hal. 156.

Demikian halnya dengan frasa “*wa razaqakum minat-thayyibât,*” bahwa Allah memberi rezeki kepada manusia dari sebagian yang baik-baik. Menurut Ath-Thabari, kalimat “*wa razaqakum minat-thayyibât,*” tersebut dapat dimaknai sebagai kebaikan dari rezeki yang dapat berupa makanan dan minuman.⁷⁹ Penjelasan yang lebih lengkap lagi dikemukakan oleh As-Sa’di, bahwa rezeki yang baik-baik itu meliputi segala macam hal, baik berupa pakaian, makanan atau minuman.⁸⁰ Lebih spesifik lagi pandangan yang dikemukakan oleh al-Baghwi, bahwa rezeki yang baik-baik itu adalah segala rezeki untuk manusia yang tidak sama dengan rezeki binatang melata.⁸¹

Dari berbagai pandangan para pakar tafsir diatas dapat difahami, bahwa pendapat-pendapat yang tampak berbeda tersebut sejatinya saling melengkapi dan menyempurnakan, bahwa rezeki yang diberikan oleh Allah kepada manusia tidak hanya berupa makanan dan minuman, tetapi juga pakaian. Hal ini sejalan dengan al-Baghwi yang membedakan antara rezeki manusia dengan binatang melata. Karena manusia memiliki kemampuan yang tidak dimiliki oleh binatang melata, seperti mengolah dan memproses dari kebaikan rezeki yang telah dianugerahkan oleh Allah agar semakin berkualitas dan layak untuk dinikmati dan dipergunakan oleh manusia. Oleh karena itu, sudah selayaknya bagi manusia untuk mengusahakan dan memperhatikan penampilan dirinya dengan pakaian yang layak dan indah dipandang, sebagaimana pesan Nabi Muhammad SAW yang terdapat pada riwayat hadits di atas.

Dengan demikian, kebaikan rupa dan kebaikan rezeki yang telah dianugerahkan oleh Allah kepada manusia tersebut dapat difahami, bahwa merawat diri dan mengenakan pakaian yang layak dipandang mata dengan memanfaatkan rezeki yang telah diberikan oleh Allah merupakan keniscayaan yang dapat dilakukan oleh manusia. Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani, bahwa maksud dari kebaikan rupa dan kebaikan rezeki tersebut adalah berpenampilan yang terindah dengan memanfaatkan kebaikan-kebaikan dari rezeki yang telah dianugerahkan oleh Allah kepada manusia.⁸² Sebab jika seseorang memperhatikan penampilannya, maka ia termasuk orang yang bersyukur kepada Tuhannya, sehingga akan tercipta sebuah muamalah yang baik antara dirinya dengan Tuhannya.

⁷⁹Abu Ja’far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân...*, juz XII, hal. 356.

⁸⁰Abd ar-Rahman bin an-Nashir bin Abdilllah as-Sa’di, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân...*, juz I, hal. 741.

⁸¹Abu Muhammad al-Husain Ibnu Mas’ud al-Baghwi, *Ma’âlim at-Tanzîl...*, juz VII, hal. 157.

⁸²Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarh al-Bukhârî...*, juz XIII, hal. 335.

Hal ini jika dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka akan dapat tercipta juga sebuah relasi yang baik antar anggota keluarga. Sebagaimana seorang istri yang merasa senang melihat suaminya rapih dalam penampilannya, sebagaimana seorang suami yang juga akan merasa senang jika istrinya melakukan hal yang sama. Demikaian juga dengan anak yang akan merasa senang jika orang tuanya tampak rapih dalam penampilannya, sebagaimana orang tua yang juga pasti akan senang jika anak-anaknya melakukan hal yang sama pula. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar dari kandungan ayat di atas, bahwa jika Allah telah memberikan rupa yang indah maka jangan mencemarnya dengan sesuatu yang buruk, karena menjaga keindahan merupakan bentuk penjagaan atas kehormatan dan penampilan dirinya.⁸³

D. Metode Pendidikan pada Aspek Seksual

1. Hubungan Suami Istri

Nabi Muhammad SAW adalah sosok hebat yang senantiasa menjaga segala hal yang dapat menjaga keharmonisan rumah tangga, salah satunya adalah dengan cara memperhatikan kebutuhan seksual. Sebagaimana sebuah hadits/atsar⁸⁴ yang diriwayatkan oleh Muslim dari Aisyah RA berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَقُولُ كَانَ يَكُونُ عَلَيَّ الصَّوْمُ مِنْ رَمَضَانَ، فَمَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقْضِيَهُ إِلَّا فِي شَعْبَانَ؛ الشُّعْلُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁸⁵

Ahmad bin Abdillah bin Yunus memberitahu kami, Zuhair memberitahu kami, Yahya bin Sa'id dari Abi Salamah memberitahu kami seraya berkata: Aku pernah mendengar Aisyah RA mengatakan: Aku dahulu terbiasa memiliki (hutang) puasa dari kewajiban puasa ramadhan, tetapi aku tidak dapat mengqadhanya kecuali di bulan sya'ban, karena kesibukanku dalam (melayani) Rasulullah SAW. (HR. Muslim: 1146).

⁸³Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarh al-Bukhârî...*, juz XIII, hal. 336.

⁸⁴*Atsar* menurut al-Faurani adalah apa yang diriwayatkan oleh sahabat Nabi SAW. Menurut para ulama Khurraan *atsar* adalah *hadits mauqûf*, yaitu segala apa yang disandarkan kepada para sahabat RA baik perkataan maupun perbuatan atau semisalnya. Lihat: Sirajuddin Umar bin Ali bin Ahmad al-Anshari, *al-Muqni' fâ Ulûm al-Hadâts*, Saudi: Dar al-Fawwaz li an-Nasyr, cet. I, 1413 H., jilid I, hal. 114.

⁸⁵Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi an-Nisaburi, *Shahîh Muslim...*, juz II, hal. 802, no. Hadits: 1146, bab *Qadhâ' Ramadhân fi Sya'ban*. Lihat juga: Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi an-Nisaburi, *Shahîh Muslim...*, juz II, hal. 802, no. Hadits: 1950.

Imam Nawawi menjelaskan terkait atsar di atas, bahwa nash atsar tersebut berkaitan erat dengan hubungan suami istri,⁸⁶ yakni Aisyah RA terbiasa melaksanakan puasa wajib yang terhutang dari bulan ramadhan yang disebabkan haidh dengan mengqadhanya di bulan sya'ban, hal ini dilakukannya sebagai bakti seorang istri pada suaminya dengan mempersiapkan dirinya jika Nabi Muhammad SAW menghendaknya. Bahkan menurut Imam Nawawi, kebiasaan tersebut tidak hanya dilakukan oleh Aisyah RA saja, namun juga dilakukan oleh setiap istri Nabi Muhammad SAW sebagai bentuk merawat adab-adab yang mulia.⁸⁷ Adapun terkait dengan waktu pelaksanaan qadha puasa tersebut yang dilakukan oleh Aisyah RA di bulan sya'ban adalah karena Nabi Muhammad SAW banyak melakukan puasa sunnah di bulan itu. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani dalam kitabnya *Fatḥh al-Bârî Syarḥ Shahîḥ al-Bukhârî*.⁸⁸

Kesiapan dan kesediaan istri Nabi Muhammad SAW, yakni Aisyah RA secara total tersebut tentu dikarenakan relasi yang telah terbangun kuat antara Nabi Muhammad SAW dengan sang istri. Wajar jika keluarga Nabi Muhammad SAW dilimpahkan kebaikan-kebaikan seperti itu, sebagai bentuk timbal balik dan balasan kebaikan dari apa yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW secara total untuk keluarganya. Sehingga jika dikaitkan dengan relasi yang telah diwujudkan oleh Aisyah RA diatas, maka dapat ditarik benang merah, bahwa Nabi Muhammad SAW telah menanam banyak kebaikan sehingga tercipta relasi yang baik dalam keluarga Nabi Muhammad SAW sehingga dapat mengantarkan keluarga pada kebahagiaan, sebagai bentuk balasan kebaikan yang terjadi. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. ar-Rahman/55: 60 berikut:

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿٦٠﴾

Tidak ada balasan kebaikan kecuali kebaikan juga. (QS. ar-Rahman/55: 60).

Menurut as-sa'di, maksud dari ayat di atas menjelaskan, bahwa tidak ada balasan bagi seseorang yang telah beribadah kepada Allah dengan baik dan memberikan manfaat bagi hamba-Nya yang lain, kecuali ia akan diberikan balasan berupa kebaikan juga dengan pahala yang melimpah, kemenangan besar, kenikmatan abadi, dan kehidupan yang sejahtera.⁸⁹ Sejalan dengan asy-Syaukani, bahwa tidak ada balasan bagi orang yang

⁸⁶Abu Zakaria Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Minhâj Syarah Shahîḥ Muslim bin al-Hajjâj...*, juz XIII, hal. 22.

⁸⁷Abu Zakaria Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Minhâj Syarah Shahîḥ Muslim bin al-Hajjâj...*, juz XIII, hal. 22.

⁸⁸Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Abu al-Fadhl al-Asqalani, *Fatḥh al-Bârî Syarḥ Shahîḥ al-Bukhârî...*, juz IV, hal. 214.

⁸⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H/2000 M., hal. 831.

melaksanakan syariat Islam dengan baik melainkan ia akan mendapatkan surga-Nya.⁹⁰

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Nabi Muhammad SAW mempunyai relasi yang sangat baik terhadap keluarga hingga masing-masing mampu untuk memberikan balasan yang baik dengan cara memahami dan mengerti akan kebutuhan seksual pasangan.

2. I'tizal

I'tizal merupakan cara Nabi Muhammad SAW dalam menjaga alat reproduksi suami maupun istri sebagai tindakan preventif dari bahaya berhubungan badan di masa haidh. Oleh karena itu, bercumbu yang tidak terkait dengan kemaluan istri adalah diperbolehkan, sebagaimana Nabi Muhammad SAW meminta kepada istrinya agar mengenakan kain kemudian beliau SAW mencumbunya. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Aisyah RA dalam kitab Shahihnya berikut: bahwa Nabi Muhammad SAW menyuruhnya untuk mengenakan kain, kemudian beliau mengaulinya sedangkan ia (Aisyah RA) dalam keadaan haidh.⁹¹

حَدَّثَنَا قَيْصَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنِي فَأَتَرُ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ.⁹²

⁹⁰Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdilllah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1404 H., juz V, hal. 175.

⁹¹Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh*, Kairo: Dar al-Sya'b, 1407 H/1987 M, cet. I, juz I, hal. 82, no. Hadits: 300. Riwayat serupa terdapat pada hadits Maimunah binti al-Haris al-Hilaliyah. Lihat: Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh*..., juz I, hal. 83, no. Hadits: 303. Demikian pula dengan salah satu riwayat dari Abu Daud dari Aisyah RA menjelaskan, bahwa salah seorang bibi dari Abdur Rahman ibnu Ziyad pernah menceritakan kepada Aisyah RA, bahwa salah seorang dari mereka mengalami haidh, akan tetapi dia dan suaminya hanya memiliki satu buah ranjang, sehingga Aisyah RA menceritakan: Pada suatu hari Rasulullah SAW masuk ke rumahku, kemudian beliau keluar ke musholla (tempat sholat yang ada di rumah Aisyah RA). Ternyata Nabi SAW merasa kedinginan, sehingga beliau berkata: Mendekatlah kepadaku! Aku menjawab: Aku sedang haidh. Nabi SAW bersabda: Bukalah kedua pahammu. Kemudian aku membuka kedua pahaku, lalu beliau SAW meletakkan pipi dan dadanya di atas kedua pahaku, dan aku mendekapnya hingga beliau SAW tertidur. (HR. Abu Daud: 270). Lihat: Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th., juz 1, hal. 110, no. Hadits: 270, bab *fi ar-Rajul yushîb minhâ*

⁹²Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh*, Kairo: Dar al-Sya'b, 1407 H/1987 M, cet. I, juz I, hal. 82, no. Hadits: 299. Riwayat serupa terdapat pada hadits Maimunah binti al-Haris al-Hilaliyah. Lihat: Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh*..., juz I, hal. 83, no. Hadits: 303. Demikian pula dengan salah satu riwayat dari Abu Daud dari Aisyah RA menjelaskan, bahwa salah seorang bibi dari Abdur Rahman ibnu Ziyad pernah menceritakan

Qabishah menceritakan kepada kami seraya berkata: Sufyan menceritakan kepada kami, dari manshur, dari Ibrahim, dari al-Aswad, dari Aisyah RA berkata: Bahwa Rasulullah SAW menyuruhku untuk mengenakan kain, kemudian beliau mengauliku sedangkan aku dalam keadaan haidh. (HR. Bukhari: 299).

Hal ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW tetap membangun relasi meskipun istri dalam keadaan haidh, namun relasi yang dibangun dalam hal ini tentu tidak terkait dengan hubungan intim (*jimâ'*), melainkan terkait dengan apa saja selain *jimâ'*. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW memerintahkan sang istri untuk mengenakan kain, dan terkadang Nabi Muhammad SAW sendiri yang menutupkannya dengan kain. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Ikrimah RA, bahwa Rasulullah Muhammad SAW jika menginginkan sesuatu dari istrinya yang sedang mengalami haidh, maka beliau SAW menutupi farjinya dengan kain.⁹³

Riwayat di atas menunjukkan, bahwa tidak ada relasi suami dan istri yang terhenti bahkan disaat seorang istri mengalami haidh sekalipun, kecuali *jimâ'* (bersetubuh). Meskipun demikian, namun terdapat hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud yang menjelaskan tentang menghindarnya Aisyah RA dari Rasulullah SAW dan juga sebaliknya. Bahwa jika Aisyah RA sedang haidh, maka ia turun dari kasur ke tikar, sehingga Nabi Muhammad SAW tidak mendekat, begitu juga Aisyah RA tidak mendekatinya hingga ia suci dari haidh. Hal ini dapat difahami sebagai tindakan prefentif dan kehati-hatian yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dalam kesempatan tertentu saja, karena hal itu tidak selalu dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW terhadap istri di setiap masa haidhnya. Bahkan Nabi Muhammad SAW sering berada dalam satu selimut dengan Aisyah RA padahal sang istri dalam keadaan haidh. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Imam Abu Daud dari Aisyah RA, bahwa Aisyah RA dan Nabi Muhammad SAW sering berada dalam satu selimut, sedangkan Aisyah RA dalam keadaan haidh yang deras. Maka jika tubuh Nabi Muhammad SAW terkena sesuatu (darah), beliau

kepada Aisyah RA, bahwa salah seorang dari mereka mengalami haidh, akan tetapi dia dan suaminya hanya memiliki satu buah ranjang, sehingga Aisyah RA menceritakan: Pada suatu hari Rasulullah SAW masuk ke rumahku, kemudian beliau keluar ke musholla (tempat sholat yang ada di rumah Aisyah RA). Ternyata Nabi SAW merasa kedinginan, sehingga beliau berkata: Mendekatlah kepadaku! Aku menjawab: Aku sedang haidh. Nabi SAW bersabda: Bukalah kedua pahamumu. Kemudian aku membuka kedua pahaku, lalu beliau SAW meletakkan pipi dan dadanya di atas kedua pahaku, dan aku mendekapnya hingga beliau SAW tertidur. (HR. Abu Daud: 270). Lihat: Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th., juz 1, hal. 110, no. Hadits: 270, bab *fi ar-Rajul yushîb minhâ*

⁹³Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abî Dâud...*, juz 1, hal. 111, no. Hadits: 272, bab *fi ar-Rajul yushîb minhâ*.

mencucinya tanpa melampaui bagian lainnya. Dan jika bajunya yang terkena, maka beliau mencuci bagian yang terkena tanpa melampaui bagian lainnya dan memakainya untuk sholat.⁹⁴ Dalam hadits ini, terdapat relasi yang luar biasa terkait cepatnya respon Nabi Muhammad SAW yang bahkan siap mencuci sendiri bagian kain yang terkena darah tanpa bergantung kepada sang istri.

Relasi yang tetap dibangun dan dijaga oleh Nabi Muhammad SAW terhadap sang istri di masa haidh, dapat disebut sebagai sebuah penghormatan yang diberikan kepada perempuan. Karena sikap Nabi Muhammad SAW ini tidak hanya terkait dengan ranjang, tetapi menyangkut hal-hal lainnya, seperti makan dan minum. Sebagaimana fakta yang terjadi dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah RA, bahwa dirinya pernah menggigit daging yang terdapat tulang padanya ketika dirinya sedang haidh, kemudian ia memberikannya kepada Nabi Muhammad SAW, maka Nabi Muhammad SAW meletakkan mulutnya di tempat bekas gigitannya, kemudian Aisyah RA minum dan memberikan kepada Nabi Muhammad SAW, kemudian beliau meletakkan mulutnya di tempat bekas Aisyah RA meletakkan mulutnya.⁹⁵ Yang demikian itu dapat difahami, bahwa menjalin relasi terkait dengan makan dan minum disaat sang istri sedang mengalami haidh, Nabi Muhammad SAW tidak membedakannya dengan disaat-saat bersih.

Cara-cara praktis yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dalam upaya membangun relasi antara suami dan istri di masa haidh tersebut, telah memberikan pelajaran yang sangat berharga, sehingga Aisyah RA pun juga mampu memberikan edukasi kepada ummat. Salah satu contoh diantaranya adalah dalam sebuah riwayat dari Abu Ja'far Ibnu Jarir yang mengatakan, bahwa Masruq memacu unta menuju rumah Aisyah RA, kemudian ia berkata: Semoga keselamatan senantiasa terlimpah kepada Nabi Muhammad SAW dan keluarganya. Maka, Aisyah RA berkata: Selamat datang, selamat datang. Kemudian setelah diizinkan, Masruq masuk dan bertanya: Sesungguhnya aku ingin bertanya kepadamu tentang suatu hal, namun aku malu menyampaikannya. Aisyah RA menjawab: Sesungguhnya aku adalah ibumu dan engkau adalah anakku. Kemudian Masruq berkata: Apa yang boleh dilakukan seorang suami terhadap istrinya yang sedang haidh? Aisyah RA menjawab: Segala sesuatu kecuali *jimâ'* (bersetubuh).⁹⁶

⁹⁴Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abi Dâud...*, juz II, hal. 217, no. Hadits: 2168, bab *fî Ityân al-Hâidh*.

⁹⁵Abd ar-Rahman bin Nashir bin Abdillah as-Sa'di, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H./2000 M., cet. I, juz I, hal. 149, no. Hadts: 281.

⁹⁶Abu al-Husain Ali bin Khalaf bin Abdil Malik Ibnu Baththal, *Syarh Shalâh al-Bukhârî li ibni Baththâl*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyid, 1423 H./2003 M., cet. II, juz I, hal. 417.

Relasi suami istri yang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW dalam berbagai riwayat hadits diatas, sangat berbeda dengan kebiasaan orang-orang Yahudi. Orang-orang Yahudi memiliki kebiasaan menjauhkan perempuan yang sedang haidh dari keluarga, hal ini dimungkinkan akan dapat melemahkan jalinan relasi, karena sikap menjauh yang dilakukan oleh seorang suami disaat sang istri sedang membutuhkan perhatiannya, telah menghilangkan kesempatan dalam membangun sebuah relasi antara suami dan istri. Bahkan kebiasaan orang-orang Yahudi menjauhi istri mereka di masa haidh juga terjadi disaat makan dan minum. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab Shahihnya, bahwa orang-orang yahudi apabila ada seorang istri yang mengalami haidh, mereka tidak makan bersama dan tidak menggaulinya, sehingga para sahabat bertanya kepada Nabi Muhammad SAW, kemudian Allah SWT menurunkan ayat: (Mereka bertanya kepadamu tentang haidh) sampai akhir ayat. Kemudian Rasulullah SAW bersabda: Lakukan apa saja kecuali *jimâ'* (bersetubuh).⁹⁷

Menurut penulis, suami istri diberikan kebebasan melakukan apa saja disaat istri mengalami haidh, kecuali *jimâ'* (bersetubuh). Oleh karena itu, kesempatan baik tersebut dapat memberikan respon positif terhadap relasi yang dibangun oleh suami dan istri, karena masing-masing masih dapat memberikan perhatian meskipun di masa haidh, sehingga terhindar dari pelanggaran terhadap aturan-aturan yang telah ditetapkan, dan dapat terwujud relasi suami istri yang baik dan aman, sebagaimana yang terjadi pada keluarga Nabi Muhammad SAW.

E. Metode Pendidikan pada Aspek Hiburan

1. Bepergian Bersama

Bepergian bersama merupakan salah satu cara dalam memperkuat relasi suami istri sehingga dapat memacu perasaan bahagia dalam keluarga. Oleh karena itu, sangat layak untuk dikemukakan, bahwa diantara cara Nabi Muhammad SAW dalam mendidik agar relasi gender dalam keluarga tetap harmonis adalah dengan bepergian bersama. Selain untuk menghilangkan kepenatan, juga sebagai hiburan serta dapat menjalin kedekatan dan keakraban. Sebagaimana sebuah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Anas bin Malik RA berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَقَّارِ بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنِي أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الزُّهْرِيُّ، عَنْ عَمْرٍو، مَوْلَى الْمُطَّلِبِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ

⁹⁷Abu al-Hasan Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qusyairi al-Nisburi, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar al-Jil, t.th., juz I, hal. 169, no. Hadits: 720.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: ... ثُمَّ خَرَجْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَوِّي لَهَا وَرَاءَهُ
بِعَبَاءَةٍ، ثُمَّ يَجْلِسُ عِنْدَ بَعِيرِهِ فَيَضَعُ رُكْبَتَهُ، وَتَضَعُ صَفِيَّةُ رِجْلَهَا عَلَى رُكْبَتِهِ حَتَّى تَرْتَكِبَ.⁹⁸

Abdul Ghaffar bin Daud memberitahu kami, Yaqub bin Abd al-Rahman memberitahu kami, Ahmad memberitahu kami, Ibnu Wahab memberitahu kami seraya berkata: Ya'qub bin Abd ar-Rahman az-Zuhri memberitahu aku, dari Amr maula al-Muthallib, dari Anas bin Malik RA, ia berkata: ...ketika kami keluar menuju Madinah. Aku melihat Nabi SAW menyediakan untuknya (istri Nabi SAW Shafiyah) tempat duduk yang empuk dari kain dibelakangnya. Kemudian ia (Nabi SAW) duduk di samping untanya sambil menegakkan lutut (untuk Shafiyah RA) dan kemudian Shafiyah naik dengan meletakkan kakinya di atas lututnya (Nabi SAW), sehingga ia dapat menaiki unta tersebut. (HR. al-Bukhari: 4211).

Hadits diatas dapat difahami,⁹⁹ bahwa Nabi Muhammad SAW dapat meluangkan waktu untuk bepergian bersama keluarganya ditengah-tengah kesibukannya yang sangat padat. Selain itu, Nabi Muhammad SAW juga sangat konsisten dalam memberikan pelayanan kepada keluarganya yang tidak hanya dilakukan di saat berada dirumah saja, tetapi Nabi Muhammad SAW juga memberikan pelayanan untuk keperluan keluarganya ketikan berada di luar (dalam sebuah perjalanan). Bahkan pelayanan itu dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW mulai dari mempersiapkan kendaraan, seperti kelayakan dan kelengkapan kendaraan dengan tempat duduk yang empuk dan nyaman, hingga kembalinya dari bepergian tersebut.

Hadits di atas juga memberikan kesan yang sangat mendalam, bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki sifat rendah hati dan sangat lembut kepada istrinya dengan mempersilakan lututnya sebagai tumpuan.¹⁰⁰ Hal ini dapat menjadi bukti, bahwa Nabi Muhammad SAW tidak pernah merasa direndahkan dalam memberikan pelayanan dan memuliakan keluarganya, terlebih untuk suatu hal yang sangat diperlukan, yakni keperluan Shafiah RA untuk menaiki kendaraan tersebut, karena ia tidak mampu melakukannya sendiri tanpa bertumpu pada lutut Nabi Muhammad SAW. Sehingga sikap Nabi Muhammad SAW tidak hanya dapat memuaskan keluarganya, namun

⁹⁸Muhammad Ibn Isma'il Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî...*, juz V, hal. 135, no. Hadits: 4211. Lihat juga: Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats al-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud...*, juz III, hal. 122, no. Hadits: 2997.

⁹⁹Bepergiannya Rasulullah SAW bersama sang istri Shafiah RA pada hadits diatas terjadi pasca pernikahan Rasulullah SAW dengan Shafiah RA. Lihat: Abu Muhammad Badruddin al-Aini al-Hanafi, *Umdah al-Qârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, 1427 H/2006 M., juz XVIII, hal. 192.

¹⁰⁰Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri bi Syarh al-Bukhârî...*, juz VII, hal. 480.

lebih dari pada itu, yaitu pelajaran yang dapat diimplementasikan oleh umat manusia dalam membangun relasi gender dalam keluarga.

Adapun pelajaran yang dapat dipetik dari bepergian bersama dengan keluarga tentu sangat banyak, seperti dapat menjalin kedekatan dan keakraban serta dapat menghilangkan kepenatan, bahkan dapat mentadabburi alam sekitar. Sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 259 berikut:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾

Ataukah (kamu tidak memperhatikan) orang yang melewati suatu negeri yang (temboknya) telah roboh menutupi atapnya, dia berkata: Bagaimana Allah menghidupkan kembali negeri ini setelah hancur? Maka Allah mematikan orang itu seratus tahun, kemudian menghidupkannya kembali, (Allah) bertanya: Berapakah lamanya kamu tinggal di sini? Ia menjawab: Saya tinggal di sini sehari atau setengah hari, (Allah) berfirman: Sebenarnya kamu telah tinggal di sini seratus tahun lamanya, lihatlah kepada makanan dan minumanmu yang belum lagi beubah, dan lihatlah kepada keledai kamu (yang telah menjadi tulang belulang), Kami akan menjadikan kamu tanda kekuasaan Kami bagi manusia, dan lihatlah kepada tulang belulang keledai itu, kemudian Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging. Maka tatkala telah nyata kepadanya (bagaimana Allah menghidupkan yang telah mati) iapun berkata: Saya yakin bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (QS. al-Baqarah/2: 259).

Dalam kalimat *kalladzî marra ‘alâ qaryah*, yang menceritakan tentang seorang yang melintasi suatu negeri yang telah porak poranda. Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari ‘Ashim, bahwa orang yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah Nabi Uzair AS yang melakukan perjalanan menuju suatu negeri, namun didapati negeri tersebut telah porak poranda, sehingga terbesit pertanyaan dalam dirinya sebagai bentuk tadabbur dari apa yang disaksikannya, kemudian ia pun mendapatkan jawabannya.¹⁰¹ Berbeda dengan Mujahid yang mengemukakan, bahwa orang yang dimaksud dalam

¹⁰¹Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur’ân al-Adzîm...*, jilid I, hal. 687.

ayat tersebut adalah seorang Nabi yang bernama Armiya.¹⁰² Sama dengan Shan'ani yang mengemukakan, bahwa orang yang dimaksud adalah Armiya.¹⁰³ Berbeda dengan dua pendapat diatas, Syaukani mengemukakan, bahwa orang yang dimaksud adalah seorang raja.¹⁰⁴ Sama halnya dengan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dengan penjelasan yang lebih detail, bahwa Bani Israil diserang sehingga banyak sekali yang ditawan dan dibawa ke Babil diantaranya adalah Nabi Uzair, kemudian sang raja memasuki wilayah yang telah porak poranda tersebut.¹⁰⁵

Meskipun terjadi perbedaan pendapat dari para ahli terkait subjek yang terdapat pada ayat di atas, namun mereka tidak berbeda pandangan terkait hasil dari tadabbur yang dilakukan oleh orang yang dimaksud, sebab hasil dari bepergian yang dilakukan oleh orang itu menunjukkan bahwa orang tersebut semakin meyakini kekuasaan dan kebesaran Tuhannya, sehingga tampak sekali keberkahan dari perjalanan yang didapat oleh orang tersebut. Terlebih jika perjalanan seperti itu dilakukan oleh seseorang bersama keluarganya, yakni suami dan istri, maka pelajaran dan pengalaman yang mereka dapatkan akan saling memperkuat satu sama lain, sehingga akan memberikan dampak positif antara keduanya, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW bersama keluarganya.

2. Bermain dan Berlomba

Bermain dan Berlomba merupakan salah satu cara dalam merawat relasi gender untuk menjaga kebugaran dan kekuatan otot serta mengontrol berat badan keluarga. Begitulah Nabi Muhammad SAW dalam merawat relasi suami istri, tidak hanya bersikap lemah lembut dan senantiasa mengembirakan, namun banyak cara yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW, seperti bersenda gurau atau sekedar bermain-main dan berlomba. Apalagi cara mendidik dengan bermain dan berlomba merupakan salah satu cara yang tepat dalam mengurangi stres. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Kelsey Sakamoto, bahwa *playing and racing can reduce*

¹⁰²Abu al-hajaj Mujahid Ibnu Jabir at-Tabi'i al-Makki al-Qurasyi al-Makhzumi, *Tafsîr Mujâhid*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah., 1410 H/1989 M., jilid I, hal. 30.

¹⁰³Abd ar-Razzaq ash-Shan'ani, *Tafsîr Abd ar-Razzâq ash-Shan'ânî*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., cet. I, juz I, hal. 357.

¹⁰⁴Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr: al-Jâmi' Baina Fannai ad-Dirâyah wa ar-Riwâyah min 'Ilm at-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1428 H/2007 M., hal. 377.

¹⁰⁵Fakhruddin ar-Razi, *Maîfâtih al-Ghaîb*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, t.th., juz VII, hal. 28.

stress.¹⁰⁶ Jika demikian, maka sungguh sangat luar biasa apa yang telah diimplementasikan oleh Nabi Muhammad SAW dalam keluarganya, hingga Nabi Muhammad SAW pernah berlomba lari bersama Ummul Mukminin Aisyah RA, terkadang Nabi Muhammad SAW menang atas Aisyah RA, dan terkadang Aisyah RA yang menang atas Nabi Muhammad SAW. Sebagaimana sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dari Aisyah RA tentang perlombaan yang dilakukannya bersama Nabi Muhammad SAW, sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَعِيدٍ، بِهَمْدَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْأَسَدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: سَابَقَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَبَقْتُهُ، فَلَبِثْنَا حَتَّى إِذَا أَزْهَقَنِي اللَّحْمُ سَابَقَنِي فَسَبَقَنِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذِهِ بَيْتِكَ.¹⁰⁷

Ali bin Ahmad bin Sa'id memberitahu kami seraya berkata: Muhammad bin 'Ubaid bin Abdul Malik al-Asadi, ia berkata: Sufyan bin 'Uyainah memberitahu kami, dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya, dari Aisyah, ia berkata: Nabi SAW berlomba (lari) denganku dan aku dapat mengalahkannya, hingga ketika aku mulai gemuk, ia (Nabi SAW) berlomba (lari) denganku lagi dan aku dapat dikalahkannya. Lalu Nabi SAW berkata: (kemenangan) ini sebagai balasan untuk yang sebelumnya. (HR. Ibnu Hibban: 4691).

Dari hadits diatas dapat difahami, bahwa bermain dan berlomba itu bukan merupakan kegiatan yang asing bagi keluarga Nabi Muhammad SAW, karena sudah menjadi kebiasaan Nabi Muhammad SAW berlaku baik terhadap keluarga dalam segala hal, termasuk bermain dan berlomba. Selain dapat menyegarkan jiwa, membangkitkan semangat, dan menjauhkan diri dari kejenuhan dan kemalasan. Permainan dan perlombaan tersebut juga sekaligus dapat menjalin relasi yang baik dalam keluarga, karena masing-masing telah meluangkan waktu, tenaga, dan pikiran sebagai bentuk kebaikan yang dipersembahkan untuk keluarganya.

Terlebih relasi yang telah dibangun oleh Nabi Muhammad SAW dalam keluarga tersebut diiringi dengan cara yang unik, yaitu bermain dan berlomba, sebuah cara yang mampu memberikan berbagai nilai positif. Diantaranya adalah kata berlomba (lari) pada hadits diatas yang sangat identik dengan berolahraga, sehingga cara yang diimplementasikan oleh Nabi

¹⁰⁶Kelsey Sakamoto. "8 Ways Racing Games Give You A powerful Brain Boost," dalam <https://www.carthrottle.com/post/8-ways-racing-games-give-you-powerful-brain-boost/> Diakses pada 21 Mei 2022.

¹⁰⁷Muhammad Ibn Hibban Abu Hatim al-Busthi, *Shahîh Ibnî Hîbbân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1414 H/1993 M, cet. II, juz X, hal. 545, no. Hadits: 4691.

Muhammad SAW tersebut dapat memberikan efek sehat dan bugar pada unsur jasmani. Hadits diatas juga memiliki nilai humor yang mengandung canda dan tawa. Sebagaimana ungkapan yang dikemukakan oleh Nabi Muhammad SAW pada kalimat “kemenangan ini sebagai balasan untuk yang sebelumnya.” Maka dapat diasumsikan, bahwa ungkapan yang keluar dari lisan Nabi Muhammad SAW tersebut merupakan candaan dan gurauan.

Dalam riwayat lain, Abu Daud mengatakan, bahwa Aisyah RA menceritakan tentang kedatangan Nabi Muhammad SAW dari medan Khaibar atau Tabuk, sementara di rak Aisyah RA ada kain penutup. Tiba-tiba angin bertiup hingga menyibak kain penutup tersebut, maka terlihatlah boneka-boneka mainan Aisyah RA. Nabi SAW bertanya: Wahai Aisyah, apakah ini? Aisyah menjawab: Ini adalah boneka-boneka mainanku. Sementara itu Nabi SAW melihat di antara boneka-boneka tersebut terdapat boneka menyerupai kuda sembrani (kuda bersayap) yang terbuat dari tanah liat yang telah dikeringkan. Maka Nabi Muhammad SAW bertanya: Apa yang aku lihat di tengah-tengah boneka-boneka itu? Aisyah RA menjawab: Kuda. Nabi SAW bertanya: Lalu apa yang ada di punggungnya? Aisyah RA menjawab: Dua sayap. Nabi SAW bersabda: Kuda mempuyai dua sayap? Aisyah RA berkata: Apakah engkau belum mendengar bahwa Nabi Sulaiman AS pernah memiliki kuda yang bersayap?¹⁰⁸ Aisyah RA melanjutkan kisahnya, bahwa setelah Nabi SAW mendengar jawaban itu, Nabi SAW tertawa hingga gigi serinya terlihat.¹⁰⁹

Demikian itulah Nabi Muhammad SAW, sosok teladan yang senantiasa berlaku baik terhadap keluarganya. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Imam at-Tirmidzi dari Aisyah RA, bahwa sahabat Nabi Muhammad SAW yang terbaik adalah yang berlaku baik terhadap keluarganya, dan Nabi Muhammad SAW adalah orang yang paling baik kepada keluarganya di antara mereka.¹¹⁰ Oleh karena itu, tampak jelas bahwa kebaikan Nabi Muhammad SAW terhadap keluarga tidak dapat ditandingi dan dikalahkan oleh yang lain, sehingga Nabi Muhammad SAW selalu menjadi sosok yang terbaik dalam memberikan hak-hak keluarga, bahkan

¹⁰⁸Kuda-kuda bersayap yang dikemukakan oleh Aisyah RA dalam riwayat diatas, sebagaimana firman Allah dalam QS. Shad/38 ayat 31, (Ingatlah) ketika dipertunjukkan kepadanya kuda-kuda yang tenang di waktu berhenti dan cepat waktu berlari pada waktu sore. Ibnu Jarir mengatakan, bahwa kuda-kuda yang dimaksud adalah dua puluh ekor kuda milik Nabi Sulaiman AS yang semuanya memiliki sayap. Lihat: Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz VII, hal. 64.

¹⁰⁹Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats al-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud...*, juz IV, hal. 438, no. Hadits: 4934.

¹¹⁰Muhammad bin Isa Abu Isa at-Tirmidzi, *al-Jâmi' ash-Shahîh Sunan at-Tirmîdzî*, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabiyy, t.th., juz V, hal 709, no. Hadits: 3895, bab *Fadhîl Azwâj an-Nabiyy Shallallâhu 'alaihi Wasallam*.

hak-hak keluarga yang selalu Nabi Muhammad SAW laksanakan dapat dilihat dari hal-hal yang terkecil sekalipun, meskipun itu hanya bermain, berlomba dan bercanda. Kebaikan yang ada pada diri Nabi Muhammad SAW yang diungkapkan dalam hadits diatas itulah yang menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai sosok yang selalu siap dalam meluangkan waktu dan mengorbankan pikiran serta tenaganya untuk keluarganya.

F. Metode Pendidikan pada Aspek Sosial

1. Pergaulan Keseharian

Kehadiran seseorang dalam pergaulan sosial kemasyarakatan merupakan sebuah cara dalam interaksi sosial gender untuk memberikan pengaruh positif gender terhadap lingkungannya. Karena “*Human beings are a social species that relies on cooperations.*”¹¹¹ Yakni manusia adalah makhluk sosial yang memiliki naluri untuk bekerjasama dengan yang lain dan tidak dapat dipisahkan. Ia membutuhkan sosialisasi dalam kehidupan bermasyarakat, sehingga ia juga tidak mungkin menyendiri sebagaimana tabiatnya yang tidak mungkin dapat hidup sendiri. Oleh karena itu, bergaul dan bersosialisasi di masyarakat menjadi hal yang sangat dibutuhkan. Sama halnya dengan kehidupan dalam rumah tangga Nabi Muhammad SAW yang tidak pernah terlepas dari kehidupan bermasyarakat. Terlebih Nabi Muhammad SAW adalah sosok mulia yang memiliki sifat *tablîgh*. Sehingga untuk menyampaikan pesan-pesan kepada masyarakat dibutuhkan relasi yang berfungsi sebagai mitra. Jika hal ini dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka mitra yang dimaksud adalah istri. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW tidak membatasi Aisyah RA dalam bergaul dengan sesama, sebagai penyambung risalah dakwah yang harus tersampaikan kepada masyarakat. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Aisyah RA, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَحْبَبْنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا كَانَتْ تَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: وَكَانَتْ تَأْتِينِي صَوَاحِبِي فَكُنَّ يَنْقِمَعْنَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْرِهَنَّ إِلَيَّ.

¹¹¹Simon N. Young. “The Neurobiology of Human Social Behaviour: An Important but Neglected Topic.” *Kanada: Journal of Psychiatry and Neurosciences*, September 2008, 33(5) 391-392.

¹¹²Muslim Ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi an-Nisaburi, *Shahîh Muslim...*, juz IX, hal. 1890, no. Hadits: 2440.

Yahya bin Yahya memberitahu kami, Abdul Aziz bin Muhammad, dari Hisyam bin Urwah, dari ayahnya, dari Aisyah, bahwasanya dia sedang bermain dengan anak-anak perempuan (lain) disisi Rasulullah SAW. Dia (Aisyah) berkata: ketika itu sahabat-sahabatku sembunyi dari Rasulullah SAW. Dia (Aisyah RA) berkata: Maka Rasulullah SAW membawa mereka kepadaku. (HR. Muslim: 2440).

Hadits di atas dapat difahami, bahwa sahabat-sahabat Aisyah RA bersembunyi agar tidak terlihat oleh Nabi Muhammad SAW, tampak ada perasaan takut pada mereka, seakan-akan Nabi Muhammad SAW bisa marah dengan kehadiran mereka atau tidak suka jika Aisyah RA bergaul dengan mereka. Padahal Nabi Muhammad SAW adalah sosok yang sangat terbuka dan memiliki hati yang sangat lembut. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW menampakkan sifat kelembutannya dengan mengeluarkan mereka dari persembunyian dan mempertemukan mereka dengan Aisyah RA. Demikian pula dengan Aisyah RA yang tampak bergembira dengan dipertemukannya sahabat-sahabat tersebut dengannya. Hal ini menjadi bukti, bahwa Nabi Muhammad SAW tidak membatasi keluarganya dalam bergaul dengan siapapun di tengah-tengah masyarakat. Apalagi kesempatan tersebut berpotensi besar terhadap tersebarnya dakwah, sehingga relasi gender yang telah terjalin dalam keluarga Nabi Muhammad SAW akan lebih mudah dan lebih cepat tersebar, sehingga sifat *tablîgh* tidak hanya terdapat pada diri Nabi Muhammad SAW, namun juga terdapat pada Aisyah RA. Hal ini akan menjadikan pergaulan bisa semakin seimbang, luwes, dan dinamis, karena bernilai *tablîgh*.

Sehubungan dengan hal tersebut diatas, juga terdapat hadits lain yang memberikan penjelasan, bahwa kemuliaan manusia tidak disebabkan oleh faktor gender tertentu, tetapi kemuliaannya disebabkan oleh faktor perhatiannya dalam mendalami agamanya. Sejalan dengan hadits yang¹¹³ diriwayatkan oleh Imam Ahmad, bahwa manusia berasal dari Adam dan Hawa memiliki martabat yang sama dengannya, karena Allah tidak akan

¹¹³Telah menceritakan kepada kami Muhammad ibnu Salam, telah menceritakan kepada kami Abdah, dari Ubaidillah, dari Sa'id ibnu Abu Sa'id dari Abu Hurairah ia berkata: Rasulullah SAW pernah ditanya: siapakah orang yang paling mulia? (Rasulullah SAW) menjawab: "Orang yang paling mulia di antara mereka di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa." Mereka mengatakan: "Bukan itu yang kami maksud." (Rasulullah SAW) bersabda: "Orang yang paling mulia ialah Yusuf Nabi Allah, putra dari Nabi Allah dan juga cucu dari Nabi Allah, yaitu kekasih Allah." Mereka mengatakan: "Bukan itu yang kami maksud." (Rasulullah SAW) balik bertanya: "Apakah yang kamu maksudkan adalah tentang kemuliaan yang ada di kalangan orang-orang Arab?" Mereka menjawab: "Ya." (Rasulullah SAW) bersabda: "Orang-orang yang terhormat dari kalian di masa Jahiliyah adalah juga orang-orang yang terhormat dari kalian di masa Islam jika mereka mendalami agamanya." (HR. al-Bukhari: 3374). Lihat: Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin Al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh...*, juz IV, hal. 179, no. Hadits:3374, bab *Kitâb Bad' al-Wahyi*.

bertanya tentang kedudukan dan tidak pula nasab seseorang di hari kiamat, namun orang yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa.¹¹⁴

Oleh karena itu, jika hadits-hadits diatas dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka dapat difahami, bahwa relasi gender yang mendapatkan kemuliaan di sisi Allah bukan relasi gender yang telah terjadi di masa jahiliah maupun budaya patriarki, namun relasi gender yang terhormat adalah relasi gender di masa Islam jika mereka bersama-sama mendalami agamanya untuk mengimplementasikannya. Sehingga bergaul dengan tujuan sosialisasi kebaikan, dan bergaul dalam rangka *tabligh*, tidak hanya dimonopoli oleh gender tertentu, namun telah menjadi kebutuhan dari semua gender. Sangat wajar jika Nabi Muhammad SAW tidak menghalangi keluarganya dalam bergaul, bahkan Nabi Muhammad SAW memberikan kesempatan tersebut dengan mempertemukan Aisyah RA dengan kawan-kawannya, sebagaimana yang termaktub dalam teks hadits diatas.

2. Menghadiri Undangan

Kebersamaan suami istri dalam menghadiri sebuah undangan merupakan salah satu cara untuk merawat relasi sosial gender karena mereka dapat bersama-sama merasakan kebahagiaan orang lain. Begitulah Nabi Muhammad SAW yang selalu bersama istri disetiap menghadiri undangan jamuan makan (*walimah*), dan Nabi Muhammad SAW menolak untuk hadir tanpa kehadiran istri. Hal ini merupakan salah satu cara Nabi Muhammad Muhammad SAW dalam membangun relasi suami istri dalam kehidupan rumah tangga agar tetap terjaga. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Anas bin Malik RA, sebagai berikut:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ جَارًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَارِسِيًّا كَانَ طَيِّبَ الْمَرْقِ، فَصَنَعَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ جَاءَ يَدْعُوهُ، فَقَالَ: وَهَذِهِ؟ لِعَائِشَةَ، فَقَالَ: لَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا، فَعَادَ يَدْعُوهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَهَذِهِ؟، قَالَ: لَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا، ثُمَّ عَادَ يَدْعُوهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَهَذِهِ؟، قَالَ: نَعَمْ فِي الثَّالِثَةِ، فَقَامَا يَتَدَفَعَانِ حَتَّى أَتَيَا مَنْزِلَهُ.¹¹⁵

¹¹⁴Ahmad bin Hambal Abu Abdillah asy-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahman Ibnu Hambal...*, juz IV, hal. 158, no. Hadits: 17482.

¹¹⁵Muslim Ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi an-Nisaburi, *Shahîh Muslim...*, juz III, hal. 1609, no. Hadits: 2037.

Zuhair bin Harb memberi tahu kami, Yazid bin Harun memberitahu kami, Hammad bin Salamah memberitahu kami, dari Tsabit, dari Anas, bahwa ada tetangga Rasulullah SAW dari Persia yang pandai memasak, sehingga dia membuat masakan untuk Rasulullah SAW, kemudian dia datang untuk mengundangnya (Rasulullah SAW), ia (Rasulullah SAW) bertanya: (Undangan) ini untuk Aisyah juga? dia berkata: Tidak, maka Rasulullah SAW mengatakan: Tidak (tidak siap hadir). Maka dia pun mengundang kembali, dan Rasulullah SAW kembali bertanya: (Undangan) ini (untuk Aisyah juga)?, dia berkata: Tidak, maka Rasulullah SAW mengatakan: Tidak (tidak siap hadir). Kemudian dia mengundang lagi, sehingga Rasulullah SAW, bertanya: (Undangan) ini (untuk Aisyah juga)?, dia berkata: Ya, pada (undangan) yang ketiga ini, mereka (Rasulullah SAW dan Aisyah RA) menghadiri undangan tersebut ke rumahnya. (HR. Muslim: 2037).

Hadits di atas menunjukkan, bahwa dalam undangan jamuan, Nabi Muhammad SAW selalu hadir bersama istri. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Hajar, bahwa Nabi Muhammad SAW tidak senang jika undangan tersebut dikhususkan untuk suami saja tanpa melibatkan istri, sehingga relasi baik antara suami istri tetap terjalin.¹¹⁶ Imam Nawawi juga memberikan penjelasan terkait hadits diatas, bahwa Nabi Muhammad SAW senantiasa menjaga relasi yang baik terhadap keluarganya, sehingga Nabi Muhammad SAW tidak senang jika undangan jamuan makanan hanya dikhususkan bagi Nabi Muhammad SAW tanpa melibatkan istri.¹¹⁷

Pernyataan Ibnu Hajar dan Imam Nawawi diatas telah memberikan penjelasan yang sangat logis, bahwa undangan jamuan makan yang diperuntukkan hanya untuk suami tanpa melibatkan istri dapat dipandang sebagai sebuah keanehan, karena tidak ada alasan dari seorang pengundang untuk menghalangi hak seorang istri yang hidup dalam satu atap untuk tidak mendengar berita tersebut. Oleh karena itu, berita undangan jamuan makan yang terdengar, menjadikan seorang istri juga berhak untuk terlibat dalam jamuan itu, sehingga Nabi Muhammad SAW tidak bersedia hadir jika undangan tersebut hanya untuk dirinya sendiri. Hal ini sejalan dengan sabda Rasulullah Muhammad SAW lainnya, yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Abu Hurairah RA, bahwa jika ada seorang pembantu yang membawakan makanan untuk majikannya, kemudian ia (pembantu) itu tidak diajak untuk makan bersamanya, maka hendaknya ia (pembantu) itu diberi sepotong atau dua potong dari makanan tersebut.¹¹⁸

¹¹⁶Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri bi Syarh al-Bukhârî...*, juz XII, hal. 332.

¹¹⁷Abu Zakaria Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim bin al-Hajjâj...*, juz XIII, hal. 208.

¹¹⁸Muhammad Ibn Isma'îl Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh...*, juz II, hal. 197.

Hadits di atas menganjurkan agar relasi antara seorang majikan dengan pembantu tetap terjaga, yaitu dengan cara mengajaknya makan jika ia datang membawakan makanan majikannya tersebut. Dan jika seorang majikan tidak ingin melakukannya karena suatu hal, maka relasi itu tetap diusahakan dapat terjalin dengan cara memberinya sepotong atau dua potong dari makanan itu. Hal ini dapat difahami, bahwa jika seorang majikan dianjurkan untuk tetap membangun hubungan baik dengan pembantunya dengan cara yang telah dijelaskan di atas, maka terlebih bagi pasangan suami istri yang tidak ada batasan apapun serta tidak ada yang lebih unggul antara yang satu dengan yang lain. Oleh karena itu, sangat wajar jika Nabi Muhammad SAW tidak menyukai undangan makan yang tidak melibatkan antara suami dan istri, sehingga cara ini dapat memberikan kebaikan untuk merawat relasi gender dalam keluarga.

Selain memberikan manfaat dalam merawat relasi gender dalam keluarga, hadits di atas juga memiliki manfaat dalam menjalin relasi sosial gender dalam kehidupan bermasyarakat, yaitu jalinan kebersamaan yang terjadi diantara mereka baik dari pihak yang mengundang maupun yang diundang, sehingga masing-masing dapat menjalin hubungan sosial antar sesama secara baik dan juga turut bersama-sama dalam merasakan kebahagiaan orang lain.

G. Metode Pendidikan pada Aspek Politik

1. Partisipasi

Partisipasi seorang perempuan dalam perpolitikan merupakan cara dalam melaksanakan tanggung jawab gender untuk menciptakan kesadaran politik bangsa secara bersama-sama. Sebagaimana partisipasi Aisyah RA dalam perang Bani Mushthalik yang merupakan kesempatan dan amanah yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW, sebagai cara praktis Nabi Muhammad SAW dalam mendidik dan membangun relasi gender dalam keluarganya di bidang politik. Bahkan pengalaman Aisyah RA dalam perang Bani Musthalik ini bukan kali pertama, karena pada perang Uhud Aisyah RA juga turut berpartisipasi dalam perang tersebut. Kesempatan seperti ini tidak hanya diberikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada Aisyah RA saja, namun Rasulullah SAW juga mempercayakan setiap istri untuk turut serta dalam peperangan-peperangan lainnya. Sebagaimana dikemukakan oleh al-Mubarakfuri, bahwa Nabi Muhammad SAW mempunyai kebiasaan mengundi para istri-istri di setiap peperangan.¹¹⁹ Sejalan dengan hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Aisyah RA, sebagai berikut:

¹¹⁹Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *ar-Rahîq al-Makhtûm; Bahts fî as-Sîrah an-Nabawîyah*, (Edisi Bahasa Indonesia), Riyadh: Maktabah Dar as-Salam, 2008, hal. 498.

حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ التَّمِيمِيُّ، حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ: سَمِعْتُ الرَّهْرِيَّ قَالَ: سَمِعْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ كُلِّ، حَدَّثَنِي طَائِفَةٌ مِنَ الْحَدِيثِ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَفْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ فَأَيُّتُهُنَّ يَخْرُجُ سَهْمَهَا فَحَرَجَ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَفْرَعَ بَيْنَنَا فِي غَزْوَةِ غَزَاهَا فَحَرَجَ فِيهَا سَهْمِي فَحَرَجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ مَا أُنْزِلَ الْحِجَابُ.¹²⁰

Hajjaj bin Minhal memberi tahu kami, Abdullah bin Umar an-Numairi memberi tahu kami, Yunus memberitahu kami seraya berkata: Aku mendengar az-Zuhri berkata: Aku mendengar Urwah ibn az-Zubair, Sa'id ibn Musayyab, Alqamah ibn Waqqash, dan Ubaidillah ibn Abdillah dari hadits Aisyah ia berkata: Jika Nabi SAW hendak melakukan perjalanan, beliau biasanya mengundi diantara istri-istrinya, siapa yang keluar undiannya maka Nabi SAW akan pergi bersamanya, beliau SAW pernah mengundi diantara kami pada satu peperangan yang beliau ikuti, kemudian keluar undianku, dan aku pun keluar bersama Nabi SAW setelah turun perintah berhijab (HR. al-Bukhari: 2879).

Dari hadits di atas dapat difahami, bahwa partisipasi istri Nabi Muhammad SAW dalam perang sudah menjadi hal biasa dilakukan dimasa itu. Hal ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak menghalangi kaum perempuan untuk turut dalam setiap peperangan, karena banyak peran yang dapat dilakukan oleh kaum perempuan. Adapun permasalahan yang pernah menimpa istri Nabi Muhammad SAW, yaitu Aisyah RA pasca perang Bani Musthalik, yaitu terjadinya *hadits al-ifki* (berita bohong),¹²¹ sehingga berita itu tersebar di kalangan masyarakat Madinah secara masif, tentu bukan disebabkan keberadaan seorang perempuan, sebab jika partisipasi perempuan dianggap bermasalah dan tidak memberikan manfaat dalam perang, tidak mungkin Nabi Muhammad SAW mengizinkan Aisyah RA dan perempuan-perempuan lainnya untuk turut serta dalam peperangan. Namun *hadits al-ifki* (berita bohong) ini terjadi akibat kesalahan persepsi dari sebagian orang yang

¹²⁰Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh*..., juz IV, hal. 40, no. Hadits: 2879.

¹²¹Al-Alusi menjelaskan dalam kitab tafsirnya *Ruh al-ma'ânî*, bahwa terdapat perbedaan terkait dengan jumlah ayat dalam al-Qur'an yang menjelaskan tentang berita bohong ini, Sa'id bin Zubair menyatakan bahwa terdapat 18 ayat, sedangkan hakam bin Utaibah menyatakan terdapat 15 ayat. Menurut al-Alusi perbedaan itu terjadi boleh jadi karena keduanya berbeda dalam menentukan permulaan ayat. Lihat: al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azhim wa as-Sab'i al-Matsani*, Beirut: Dar al-Fikr dan Dar Ihya at-Turats al-Arabi, t.th., juz VI, hal. 1160.

tidak melakukan klarifikasi terlebih dahulu terkait kebersamaan Aisyah RA dengan Shofyan bin Mu'aththal RA dalam perjalanan sepulang dari peperangan tersebut, sehingga persepsi yang tidak baik dan menyimpang itu berkembang secara liar dan menjadi fitnah yang tersebar di kalangan masyarakat luas.

Sejalan dengan catatan al-Mubarakfuri dalam kitab *ar-Rahîq al-Makhtûm*, bahwa ketika para pasukan pulang dari peperangan, mereka singgah di suatu tempat, kemudian Aisyah RA keluar dari sekedupnya untuk menunaikan hajat, sekembalinya dari tempat hajat, ia merasa kehilangan kalung, sehingga ia kembali ke tempat hajat tersebut untuk mencari kalungnya yang hilang. Di waktu yang bersamaan, para pemikul sekedup datang dan mengira Aisyah RA telah berada didalamnya sehingga mereka mengangkutnya untuk melanjutkan perjalanan. Setelah Aisyah RA menemukan kembali kalung yang dicarinya, ia kembali ke tempat singgah tersebut, namun sudah tidak ada seorangpun yang berada di tempat itu, bahkan seruannya sudah tidak terdengar oleh siapapun. Akhirnya ia duduk di tempat singgah tersebut dan berharap bahwa para pengangkut sekedup akan kembali lagi untuk menjemputnya. Karena rasa kantuk yang sangat sehingga Aisyah RA pun tertidur, kemudian terbangun kembali ketika Shafwan bin Mu'aththal RA (seorang anggota pasukan yang tertinggal dari rombongan) tiba di tempat itu seraya berkata *innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn* ketika melihat Aisyah RA sendirian. Sambil mengucapkan kalimat *innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn* tersebut, Shafwan bin Mu'aththal RA menundukkan untanya dan mendekatkannya ke Aisyah RA. Aisyah RA pun menaiki unta tersebut setelah Shafwan bin Mu'aththal RA turun lalu berjalan kaki mengiringinya tanpa berbicara sepatah kata pun hingga sampai di tempat singgah berikutnya menyusul pasukan yang telah sampai.¹²² Melihat hal itu, orang-orang kemudian berbicara sesuai dengan persepsinya masing-masing.

Dari peristiwa ini, Abdullah bin Ubay bin Salul kemudian menghembuskan isu menurut persepsinya, sehingga terjadi fitnah besar yang kemudian menyebar dikalangan masyarakat.¹²³ Sebagaimana dalam sebuah *atsar* yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Urwah dkk RA berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي
عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةُ بْنُ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَثْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ
عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الْإِفْكِ مَا قَالُوا

¹²²Shafiyyurrahman al-Mubarakfuri, *ar-Rahîq al-Makhtûm; Bahts fî as-Sîrah an-Nabawîyah...*, hal. 489-490.

¹²³Shafiyyurrahman al-Mubarakfuri, *ar-Rahîq al-Makhtûm; Bahts fî as-Sîrah an-Nabawîyah...*, hal. 490.

وَكُلُّهُمْ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنْ حَدِيثِهَا وَبَعْضُهُمْ كَانَ أَوْعَى لِحَدِيثِهَا مِنْ بَعْضٍ وَأَثْبَتَ لَهُ
اِفْتِصَاصًا...¹²⁴

Abdul Aziz bin Abdullah memberitahu kami, Ibrahim bin Sa'ad Shalih Ibn Syihab memberitahu kami, 'Urwah bin al-Zubair dan Sa'id bin Musayyab dan 'Alqamah bin Waqqas dan 'Ubaid bin Abdullah bin 'Utbah bin Mas'ud dari Aisyah RA istri Nabi SAW, ketika para pembawa berita bohong (hadits al-ifk) itu memberitahukan kepadanya tentang apa yang mereka katakan: masing-masing dari mereka telah menyampaikan kepadaku berita yang mereka bawa, namun sebagian dari mereka lebih menyadari akan ucapan-ucapannya dibandingkan sebagian yang lain, sehingga ditetapkan hukuman untuknya... (HR. Bukhari: 4141).

Selain hadits di atas, Al-Qur'an bahkan memberikan bukti yang sangat valid terkait fitnah tersebut, bahwa tidak ada permasalahan terkait partisipasi seorang perempuan dalam perang ini, namun yang terjadi adalah penyimpangan persepsi yang kemudian tersebar menjadi *haditsul ifki* (berita bohong). Dalam al-Qur'an terdapat klarifikasi akan bersahnya Aisyah RA dari segala tuduhan yang tidak berdasar tersebut. Sebagaimana QS. an-Nur/24: 11 berikut:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ
عَظِيمٌ ﴿١١﴾

Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu juga, janganlah kamu mengira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia adalah baik bagi kamu, setiap orang dari mereka mendapat balasan dari dosa yang dikerjakannya, dan barang siapa di antara mereka yang mengambil bagian yang terbesar dalam penyiaran berita bohong itu baginya azab yang besar. (QS. an-Nur/24: 11).

Menurut at-Thabari dalam kitab tafsirnya *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, bahwa *hadits al-ifki* (berita bohong) tersebut disebarkan oleh sekelompok orang diantara kaum muslimin, yang telah menuduh bahwa Aisyah RA telah berbuat serong, akan tetapi Allah membersihkan namanya, sehingga ia terbebas dari segala tuduhan.¹²⁵ Adapun sekelompok orang yang dimaksud, dijelaskan oleh ar-Razi dalam kitab tafsirnya *Mafâtiḥ al-Ghaib*, bahwa mereka adalah Zaid bin Rifa'ah, Hassan bin Tsabit, Masthah bin

¹²⁴Muhammad Ibn Isma'il al Bukhari, *Shahîḥ al-Bukhârî*, India: Multaqa Ahl al-Hadits, t.th., juz I, hal. 2041, no. Hadits: 4141.

¹²⁵Abu Ja'far at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz I, hal. 456.

Atsatsah, dan Hamnah binti Jahsyi.¹²⁶ Sedangkan yang menghembuskan isu tersebut menurut at-Thabari, adalah Abdullah bin Ubay bin Salul, sebagai sosok yang paling bertanggung jawab terhadap penyebaran berita bohong tersebut dan diancam oleh Allah dengan ancaman/adzab yang paling besar dibandingkan empat orang lainnya.¹²⁷ Penjelasan dalam penafsiran ayat diatas terkait bersihnya Aisyah RA, diperkuat juga oleh as-Sa'di dalam kitab tafsirnya *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, bahwa Shafwan bin Mu'aththal RA meminta Aisyah RA untuk menaiki untanya tanpa berbicara sepele kata pun.¹²⁸ Hal ini sebagai bukti, bahwa tidak ada pembicaraan apapun diantara keduanya, sehingga dapat menepis tuduhan-tuduhan yang dilontarkan kepada keduanya. Adapun terkait Shafwan bin Mu'aththal RA yang dapat mengenali perempuan tersebut adalah Aisyah RA, karena ia (Shafwan bin Mu'aththal RA) pernah melihatnya (Aisyah RA) sebelum turun ayat tentang hijab, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Baghwi dalam kitab tafsirnya *Ma'âlim at-Tanzîl*.¹²⁹

Hikmah dari peristiwa *haditsul ifki* (berita bohong) yang terdapat pada QS. an-Nur ayat 11 di atas dapat memperkuat argumentasi, bahwa ayat tersebut secara implisit memberikan dukungan terhadap relasi gender dibidang politik, yaitu dengan memberikan hukuman dan ancaman kepada para penyebar fitnah yang menghembuskan isu *haditsul ifki* (berita bohong) tersebut. Oleh karena itu, kesempatan yang telah diberikan oleh Rasulullah SAW kepada Aisyah RA pada perang bani Mustalik, dapat difahami bahwa terdapat relasi gender yang perlu untuk tetap dibangun dan dirawat, karena laki-laki dan perempuan memiliki tugas yang sama dalam menebarkan kebaikan dan mencegah kemungkaran.

Fakta sejarah di atas merupakan bukti, bahwa Nabi Muhammad SAW tidak menghalangi keluarganya untuk berpartisipasi di bidang politik, bahkan Nabi Muhammad SAW memberikan kesempatan kepada keluarganya untuk sama-sama berjuang dalam menegakkan amar makruf nahi mungkar. Inilah salah satu diantara relasi yang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW dalam keluarganya, sehingga kesempatan dalam berjuang itu dapat dilakukan oleh semua anggota keluarganya, baik laki-laki maupun perempuan.

¹²⁶Fakhrudin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabiyy, t.th., juz, 23, hal. 337.

¹²⁷Abu Ja'far at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz VII, hal. 82.

¹²⁸Abdurrahman Ibn Nashir Ibn Abdillâh as-Sa'di, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân...*, juz I, hal. 563.

¹²⁹Abu Muhammad al-Husain Ibn Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl...*, juz VI, hal. 18.

2. Ishlah

Ishlah dalam dunia politik merupakan cara dalam menghilangkan perpecahan dan menghindari bahaya yang lebih besar yang dapat mengancam persatuan bangsa tanpa memandang status gender. Kebiasaan baik yang dilanjutkan oleh keluarga Nabi Muhammad SAW sebagai cara dalam menjaga perdamaian diantaranya adalah inisiasi Aisyah RA untuk mengadakan sebuah perundingan dalam menyelesaikan persoalan politik. Bahkan Aisyah RA menjadi garda terdepan dalam memimpin pasukan perdamaian terkait situasi politik yang sedang tidak kondusif pasca terbunuhnya Utsman bin Affan RA. Sikap politik Aisyah RA ini sejalan dengan pendidikan relasi gender yang telah diajarkan oleh Rasulullah Muhammad SAW dalam keluarga, sehingga tidak ada pertentangan sedikitpun dari para sahabat terkait isu gender dalam hal ini, bahkan yang terjadi adalah dukungan secara penuh. Sebagaimana dukungan yang diberikan oleh sahabat-sahabat tersohor, seperti Zubair bin Awwam RA dan Tholhah bin Ubaidillah RA.¹³⁰ Selain itu, dukungan secara penuh juga diberikan oleh Khalifah Ali bin Abi Thalib RA. Sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, bahwa Ali bin Abi Thalib RA mengutus al-Qa'qa bin Amr untuk menemui Aisyah RA yang ketika itu berada di Basrah bersama 30.000 orang, seraya bertanya: “Wahai ibunda, apakah yang mendorong kedatangan ibunda di negeri ini?” Aisyah RA menjawab: “Ishlah di antara manusia.”¹³¹ Kesepakatan itupun terjadi, sehingga al-Qa'qa kembali kepada Ali bin Abi Thalib RA untuk menyampaikan kesepakatan itu. Kemudian Ali bin Abi Thalib RA berpidato untuk menyampaikan kesepakatan tersebut kepada khalayak ramai serta mengumumkan, bahwa esok hari akan bertolak menuju Bashrah¹³² bersama 20.000 orang.¹³³

Kesepakatan yang terjadi diantara para sahabat di atas telah memberikan bukti yang kuat bahwa mereka memberikan dukungan terkait dengan relasi gender yang diperankan oleh Aisyah RA. Tidak ada pertentangan apapun dari para sahabat terkait kepemimpinan Aisyah RA tersebut, bahkan kesepakatan itu kemudian diumumkan oleh Ali bin Abi

¹³⁰Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1410 H/1990 M., juz VII, hal. 235.

¹³¹Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthy, *Sîrah Nabawîyah*, Terj. Aunur Rafiq Saleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 1999, hal. 502. Lihat: Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri bi Syarh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Jil, 1992, juz XII, hal. 46.

¹³²Bashrah kini merupakan kota terbesar kedua di Irak, terletak sekitar 545 km dari Bagdad. Adapun gubernur di masa khalifah Ali bin Abi Thalib RA adalah Umar bin Hunaif RA.

¹³³Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthy, *Sîrah Nabawîyah...*, hal. 502. Lihat: Ibnu Katsir, *al-Bidayah wa an-Nihayah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, t.th., juz VII, hal. 239.

Thalib RA sehingga menjadi kabar kembira bagi kaum muslimin. Adapun kesepakatan yang kemudian berubah menjadi sebuah insiden di saat kedua kelompok besar itu bertemu di Basrah adalah disebabkan adanya pihak-pihak yang sengaja ingin mengagalkan kesepakatan itu. Oleh karena itu, insiden tersebut dikenal dengan istilah perang jamal. Sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Buthy, bahwa pihak yang ingin mengagalkan kesepakatan itu dipimpin oleh Abdullah bin Saba' yang bergerak bersama 2000 orang untuk menggagalkan kesepakatan yang terjadi antara Aisyah RA dengan Ali bin Abi Thalib RA, karena ia bersama kelompoknya khawatir kesepakatan tersebut akan menghasilkan sebuah keputusan yang kemudian dapat menghukum para pembunuh Utsman bin Affan RA yang tergabung dengan pasukan yang dipimpin oleh Abdullah bin Saba' tersebut.¹³⁴

Tragedi yang terjadi diatas tentu bukan karena pasukan perdamaian tersebut dipimpin oleh seorang perempuan, karena tragedi seperti ini bisa juga terjadi dibawah kepemimpinan seorang laki-laki. Namun pelajaran yang dapat diambil dari peristiwa ini adalah peran Aisyah RA, sebagai seorang perempuan yang memiliki keberanian dan kemampuan dalam menginisiasi dan menggagas sebuah islah merupakan sebuah prestasi yang patut dihargai dan teladani. Prestasi yang telah ditorehkan oleh Aisyah RA tersebut menunjukkan hasil dari pendidikan yang senantiasa dilakukan oleh Rasulullah SAW terhadap keluarganya secara terus-menerus, sehingga relasi yang terbangun dalam keluarganya benar-benar matang. Hal ini terbukti dari kemampuan Aisyah RA dalam menghimpun dan memimpin 30.000 pasukan perdamaian.

Sangat wajar, jika al-Qur'an memberikan isyarat islah yang tidak hanya dilakukan oleh seorang laki-laki saja, namun juga menjadi tugas bagi seorang perempuan. Sebagaimana QS. al-Hujurat/49: 10, berikut:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾

Sesungguhnya orang-orang beriman itu bersaudara, karena itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat. (QS. al-Hujurat/49: 10).

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa Allah memerintahkan orang-orang beriman agar mendamaikan di antara dua kelompok beriman yang saling berperang. Dari ayat ini dapat difahami, bahwa pertikaian bisa terjadi pada dua kelompok yang sama-sama beriman. Sebagaimana penjelasan Ibnu Katsir, bahwa dua kelompok yang terdapat pada ayat diatas sebagai orang-orang beriman, sekalipun mereka saling memerangi satu sama lain, namun hal itu tidak dapat mengeluarkan seseorang dari keimanannya, meskipun

¹³⁴Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthy, *Sīrah Nabawīyah...*, hal. 503.

kemaksiatannya sangat besar.¹³⁵ Hal ini diperkuat dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab Sahihnya dari Abu Bakrah RA berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ أَبُو مُوسَى وَلَقِيْتُهُ بِالْكُوفَةِ جَاءَ إِلَى ابْنِ شُبْرَمَةَ فَقَالَ أَدْخِلْنِي عَلَى عَيْسَى فَأَعْظَمَهُ فَكَأَنَّ ابْنَ شُبْرَمَةَ خَافَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَفْعَلْ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ قَالَ: لَمَّا سَارَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالْكَتَائِبِ قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ لِمُعَاوِيَةَ أَرَى كَيْتِبَةً لَا تُؤَلِّي حَتَّى تُدْبِرَ أُخْرَاهَا قَالَ مُعَاوِيَةُ مَنْ لِدَرَارِي الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمْرَةَ نَلْقَاهُ فَنَقُولُ لَهُ الصُّلْحَ قَالَ الْحَسَنُ، وَلَقَدْ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرَةَ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ جَاءَ الْحَسَنُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهُ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.¹³⁶

Ali bin Abdillah memberitahu kami, Sufyan memberitahu kami, Israil Abu Musa memberitahu kami, bahwa aku pernah menjumpainya di Kufah ketika datang kepada Ibnu Syubrumah datang kepada kami seraya berkata: bawalah aku kepada Isa agar aku dapat menasihatinya, akan tetapi Ibnu Syubrumah seakan-akan takut kepadanya sehingga ia tidak melakukannya, ia berkata: memberitahu kami Hasan ia berkata: ketika Hasan bin Ali RA berjalan menuju kompi Muawiyah, berkata Amr bin Ash kepada Muawiyah: Aku melihat sebuah kompi yang tidak ada yang memimpin sehingga diambil alih oleh yang lain, berkata Mu'awiyah: siapakah yang keturunan Muslim? Maka ia menjawab: Aku, sehingga berkata Abdullah bin Amir dan Abdurrahman bin Samurah: Kita temui dia, sehingga kami berkata kepadanya: "damai," maka ia mengatakan: "baik," sungguh aku telah mendengar Abu Bakrah berkata: bahwa pada suatu hari Rasulullah SAW berkhotbah di atas mimbarinya, sedangkan beliau membawa al-Hasan bin Ali RA, lalu beliau sesekali memandang ke arah cucunya dan sesekali memandang ke arah orang-orang, kemudian beliau bersabda: "Sesungguhnya anakku (cucu) ini adalah seorang pemimpin, semoga dengan perantara dia Allah mendamaikan di antara dua golongan besar dari kaum muslimin (yang berperang). (HR. al-Bukhari: 7109).

Dari hadits di atas dapat difahami, bahwa perselisihan dan pertikaian diantara dua kelompok dari kaum muslimin dapat terjadi, sehingga islah menjadi solusi yang tepat untuk mempersatukan kelompok-kelompok yang

¹³⁵Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz VII, hal. 374.

¹³⁶Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Bukhari, *al-Jâmi' ash-Shahîh...*, juz IX, hal. 71, no. Hadits:7109, bab *Kitâb Bad' al-Wahyî*.

bertikai tersebut. Demikian pula dengan gagasan islah yang diinisiasi oleh Aisyah RA, sehingga dapat difahami bahwa tindakan islah dapat dilakukan oleh semua gender dalam mengatasi isu kemanusiaan. Jadi sangat wajar, jika Aisyah RA turut mengambil bagian dalam hal tersebut, apalagi isu keadilan terkait pembunuhan terhadap Utsman bin Affan belum diselesaikan secara adil dan bijaksana, sehingga dibutuhkan tindakan yang tegas agar tidak menjadi persoalan yang berkepanjangan. Tindakan Aisyah RA ini sejalan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Sa'ad bin Abi Waqqash, bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: “Sesungguhnya orang-orang yang berlaku adil di dunia berada di atas mimbar-mimbar dari cahaya di sisi Tuhan Yang Maha Pemurah, demikian disebabkan oleh keadilan mereka saat di dunia.”¹³⁷

Hadits di atas dapat difahami, bahwa posisi-posisi istimewa itu dapat diraih oleh siapa saja baik laki-laki maupun perempuan. Oleh karena itu, anggota keluarga Nabi Muhammad SAW sama-sama ingin meraih keistimewaan-keistimewaan tersebut. Bahkan sahabat-sahabat Rasulullah SAW yang lain juga sangat menteladani metode islah ini. Sehingga mereka mampu mengimplementasikan metode tersebut baik disaat Nabi Muhammad SAW masih hidup maupun setelah Nabi Muhammad SAW wafat, sebagai cara dalam menyatukan kembali pihak-pihak yang bertikai dan juga untuk menciptakan perdamaian dunia yang dapat dilakukan oleh semua pihak baik laki-laki maupun perempuan tanpa ada yang diunggulkan, karena hakikat keunggulan itu hanya terdapat pada ketakwaan masing-masing individu disisi Allah Tuhan semesta alam.

Demikian variasi berbagai metode pendidikan relasi gender yang terdapat dalam keluarga Nabi Muhammad SAW untuk dapat diambil sebagai pelajaran dalam mengantisipasi dan mengatasi ketimpangan relasi gender dalam keluarga, sebagaimana tergambar pada tabel berikut.

Tabel 3.1.
Metode Pendidikan Relasi Gender
dalam Keluarga Nabi Muhammad SAW

No	Aspek	Metode	Deskripsi	Riwayat Hadits
1	Karakter	Pelayanan	Cara memenuhi kebutuhan relasi gender dalam meningkatkan kesejahteraan keluarga.	HR. al-Bukhari: 676

¹³⁷Ahmad bin Hambal Abu Abdillah asy-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahman Ibnu Hambal...*, juz II, hal. 159, no. Hadits: 6485.

		Kemandirian	Cara merawat relasi gender dalam menghadapi segala situasi yang dapat terjadi dalam keluarga.	HR. Ahmad: 24947
		Tanggung Jawab	Cara menjalin hubungan gender yang kuat dan kokoh dalam keluarga.	HR. Abu Daud: 142
2	Pemikiran	Musyawaharah	Cara menyelesaikan permasalahan dalam keluarga tanpa adanya pihak gender tertentu yang diunggulkan.	HR. al-Bukhari: 3
		Dialog	Cara menumbuhkan sikap hubungan gender dalam keluarga untuk saling memahami dan menerima.	HR. Abu Ya'la: 4670
		Mendengar	Cara membangun relasi gender untuk berkomunikasi secara efektif dalam keluarga.	HR. Thabrani: 18793
		Bimbingan	Cara membantu dan melatih kemampuan gender dalam melakukan pilihan dan mengambil keputusan dalam keluarga.	HR. Ahmad: 26618
3	Estetika	Kebersihan Diri	Cara menjaga kenyamanan dan keamanan relasi gender dalam keluarga dari serangan berbagai penyakit.	HR. An-Nasai: 5040
		Penampilan	Cara memberikan respon positif gender dalam keluarga.	HR. An-Nasa'i: 5224
4	Seksual	Hubungan Suami Istri	Cara merespon kebutuhan seksual pasangan.	HR. Muslim: 1146
		I'tizal	Cara menjaga kesehatan reproduksi sebagai tindakan preventif dari bahaya yang dapat ditimbulkan akibat hubungan badan di masa haidh dan nifas.	HR. Bukhari: 299 HR. Abu Daud: 272
5	Hiburan	Bepergian Bersama	Cara memperkuat relasi suami istri dalam menghadirkan perasaan senang dan bahagia.	HR. al-Bukhari: 4211
		Bermain dan Bertanding	Cara menjaga kebugaran dan kekuatan otot serta mengontrol berat badan keluarga.	HR. Ibnu Hibban: 4691
6	Sosial	Pergaulan Keseharian	Cara berinteraksi dalam hubungan sosial gender untuk memberikan pengaruh positif terhadap lingkungan.	HR. Muslim: 2440
		Menghadiri Undangan	Cara merawat relasi sosial gender dengan turut bersama-sama merasakan kebahagiaan orang lain.	HR. Muslim: 2037

7	Politik	Partisipasi	Cara melaksanakan tanggung jawab gender dalam menciptakan kesadaran politik bangsa secara bersama-sama.	HR. al-Bukhari: 2879
		Ishlah	Cara dalam menghilangkan perpecahan dan menghindari bahaya lebih besar yang dapat mengancam persatuan bangsa tanpa memandang status gender.	HR. al-Bukhari: 7109

BAB IV

ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA

Pada bab IV ini, penulis merumuskan konsep Qur'ani tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yang dikaji melalui paradigma interaksi-dialogis antara konsep umum (metode pendidikan relasi gender dalam keluarga) dan ayat-ayat al-Qur'an yang dianalisis secara komprehensif melalui analisis semantik dan analisis linguistik untuk menghadirkan kebaruan. Selain itu, pada bab ini penulis juga merumuskan konsep Qur'ani terkait kesetaraan relasi gender dalam keluarga yang meliputi konsep kesetaraan peran, konsep diferensiasi peran, dan konsep kesetaraan kontekstual.

A. Term al-Qur'an terkait Konsep Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga

1. Term al-Qur'an terkait Metode Pendidikan

Metode pendidikan dapat dimaknai sebagai cara yang dapat digunakan dalam mencapai tujuan pendidikan.¹ Sebagaimana dikemukakan

¹Dalam bahasa arab, metode pendidikan dikenal dengan istilah *minhâj at-ta'lim* atau *manhaj at-tarbiyah*. Lihat: Muhammad Ibnu Abdul Hafidh Suwaid, *Cara Nabi Muhammad Mendidik Anak*, Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2006, hal. xvii.

oleh Ahmad Tafsir, bahwa metode pendidikan adalah cara-cara yang digunakan dalam upaya mewujudkan tujuan pendidikan.² Sejalan dengan asy-Syaibaniy yang mendefinisikan bahwa metode pendidikan adalah teknik dalam mendidik untuk mencapai tujuan pendidikan.³ Teori ini sejalan dengan term *sabîl*, *hikmah*, *mauizhah hasanah*, dan *mujadalah*, yang disebut secara simultan dalam QS. an-Nahl/16: 125, sebagai berikut:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik, sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk. (QS. an-Nahl/16: 125).

Menurut al-Maraghi dalam kitab tafsirnya, bahwa kata *sabîl* dalam ayat di atas memiliki maksud sebagai jalan atau cara yang digunakan dalam mengajak manusia melalui perantaraan wahyu untuk mencapai tujuan.⁴ Sejalan dengan al-Jazairi yang menjelaskan bahwa *sabîl* adalah jalan atau cara menuju ketaatan kepada Allah yang akan mengantarkan seseorang kepada keridhaan dan nikmat-Nya, *hikmah* adalah perkataan yang bijak dan benar berdasarkan dalil-dalil yang menjelaskan kebenaran, *mauizhah hasanah* adalah segala pelajaran dari al-Qur'an dan perkataan lembut dan baik, dan *mujâdalah* adalah debat dengan perdebatan yang baik.⁵ Demikian juga dengan as-Sa'di yang mengemukakan, bahwa *sabîl* adalah jalan Allah yang lurus yang mengandung ilmu yang bermanfaat dan amalan shalih, *hikmah* adalah menyesuaikan keadaan dan pemahaman serta sambutan dan ketaatan orang-orang yang akan menerima dakwah dengan cara yang simpatik, *mauizhah hasanah* adalah pelajaran yang baik dengan memberlakukan perintah dan larangan, dan *mujâdalah* adalah cara yang lebih efektif untuk mencapai tujuan.

Selain itu, metode pendidikan juga diisyaratkan dengan term *lain*, 'afw, *istighfâr*, *musyâwarah*, dan *tawakkul*, yang disebut secara simultan pada QS. Ali Imran/3: 159, sebagaimana berikut:

²Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008, hal. 6.

³Omar Mohammad al-Thoumy al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, Terj. Hasan Langgulung, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, cet. I, hal. 560.

⁴Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy*, Kairo: Musthafa al-Bab al-Halab, 1946, hal. 161

⁵Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, 1424 H/2003 M., juz III, 169-170.

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ لَوِ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ
فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ
اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

Maka disebabkan rahmat dari Allah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka, sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu, karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu, kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya. (QS. Ali Imran/3:159).

Ayat ini diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW untuk menuntun dan membimbing para sahabat dengan sikap lemah lembut, khususnya bagi mereka yang telah melakukan pelanggaran dan kesalahan dalam menjalankan amanah di perang uhud. Sebagaimana pandangan Ibnu Katsir, ayat di atas menjelaskan bahwa Allah berfirman kepada Rasul-Nya dengan menyebutkan anugerah yang telah dilimpahkan-Nya kepadanya dan juga kepada orang-orang beriman, sehingga menjadikan hatinya lembut kepada umatnya hingga berdampak pada ketaatan mereka terhadap segala perintah-Nya dan terhindarnya mereka dari larangan-Nya, sehingga menjadikan tutur katanya terasa menyejukkan hati.⁶

Menurut penulis, jika ayat di atas dikaitkan dengan pendidikan, maka untuk mencapai tujuan pendidikan diperlukan sebuah metode guna melancarkan dan memudahkan tercapainya tujuan pendidikan tersebut, sebab kesalahan dalam metode, berpotensi menghalangi seseorang dari tercapainya keberhasilan dalam pendidikan, seperti cara kasar dan keras yang dijelaskan pada ayat di atas sangat berpotensi menjauhkan dan mempersulit seseorang untuk mencapai tujuan pendidikan. Oleh karena itu, ayat di atas memberikan banyak cara atau metode pendidikan yang diisyaratkan dengan term *lain* (lemah lembut), *'afw* (mema'afkan), *istighfâr* (memohonkan ampun), *musyâwarah* (musyawarah), dan *tawakkul* (tawakal) untuk mewujudkan tujuan pendidikan, yaitu terjadinya kasih sayang di antara manusia.

Menurut penulis, ayat di atas juga dapat dimaknai sebagai metode pendidikan dalam menanggulangi kesalahan yang telah terjadi, sehingga dapat dilakukan tahapan-tahapan dalam menyelesaikannya agar kasih sayang dapat dirasakan oleh semuanya. Adapun term *lain* yang berarti kelembutan, pada ayat di atas diungkapkan dengan kata *linta*, merupakan *sighat fi 'il madhi*

⁶Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1419 H., cet, I, juz II, hal. 130.

(kata kerja lampau) dengan *dhamir* (kata ganti) *anta*. Sebagai langkah awal yang ditempuh oleh Nabi Muhammad SAW untuk memulai dalam menyampaikan pesan kepada para sahabat dari kesalahan yang telah mereka lakukan pada peristiwa perang uhud dengan lemah lembut. Sikap lemah lembut tersebut juga sebagai sebuah cara yang dijadikan oleh Allah untuk dapat mewujudkan kasih sayang buat diri Nabi Muhammad SAW dan juga buat mereka.⁷

Selanjutnya adalah term *'afw* yang berarti memaafkan, pada ayat di atas diungkapkan dengan kata *u'fu* yang merupakan *sighat fi'il amr* (kata kerja perintah) dengan *dhamir* (kata ganti) *anta*. Pada tahap ini, Nabi Muhammad SAW memaafkan kesalahan-kesalahan mereka meskipun pelanggaran yang telah mereka lakukan bukanlah hal yang sederhana. Sebagaimana asbab an-nuzul ayat ini, bahwa permasalahan yang dihadapi oleh Nabi Muhammad SAW sungguh amat berat, namun Nabi Muhammad SAW dengan kelembutannya dapat memaafkan kesalahan umatnya. Hal ini akan menjadikan diri Nabi Muhammad SAW dan juga para sahabat senantiasa hidup dalam kasih sayang.

Demikian juga dengan term *istighfâr* yang dapat dimaknai sebagai permohonan ampun, pada ayat di atas diungkapkan dengan kata *istaghfir* yang merupakan *sighat fi'il amr* (kata kerja perintah) dengan *dhamir* (kata ganti) *anta*. Sebagaimana asbab an-nuzul ayat ini, bahwa pada tahapan-tahapan ini, Rasulullah SAW tidak hanya memaafkan kesalahan umatnya, namun juga memohonkan mereka ampunan kepada Allah. Hal ini akan menjadikan kehidupan umat senantiasa tetap dalam ampunan Allah dan kasih sayang-Nya.

Adapun term *musyâwarah* yang berarti ajakan untuk saling bermusyawarah, pada ayat di atas diungkapkan dengan kata *syâwir*, yang merupakan *sighat fi'il amr* (kata kerja perintah) dengan *dhamir* (kata ganti) *anta*. Oleh karena itu, pada tahapan ini Nabi Muhammad SAW mengajak mereka bermusyawarah dalam menghadapi permasalahan tersebut untuk melegakan hati para sahabat, hal ini agar menjadi pendorong bagi mereka untuk tetap konsisten dalam melaksanakan apa yang menjadi tujuan.⁸ Oleh karena itu, cara ini ditempuh sebab dalam musyawarah terdapat unsur-unsur simpati, tidak ada perbedaan antar yang satu dengan yang lain, dapat

⁷Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz II, hal. 131.

⁸Contoh musyawarah adalah seperti yang dilakukan oleh Rasulullah SAW dengan para sahabat pada perang badar terkait dengan rencana mencegat iring-iringan kafilah kaum musyrik. Ketika Rasulullah SAW mengajak mereka bermusyawarah terkait penentuan posisi beliau saat itu, maka pada akhirnya al-Munzir ibnu Amr mengusulkan agar Rasulullah SAW berada di hadapan pasukan kaum muslim, dan Rasulullah SAW menyepakatinya. Lihat: Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz II, hal. 131.

memberikan sikap yang terbaik sehingga terwujud suasana yang ramah dan diliputi kasih sayang.

Sedangkan term *tawakkul* yang berarti berserah diri kepada Allah sesudah berikhtiar, pada ayat di atas diungkapkan dengan kata *tawakkal*, yang merupakan *sighat fi'il amr* (kata kerja perintah) dengan *dhamir* (kata ganti) *anta*. Sebagai bentuk berserah diri kepada Allah setelah melakukan usaha yang terbaik dengan melakukan tahapan-tahapan di atas. Hal ini merupakan tahapan terakhir dalam upaya menyerahkan segala ikhtiar yang telah dilakukan kepada Allah.

Ayat di atas dapat difahami, bahwa metode dalam menyampaikan itu sangat penting, karena dengan metode maka suatu perintah itu akan dapat terlaksana dengan baik hingga sampai kepada tujuan. Oleh karena itu, kedudukan metode hukumnya sama dengan tujuan.⁹ Sebagaimana perintah Allah untuk menyampaikan risalah, maka Allah juga telah mengajarkan metodenya. Sehingga isyarat metode pada ayat di atas memiliki relevansi dengan isyarat perintah dalam menyampaikan risalah untuk mendidik ummat. Sebagaimana QS. al-Maidah/5: 67 berikut:

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولًا
وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾

Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu, dan jika kamu tidak mengerjakan (apa yang diperintahkan), maka (berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya, Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia, sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir. (QS. al-Maidah/5: 67).

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad SAW agar menyampaikan segala yang telah diturunkannya kepadanya tanpa menghiraukan berbagai tantangan yang akan dihadapinya. Sebagaimana pandangan as-Sa'di, bahwa perintah dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW yang merupakan perintah yang paling mulia adalah menyampaikan segala apa yang telah diturunkan oleh Allah kepadanya. Hal ini direspon oleh Nabi Muhammad SAW dengan berbagai cara untuk mendapat hasil yang optimal, seperti memberi peringatan, menyampaikan berita gembira dan memberi kemudahan. Selain itu, Nabi Muhammad SAW juga menyampaikan dengan berbagai cara lainnya, baik

⁹Abdul Mujib Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 229.

dalam bentuk ucapan maupun perbuatan, baik dengan mengirim surat atau mengirim utusan-utusannya.¹⁰

Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa seluruh wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW, tidak ada satupun yang disembunyikannya, ditakutinya maupun dibencinya. Jika Nabi Muhammad SAW tidak menyampaikan atau menyembunyikan sebagiannya, maka sesungguhnya Nabi Muhammad SAW dianggap tidak menyampaikan risalah Tuhannya. Namun jika Nabi Muhammad SAW telah menyampaikan risalah kepada umatnya, maka Allah akan menjaga dan memeliharanya dari fitnah dan kejahatan manusia. Oleh karena itu, berbagai cara telah ditempuh oleh Nabi Muhammad SAW sehingga tidak ada seorang pun yang dapat mencegahnya dalam menyampaikan wahyu Allah.¹¹

Dengan demikian, term *sabil*, *hikmah*, *mauizhah hasanah*, dan *mujâdalah*, merupakan cara yang digunakan dalam upaya mewujudkan tujuan pendidikan, atau sebagai teknik dalam upaya mendidik untuk mencapai tujuan pendidikan menuju ketaatan kepada Allah. Sedangkan term lain, *'afw*, *istighfâr*, *musyâwarah*, dan *tawakkul*, merupakan tahapan-tahapan metode pendidikan terkait problem solving untuk dapat mengantarkan seseorang kepada keridhaan Allah dan nikmat-Nya.

2. Term al-Qur'an terkait Relasi Gender

Relasi gender dapat dimaknai sebagai sebuah konsep hubungan laki-laki dan perempuan itu mencerminkan sosial budaya masyarakat terkait peran dan fungsi.¹² Sebagaimana pandangan Nazarudin Umar, bahwa relasi gender adalah konsep hubungan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan kualitas, *skill*, peran maupun fungsi dalam konvensi sosial yang mempunyai kecenderungan bersifat dinamis terhadap kondisi sosial budaya yang selalu mengalami perkembangan.¹³ Sejalan Baumann, bahwa relasi gender

¹⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H/2000 M., hal. 239.

¹¹Wahbah Mushthafa Az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1411 H/1991 M., juz VI, hal. 259.

¹²Dalam bahasa arab, relasi gender dapat disebut sebagai *al-walâ' bain al-jinsain*. Relasi disebut sebagai *al-walâ'*, berasal dari kata *waliya-yalî* yang berarti *al-walâ'u wa at-tawallîy*, yaitu saling bekerja sama atau saling tolong menolong dalam mencapai sesuatu. Lihat: Muhammad Husein Ibn Mufdlal ar-Raghib al-Asfahaniy, *al-Mufradât fî Gharb al-Qur'ân*, Damaskus: Dar al-Qalam, t.th. hal. 547. Sedangkan gender disebut sebagai *al-jins* (jenis kelamin). Lihat: Hans Wehr, *a Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Macdonald & Evans Ltd., 1980, cet. III, hal. 141. Lihat juga: Munir Ba'albakiy al-Maurid, *Qâmûs Injilîzîy Arabîy*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1985, hal. 383.

¹³Nazarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 70. Lihat juga: Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 1999, hal. 8.

merupakan cara dalam sebuah budaya atau masyarakat dalam memberikan definisi terkait hak, tanggung jawab, dan identitas laki-laki dan perempuan dalam menjalin hubungan satu sama lain.¹⁴ Senada dengan pandangan yang dikemukakan oleh Illich, bahwa relasi gender berkaitan dengan budaya sosial yang dibedakan oleh tempat, waktu, tugas-tugas, alat-alat, bentuk pembicaraan, perilaku dan persepsi.¹⁵

Dalam al-Qur'an, relasi gender juga diisyaratkan dengan term *zauj* yang dapat dimaknai sebagai pasangan. Sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisa'/4: 1, berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak, dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim, sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (QS. an-Nisa'/4: 1).

Menurut at-Thabari dalam kitab tafsirnya, bahwa kata *zauj* dalam ayat di atas terkait relasi antara laki-laki dan perempuan, sebagian mereka dengan sebagian yang lain memiliki kewajiban untuk saling berbuat adil dan saling membantu dengan cara-cara yang baik sesuai dengan perintah Allah.¹⁶ Sejalan dengan as-sa'di, bahwa manusia dari diri yang satu dan menjadikan pasangannya dari jenis manusia itu sendiri agar sesuai dengannya, sehingga ia merasakan ketenangan dan kenikmatan menuju kebahagiaan.¹⁷ Senada dengan az-Zuhaili, bahwa Allah menciptakan Nabi Adam AS dari tanah, kemudian Dia menciptakan pasangannya, yaitu Hawa AS sebagai istri dari jenisnya (manusia) agar keduanya dapat saling menyesuaikan, sehingga dipersatukan dengan cinta

¹⁴Heidi Bravo Baumann, *Gender and Livestock: Capitalisation of Experiences on Livestock Projects and Gender*, Swiss: Swiss Agency for Development and Cooperation, SDC, 2000.

¹⁵Ivan Illich, *Gender*, Terj. Omi Intan Naomi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 1998, hal. 3.

¹⁶Abu Ja'far at-Thabari Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut, Muassasah ar-Risalah: 1420 H/2000 M, juz V, hal. 512

¹⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 163.

dan kasih sayang.¹⁸ Demikian juga dengan kata *ittaqû* yang menurut as-Syawi dapat dikaitkan dengan hak sebagian yang satu dengan sebagian lainnya.¹⁹ Sejalan dengan as-Sa'di, bahwa Allah memulai surat an-Nisa ini dengan perintah untuk bertakwa dan beribadah kepada-Nya dengan memerintahkan untuk menyambung silaturahmi.²⁰

Selain itu, relasi gender juga diisyaratkan dengan term *mitsl* yang dapat dimaknai sebagai persamaan tidak lebih dan tidak kurang.²¹ Term *mitsl* ini disebut sebanyak 25 kali, yaitu pada QS. al-Baqarah/2: 17, 23, 26, 113, 118, 137, 171, 194, 214, 228, 233, 261, 264, 265, 275, pada QS. Ali Imran/3: 13, 59, 117, 176, pada QS. al-Ankabut/29: 41, pada QS. al-Hadid/57: 20, pada QS. al-Hasyr/59: 15, 16, dan pada QS. al-Jumu'ah/62: 5.²² Adapun term *mitsl* yang lebih mendekati makna relasi gender yang merupakan bagian dari bentuk hubungan resiprokal²³ gender dalam keluarga diisyaratkan pada QS. al-Baqarah/2: 228, sebagaimana berikut:

... وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

... Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan dari pada istrinya, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah/2: 228).

Kata “مِثْلٌ” pada ayat di atas merupakan penegasan bahwa para perempuan/istri memiliki hak yang sama/seimbang dengan kewajiban mereka menurut tata cara yang patut. Keseimbangan terkait hak-hak suami dan istri ini harus dilaksanakan dengan cara-cara yang patut agar tercipta kehidupan rumah tangga yang harmonis dan penuh kedamaian.²⁴ Sebagaimana pandangan as-Sa'di yang memberikan penegasan, bahwa seorang istri

¹⁸Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr al-Ma'ashir, 1418 H., juz IV, hal. 222.

¹⁹Ahmad bin Muhammad as-Shawi, *Hasyiyyah ash-Shâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlain*, Beirut: Dar al-Fikr, 1424 H/2004 M, juz I, hal. 266.

²⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 163.

²¹Ibrahim Musthafa, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Istambul: al-Maktabah al-Islamiyah, cet. II, 1392 H/1972 M., hal. 853.

²²Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/ 1984, hal. 199-200.

²³Resiprokal dapat dimaknai sebagai hubungan timbal balik dengan saling berbalasan atau kesalingan yang berpijak pada prinsip-prinsip universal resiprokal yang tidak hanya ditujukan kepada satu pihak, akan tetapi berlaku secara timbal balik kepada pihak yang lain. Lihat: Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 59.

²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2005, cet. III, vol. I, hal. 490.

memiliki hak yang bersifat wajib atas suami sebagaimana suami memiliki hak yang wajib atas istri dengan landasan kepatutan menurut adat yang berlaku pada negeri tersebut, kepatutan yang dimaksud juga dapat berubah seiring perbedaan waktu dan kebiasaan.²⁵

Sejalan dengan az-Zuhaili yang menegaskan terkait bentuk hak dan kewajiban, bahwa hak dan kewajiban suami istri yang yang dimaksud bersifat imateriil, yaitu saling mempergauli dengan cara dan interaksi yang baik dengan menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dengan menghindari berbagai tindakan yang dapat menyakiti kedua belah pihak. Adapun penyebutan hak lebih didahulukan dari pada kewajiban adalah sebagai penegasan yang menunjukkan bahwasanya hak pasangan itu sangat penting untuk diperhatikan.²⁶ Oleh karena itu, perhatian terhadap hak pasangan akan lebih diutamakan sehingga seseorang dalam melaksanakan tugas-tugasnya tidak hanya sekedar mengugurkan kewajiban saja, namun lebih dari pada itu, yaitu untuk dapat memaksimalkan hak-hak pasangannya.

Hal ini mengajarkan sebuah kesetaraan hubungan dalam peran antara suami dan istri, sebab terdapat kesamaan hak dan kewajiban secara seimbang yang menjadi tanggung jawab bersama dalam menjalankan peran masing-masing berdasarkan hak dan kewajibannya yang benar-benar sejajar. Apa yang menjadi hak istri adalah kewajiban suami, dan apa yang menjadi hak suami adalah kewajiban istri, sehingga akan dapat mewujudkan kesalingan antara suami istri tersebut dalam menjalin hubungan dengan cara-cara yang ma'ruf. Hal inilah yang senantiasa menjadikan hubungan antara suami dan istri dapat tercipta dengan baik karena berpijak pada prinsip kesejajaran dan keseimbangan.

Dengan demikian, term *mitsl* merupakan isyarat kesamaan dan keseimbangan dalam membangun hubungan kemitrasejajaran resiprokal gender dalam keluarga untuk memberikan hak pasangan dengan saling menunaikan kewajiban masing-masing secara seimbang sebagai bentuk tanggung jawab bersama dalam menjalankan peran dalam keluarga berdasarkan prinsip-prinsip keadilan yang benar-benar sejajar dan seimbang dengan cara-cara yang patut.

Adapun kesejajaran dan keseimbangan antara hak dan kewajiban tersebut harus dilaksanakan oleh masing-masing pasangan suami istri meskipun tidak dalam bentuk yang sama karena hal itu bersifat imateriil. Oleh karena itu kesetaraan yang dimaksud dapat disebut sebagai kesetaraan kontekstual berdasarkan nilai-nilai kepatutan di masyarakat yang terbebas

²⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H/2000 M, hal. 101.

²⁶Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashirah, 2002, hal. 100-101.

dari bias gender, yaitu tidak memihak salah satu gender tertentu, sehingga masing-masing dapat lebih memperhatikan hak-hak pasangannya sebagai cara dalam mewujudkan dan merawat hubungan kemitrasejajaran gender dalam keluarga tersebut. Sementara hak dan kewajiban yang menjadi tanggung jawab bersama harus dilakukan dengan cara yang patut antara kedua belah pihak.

Selain term *mitsl* di atas, relasi gender juga diungkapkan dengan term *takrîm* dan *tafdhîl*. Sebagaimana diisyaratkan dalam QS. al-Isra/17: 70, sebagaimana berikut:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan. (QS. al-Isra/17: 70).

Kata *takrîm* dan *tafdhîl* pada ayat di atas memiliki makna yang hampir sama, yaitu kemuliaan dan keutamaan yang diberikan oleh Allah. Namun asy-Syaukani membedakan dua kata tersebut. Menurutnya *takrîm* adalah kemuliaan yang dianugerahkan oleh Allah khusus kepada manusia, baik berupa kemampuan dari segi fisik maupun mental yang tidak terdapat pada makhluk lain. Sedangkan *tafdhîl* adalah kemuliaan yang dianugerahkan oleh Allah kepada manusia berupa potensi guna mengelola dan mengeksplorasi segala karunia-Nya. Sehingga dapat difahami perbedaannya bahwa *takrîm* adalah pemberian, sedangkan *tafdhîl* adalah kemampuan dalam mengelola pemberian tersebut.²⁷

Adapun kata *Banî Âdam* memiliki makna anak cucu Nabi Adam AS secara keseluruhan tanpa terkecuali, sehingga tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini menunjukkan, bahwa *takrîm* (pemberian) dan *tafdhîl* (kemampuan) dalam mengelola pemberian tersebut dianugerahkan oleh Allah kepada laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, relasi gender itu tidak membedakan faktor jenis kelamin, karena masing-masing diberikan oleh Allah peran dan tanggung jawab yang sama dalam mengelola anugerah Allah tersebut dengan saling memuliakan manusia, baik laki-laki maupun perempuan dengan kemampuan khusus, yaitu suatu kemampuan yang dapat membedakan hal-hal yang baik dan yang buruk dalam mengatur segala

²⁷Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdilllah asy-Syaukani, *Fatḥh al-Qadîr li asy-Syaukânî*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1414 H., juz III, hal. 290.

urusan dunia.²⁸ Sehingga laki-laki dan perempuan dapat mengoptimalkan potensi dan keunggulan itu untuk melangsungkan kehidupan mereka dengan memanfaatkan sarana-sarana yang telah disediakan oleh Allah dengan tujuan untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Laki-laki dan perempuan tersebut jika dikaitkan dengan keluarga, maka mereka adalah suami istri yang telah dianugerahkan oleh Allah dengan berbagai potensi untuk dapat menghadirkan ketenangan dan ketentraman dalam keluarga guna mendekatkan diri kepada-Nya.

Dengan demikian, term *zaij* (pasangan), *mitsl* (kesetaraan), *takrîm* (pemberian), dan *tafdhîl* (kemampuan) menunjukkan bahwa pasangan laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan yang dapat diterapkan dengan cara yang *ma'ruf* (berdasarkan *'urf*), yaitu kepatutan-kepatutan yang terdapat pada masyarakat, sebab keduanya sama-sama mendapatkan pemberian (*takrîm*) dari Allah, dan juga sama-sama diberikan anugerah oleh Allah berupa kemampuan (*tafdhîl*) dalam mengelola pemberian tersebut.

3. Term al-Qur'an terkait Keluarga

Menurut Roberta Berns, keluarga²⁹ adalah satu persekutuan hidup yang dijalin di atas kasih sayang antara dua jenis manusia yang telah dikukuhkan dengan pernikahan dengan maksud agar masing-masing dapat saling menyempurnakan.³⁰ Sejalan dengan Maclver yang menyatakan, bahwa keluarga memiliki ciri khusus yaitu: (1) adanya hubungan berpasangan antara dua jenis kelamin yang berbeda (laki dan perempuan); (2) adanya ikatan perkawinan yang mengokohkan hubungan; (3) adanya pengakuan anak keturunan yang dihasilkan karena perkawinan tersebut; (4) terdapat kerja sama dalam pengelolaan perekonomian; (5) adanya kebersamaan hidup dalam rumah tangga.³¹

Dalam al-Qur'an, keluarga dibentuk bermula dari pernikahan yang dapat disebut sebagai salah satu cara dalam memperoleh ketenangan dan ketentraman jiwa, sebab manusia membutuhkan pasangan hidup untuk dapat memenuhi nafsu seksualnya secara halal dengan rasa aman, nyaman dan tenang dalam suasana saling berbagi cinta dan kasih sayang sehingga dapat

²⁸Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H., juz II, hal. 680.

²⁹Dalam bahasa arab, istilah keluarga disebut dengan *al-ahl*, *al-usrah* dan *al-'asyirah*.

³⁰Roberta M. Berns, *Child, Family, School, Community Socialization and Support*, United State: Thomson Corporation, 2007, hal. 88.

³¹R. M. Maclver, *A Textbook of Sociology*, New York: Farrar and Reinhart Inc. Publ, 1971, hal. 196.

tercipta *sakînah* (ketentraman) dalam dirinya.³² Sebagaimana QS. ar-Rum/30: 21, sebagaimana berikut:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang, sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. (QS. ar-Rum/30: 21).

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa keluarga ideal adalah keluarga yang memiliki kesetaraan. Kesetaraan yang dimaksud adalah kesetaraan pasangan manusia yang berasal dari bangsa manusia itu sendiri sehingga akan dapat menciptakan *sakinah* (ketenangan) dalam keluarga. Hal ini dilukiskan pada kalimat “لِتَسْكُنُوا”, sebagai informasi bahwa di antara tanda-tanda kekuasaan Allah adalah adanya petunjuk akan adanya sebuah kebangkitan dari apa yang diciptakan-Nya, yaitu dijadikan-Nya *zaûj* (pasangan) manusia berasal dari golongan manusia agar dapat terwujud ketenangan dan kesenangan diantara keduanya. Sebagaiman yang dikemukakan oleh al-Alusi, bahwa tanda-tanda kekuasaan Allah dalam membangkitkan makhluk-Nya adalah dengan menciptakan *zaûj* (pasangannya) tersebut dari jenis manusia itu sendiri untuk dinikahi, karena dalam diri manusia itu terdapat ketentraman dan ketenangan bagi jiwa seseorang.³³ Sejalan dengan Shihab, bahwa *sakînah* (ketenangan) yang dimaksud digunakan untuk menggambarkan sebuah ketenangan dan ketenteraman setelah terdapat gejolak sebelumnya.³⁴ Senada dengan az-Zuhaili, bahwa diantara tanda-tanda kekuasaan Allah yang menunjukkan pada sebuah kebangkitan adalah diciptakan-Nya pasangan manusia dari golongan manusia agar dapat terwujud ketenangan dan kesenangan diantara keduanya.³⁵ Sehingga *sakînah* dapat menjadi landasan yang paling utama dalam membina rumah tangga untuk mewujudkan ketentraman diri dalam keluarga agar ketentraman yang dimaksud dapat

³²Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Bandung: al-Ma’arif, 1994, cet. IX, juz VI, hal. 19.

³³Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafshîr al-Qur’ân al-Adhîm wa sab’u al-Matsânî...*, juz XI, hal. 32. Kata *Sakinah* pada frasa ini juga dapat disebut sebagai kecenderungan dan ketenteraman. Lihat: Departemen Agama, *al-Qur’an dan Tafshirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2009, jilid VII, hal. 481.

³⁴M. Quraish Shihab, “Keluarga Sakinah,” *Jurnal Bimas Islam*, vol. 4 No. 1, 2011, hal. 4.

³⁵Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafshîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXI, hal. 69.

tercapai secara menyeluruh.³⁶ Demikian juga pada penafsiran QS. at-Taubah/9: 71, az-Zuhaili menjelaskan, bahwa Allah memerintahkan kepada laki-laki dan perempuan untuk saling tolong menolong dalam kebaikan. Hal ini telah terbukti dalam sejarah akan keterlibatan laki-laki dan perempuan dalam bingkai saling tolong menolong dan bekerja sama di berbagai bidang, bahkan dalam situasi genting sekalipun.³⁷

Berbagai pandangan di atas mengisyaratkan bahwa masing-masing pasangan memiliki kekurangan, namun kekurangan tersebut dapat menjadi ketenangan dan ketentraman jika masing-masing saling menerima kekurangan pasangannya dengan tetap menjalankan interaksi dengan cara yang patut. Hal ini sebagaimana pandangan as-Sa'di, bahwa diantara tanda-tanda kekuasaan Allah yang dapat membuktikan kasih sayang-Nya kepada hamba-hamba-Nya adalah dengan menciptakan *zawāj* (pasangan) manusia berasal dari jenis yang sama yaitu golongan manusia, karena masing-masing memiliki keserasian dan keserupaan sehingga masing-masing saling mencintai dan saling merasakan ketentraman satu sama lain.³⁸ Hal ini menunjukkan bahwa di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah menciptakan keluarga yang tenang, tenteram, bahagia, dan sejahtera baik secara lahir maupun batin.³⁹ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa rumah tangga dan keluarga dibangun dengan pondasi, tatanan, dan sistem yang kuat untuk mewujudkan ketentraman, ketenangan, kedamaian, dan keharmonisan sehingga mampu menghadapi berbagai beban hidup dan permasalahannya secara bersama-sama.⁴⁰

Adapun kata “مَوَدَّةٌ وَرَحْمَةٌ”, menegaskan bahwa ketenangan dan kepuasan hati dapat memberikan jaminan dampak kasih sayang dalam konteks rumah tangga. Sebagaimana pandangan Hawwa, bahwa adanya rasa kasih sayang dan rasa cinta antara suami istri dapat muncul karena adanya kesalingan di antara keduanya dengan sikap yang lemah lembut. Sejalan dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa yang dimaksud dengan مَوَدَّةٌ

³⁶Departemen Agama, *al-Qur'an dan Tafsirnya (edisi yang disempurnakan)*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2009, jilid VII, hal. 481.

³⁷Wahbah Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdât wa asy-Syarî'ât wa al-Manâhij...*, juz V, hal. 458.

³⁸Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 639. Adapun menurut Subhan, *Sakinah* dalam pernikahan adalah ketenangan yang dinamis dan aktif. Lihat: Zainutah Subhan, *Membina Keluarga Sakinah*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren LKIS, 2004, hal. 3-5.

³⁹Diperkuat oleh Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an bahwa *sakinah* dapat dimaknai sebagai keluarga yang tenang, tenteram, bahagia, dan sejahtera secara lahir maupun batin yang dilandasi oleh rasa cinta dan kasih sayang. Lihat: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Tafsîr al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014, jilid II, hal. 37.

⁴⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXI, hal. 70.

(*mawaddah*) adalah berjima' sedangkan رَحْمَةً (*rahmah*) adalah keturunan, sehingga Allah menumbuhkan rasa cinta dan kasih sayang antara suami istri.⁴¹ Oleh karena itu, Dia menjadikan rasa kasih sayang antara suami dan istri adalah karena adanya pernikahan yang dilaksanakan sebagai perintah dalam syariat, yaitu pernikahan antara laki-laki dan perempuan yang berasal dari jenisnya sendiri (jenis manusia), sehingga akan terjadi jima' yang dapat melahirkan keturunan.⁴²

Sedangkan menurut Shihab, kata *mawaddah* pada frasa ini memiliki kemiripan dengan kata *rahmah*. Adapun yang membedakan adalah bahwa *mawaddah* ditujukan kepada yang kuat, sedangkan *rahmah* ditujukan kepada yang dirahmati, artinya yang dirahmati itu dalam keadaan butuh dan lemah.⁴³ Berbeda dengan Tafsir Kemenag yang memberikan penjelasan, bahwa *mawaddah* ditujukan kepada anak muda, sedangkan *rahmah* ditujukan kepada orang tua. Adapun dalam penafsiran lain Tafsir Kemenag menyebutkan, bahwa *mawaddah* adalah rasa kasih sayang antara suami dan istri yang semakin lama akan terasa semakin kuat. Oleh karena itu, suami istri bisa mendapatkan cara terbaik untuk menciptakan kedamaian, yaitu dengan saling melengkapi kekurangan masing-masing sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Allah, sehingga tujuan sebuah pernikahan dapat tercapai yang dapat diukur dengan adanya ketenangan, rasa saling mencintai, dan saling menyayangi.⁴⁴ Demikian pula dengan pandangan as-Sa'di, bahwa adanya pernikahan dapat mendatangkan berbagai faktor yang dapat menghadirkan rasa kasih sayang, kenikmatan, dan kedamaian dalam mengasuh anak-anak mereka yang tidak dapat dirasakan manfaat tersebut di tempat yang lain.⁴⁵

Oleh karena itu, ketenangan dan kepuasan hati di atas juga merupakan tanda-tanda kebesaran Allah. Tanda-tanda kebesaran Allah tersebut tidak hanya terdapat pada teraturnya jagat raya dengan segala keindahannya, namun ketenangan yang dimaksud juga dapat mewujudkan kasih sayang keluarga yang merupakan tanda-tanda kebesaran-Nya, sehingga wajib disyukuri dengan cara saling mengerti dan memahami serta menerima kekurangan masing-masing pasangan. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh as-Sa'di, bahwa berbagai manfaat yang didapatkan oleh pasangan suami istri tersebut merupakan tanda-tanda kekuasaan Allah bagi orang-orang yang

⁴¹Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz VIII, hal. 4266.

⁴²Melahirkan keturunan yang dimaksud pada frasa tersebut merupakan salah satu di antara tujuan pernikahan. Lihat: Departemen Agama, *al-Qur'an dan Tafsirnya (edisi yang disempurnakan)*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2009, jilid VII, hal. 482.

⁴³M. Quraish Shihab, "Keluarga Sakinah", *Jurnal Bimas Islam*, vol. 4 No. 1, Tahun 2011, hal. 5-6.

⁴⁴Departemen Agama, *al-Qur'an dan Tafsirnya (edisi yang disempurnakan)...*, jilid VII, hal. 483.

⁴⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 639.

mampu berfikir dan merenungkan tanda-tanda kekuasaan-Nya.⁴⁶ Sejalan dengan al-Alusi, bahwa hal-hal yang telah disebutkan diatas merupakan bukti kekuasaan dan hikmah dari Allah yang sangat menakjubkan.⁴⁷ Demikian juga dengan az-Zuhaili yang memberikan penegasan terkait frasa di atas, bahwa pada berbagai hal menakjubkan diatas menunjukkan akan kekuasaan Allah bagi orang-orang yang senantiasa memikirkan ciptaan-Nya dan pengaturan serta kebijaksanaan-Nya.⁴⁸

Selain itu, keluarga juga dibentuk dalam rangka untuk mendapatkan keturunan dan juga mendapatkan kemudahan dalam memperoleh rezeki yang baik, sebagaimana QS. an-Nahl/16: 72 berikut:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً
وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفِيَالِبَاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَتِ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾

Allah menjadikan bagi kamu sekalian istri-istri dari jenis kamu sekalian sendiri dan menjadikan bagi kamu sekalian dari istri-istri kalian itu anak-anak dan cucu-cucu, dan memberi kamu sekalian rezeki dari yang baik-baik., maka mengapa mereka beriman kepada yang batil dan terhadap nikmat Allah mereka mengingkari. (QS. an-Nahl/16: 72).

Menurut Ibnu Katsir, bahwa dari hasil pernikahan tersebut Allah menjadikan *banîn* dan *hafadah*. Adapun *banîn* adalah anak-anak yang turut membantu dan memberikan pelayanan. Sedangkan *hafadah* adalah anak-anak dan cucu-cucu mereka. Sebagaimana diriwayatkan oleh Syu'bah dari Abu Bisyr, dari Sa'id ibnu Jubair, dari Ibnu Abbas, bahwa yang dimaksud dengan *hafadah* adalah anak-anak dan cucu-cucu.⁴⁹ Akan tetapi yang diharapkan dari mereka adalah dapat menjadi kebaikan. Hal ini sejalan dengan As-sa'di dalam memaknai QS. al-Kahfi/18: 46, bahwa kekayaan dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia, maksudnya tidak ada fungsi lain kecuali dapat memberikan manfaat dan kebahagiaan, dengan cara menjaga konsistensi dalam menjalankan amalan-amalan yang baik. Hal ini mencakup seluruh jenis ketaatan yang wajib atau sunnah, baik yang berhubungan dengan hak-hak Allah maupun hak-hak manusia.⁵⁰

⁴⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 218.

⁴⁷Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm wa sab'u al-Matsânî...*, juz XI, hal. 32.

⁴⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXI, hal. 70.

⁴⁹*Hafadah* artinya anak-anak dari anak laki-laki, menurut Ibnu Abbas, Ikrimah, Al-Hasan, Ad-Dahhak, dan Ibnu Zaid. Lihat Ibnu Katsir

⁵⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 444.

Berbagai pandangan di atas menunjukkan bahwa, menjaga dan melindungi keturunan adalah kewajiban, bahkan melindungi keturunan ini menjadi salah satu diantara tujuan diberlakukannya syariat Islam. Hal ini berbeda dengan pandangan Socrates, yang bahkan membolehkan desakralisasi (kehancuran keluarga) atau melegalkan aborsi bahkan dengan cara *infanticide* (pembunuhan bayi) dengan maksud untuk menghilangkan segala insting keibuan dan kesetaraan gender dapat terwujud.⁵¹

Menurut penulis, untuk mewujudkan kesetaraan tidak harus dengan cara merusak anugerah yang telah diberikan oleh Allah, karena perusakan seperti itu justru akan menutup pintu-pintu rezeki. Sebagaimana penyebutan nikmat-nikmat Allah yang telah diberikan kepada hamba-hamba-Nya pada ayat di atas, bahwa dengan adanya keturunan maka akan memberikan berbagai kemudahan dalam memperoleh rezeki yang baik. Dengan berkat rahmat Allah inilah, Bani Adam diciptakan dengan jenis laki-laki dan perempuan sehingga menjadikan perempuan dan laki-laki sebagai suami istri yang akan dapat membuka pintu-pintu rezeki. Adapun kemudahan dalam memperoleh rezeki adalah sebagaimana disebutkan pada QS. an-Nur/24: 32 berikut:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ
يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

Dan nikahkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan, jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya, dan Allah Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui. (QS. an-Nur/24: 32).

Menurut az-Zuhaili, pada ayat di atas terdapat perintah untuk menikah, jika mereka tergolong laki-laki dan perempuan fakir, maka Allah akan memberi mereka kekayaan dari kemuliaan dan keutamaan-Nya. Oleh karena itu, barang siapa menikah, maka Allah akan menjadikannya kaya dengan kekayaan jiwa dan harta bagi siapapun yang siap menikah.⁵²

Selain untuk mendapatkan keturunan dan kemudahan dalam mendapatkan rezeki, pembentukan keluarga itu akan bermuara pada *qurrah a'yun*, yaitu menjadi penyejuk hati. Sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Furqan/25: 74 berikut:

⁵¹Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 119.

⁵²Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 228.

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا



Dan orang-orang yang berkata: ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami istri-istri kami dan keturunan kami sebagai penyejuk hati, dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa. (QS. al-Furqan/25: 74).

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa keluarga merupakan *qurrah a'yun* (penyejuk hati). Menurut Ibnu Katsir, keluarga yang dianugerahkan oleh Allah sebagai keluaraga yang *qurrah a'yun* (penyejuk hati) adalah orang-orang yang memohon kepada Allah agar mereka diberi keturunan yang taat kepada Allah dan menyembah-Nya tanpa mempersekutukan-Nya. Ibnu Abbas mengatakan bahwa mereka ingin memperoleh keturunan yang selalu mengerjakan ketaatan kepada Allah sehingga hati mereka menjadi sejuk melihat keturunannya, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Sejalan dengan Ikrimah, bahwa maksud dari *qurrah a'yun* (penyejuk hati) bukan keturunan yang tampan atau cantik, namun yang dimaksud adalah keturunan yang taat. Hal yang sama dikemukakan oleh Hasan al-Basri pernah ditanya terkait makna dari *qurrah a'yun* (penyejuk hati), maka ia menyebutkan bahwa yang dimaksud *qurrah a'yun* (penyejuk hati) jika Allah memperlihatkan kepada seorang hamba, bahwa suami, istri, keturunannya, saudara, dan kerabatnya memiliki ketaatan kepada Allah. Sebab tidak ada sesuatu pun yang lebih menyejukkan hati seorang kecuali ia melihat anak, cucu, saudara, dan kerabatnya memiliki ketaatan kepada Allah.⁵³

Dengan demikian, term *za'uj* (pasangan), *sakînah* (ketentraman), *mawaddah* (rasa cinta), *rahmah* (kasih sayang), dan *qurrah a'yun* (penyejuk hati), menunjukkan satu persekutuan hidup atau institusi keluarga yang dapat mewujudkan ketentraman (*sakînah*). Selain itu, institusi keluarga atau rumah tangga juga dapat melahirkan anak-anak (*banîn*) dan keturunan (*hafadah*), yang dapat memberikan keberkahan dengan adanya kesalingan di antara mereka dalam membantu dan melayani, sehingga bisa menjadi *qurrah a'yun* (penyejuk hati). Selain itu, pernikahan juga dapat menghasilkan kekayaan jiwa dan harta.

Oleh karena itu, isyarat al-Qur'an terkait metode pendidikan relasi gender dalam keluarga memiliki kesamaan dengan konsep umum, yaitu sebagai metode pendidikan yang mengatur pola relasi gender dalam keluarga untuk menumbuh-kembangkan wawasan gender terkait peran, fungsi, dan

⁵³Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz VI, hal. 118.

tanggung jawab dalam konvensi budaya yang bersifat relatif dan dinamis guna pelestarian berbagai relasi yang harmonis dalam tatanan keluarga.

Tabel 4.1.
Term al-Qur'an terkait
Konsep Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga

No	Konsep	Term al-Qur'an	Makna Kata	Ayat al-Qur'an
1	Metode Pendidikan	سَبِيلٍ	Cara dalam mengajak manusia menuju jalan Allah	QS. an-Nahl/16: 125
		الْحِكْمَةَ	Perkataan yang bijak dan benar	QS. an-Nahl/16: 125
		الْمَوْعِظَةَ الْحَسَنَةَ	Memberikan pelajaran dengan cara yang baik	QS. an-Nahl/16: 125
		جَدِيلٌ	Berdebat dengan cara yang baik	QS. an-Nahl/16: 125
		لِيَتَّ	Bersikap lemah lembut	QS. Ali Imran/3:159
		أَعْفُ	Mema'afkan kesalahan	QS. Ali Imran/3:159
		أَسْتَغْفِرُ	Memohonkan ampunan kepada Allah	QS. Ali Imran/3:159
		شَاوِرٌ	Mengajak bermusyawarah	QS. Ali Imran/3:159
		تَوَكَّلْ	Berserah diri kepada Allah setelah berusaha	QS. Ali Imran/3:159
2	Relasi gender	رَوْجَهَا	Suami istri merupakan pasangan manusia yang memiliki kekurangan	QS. an-Nisa'/4: 1
		مِثْلُ	Kemitrasejajaran dalam keluarga	QS. al-Baqarah/2: 228
		كَرَمًا	Kemuliaan yang dianugerahkan oleh Allah khusus kepada manusia baik laki-laki maupun perempuan	QS. al-Isra/17: 70
		فَضْلًا	Kemuliaan yang dianugerahkan oleh Allah kepada laki-laki dan perempuan berupa potensi dalam mengelola dan mengeksplorasi karunia-Nya	QS. al-Isra/17: 70
3	Keluarga	أَزْوَاجًا	Relasi pasangan suami istri yang sah	QS. ar-Rum/30: 21
		تَسْكُنُوا	Mewujudkan ketenteraman hati dan jiwa	QS. ar-Rum/30: 21

		مَوَدَّةٌ	Menghadirkan perasaan cinta	QS. ar-Rum/30: 21
		رَحْمَةً	Menghadirkan kasih sayang	QS. ar-Rum/30: 21
		بَيْنِينَ	Melahirkan anak-anak	QS. an-Nahl/16: 72
		حَقْدَةً	Menghadirkan keturunan	QS. an-Nahl/16: 72
		يُعِينِ	Menghadirkan kekayaan jiwa dan harta	QS. an-Nur/24: 32
		قُرَّةَ أَعْيُنٍ	Pola relasi yang menyejukkan hati	QS. al-Furqan/25: 74

B. Term al-Qur'an terkait Konsep Kesetaraan Relasi Gender dalam Keluarga

1. Term al-Qur'an terkait Konsep Kesetaraan Peran

Konsep kesetaraan peran, yaitu sebuah konsep untuk menghilangkan budaya patriarki dalam keluarga dan stereotip gender. Konsep ini didukung oleh Lindsey dengan argumentasinya bahwa ketidakadilan itu bermula dari budaya yang bersifat patriarki yang dapat menjadi penghambat perubahan peran gender.⁵⁴

Dalam al-Qur'an, konsep kesetaraan peran diisyaratkan dengan term *mu'asyarah*, dengan ungkapan *'asyirû* dan dapat dimaknai sebagai kesalingan dalam berinteraksi. Kesalingan dalam berinteraksi ini menunjukkan upaya kesetaraan peran terkait hubungan resiprokal gender dalam keluarga dengan cara mereduksi budaya yang bersifat patriarki. Adapun ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan perintah *mu'asyarah* dalam upaya mereduksi budaya patriarki pada masa jahiliyah terdapat dalam QS. an-Nisa/4: 19, sebagaimana berikut:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ۗ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآءِ اتِّمُّوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ ۗ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُنَّ شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa, dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena

⁵⁴Linda L. Lindsey, *Gender Role: a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990, hal. 89.

hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. dan bergaullah dengan mereka secara patut, kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (QS. an-Nisa/4: 19).

Ayat di atas menggambarkan sebuah kezhaliman yang menimpa kaum perempuan yang sudah membudaya di kalangan masyarakat Arab pada masa jahiliyah. Oleh karena itu, Allah menurunkan ayat ini untuk menghentikan kezhaliman yang terjadi dengan mengajarkan bagaimana seorang suami mempergauli istri dengan cara yang baik. Ayat di atas melukiskan histori budaya yang bersifat patriarki dengan tidak adanya *mu'âsyarah* yang baik dalam keluarga. Sehingga ayat tersebut dapat disebut sebagai bentuk panggilan Allah kepada orang-orang yang beriman agar menghentikan tradisi jahiliyah tersebut, seperti tidak mempusakai perempuan/istri dengan cara paksa. Sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Jazairi, bahwa ayat tersebut untuk menghentikan kezhaliman yang terjadi pada masyarakat jahiliyah, sehingga hukum jahiliyah telah batal dengan turunnya ayat ini.⁵⁵ Oleh karena itu, tidak ada lagi waris mewarisi terhadap janda dari jenazah tersebut karena ia bukanlah budak atau barang yang dapat diwarisi.

Selain itu, kezhaliman terhadap perempuan yang sangat kentara juga terjadi pada aksi pengekangan terhadap hak-hak mereka. Sebagaimana pernyataan az-Zuhaili, bahwa pengekangan terhadap perempuan terjadi dalam bentuk larangan menikah lagi dengan orang lain supaya dia dapat mengambil harta warisan. Atau mengizinkannya untuk menikah dengan tujuan untuk dapat mengambil mahar yang pernah diberikannya. Atau menikahinya meskipun benci terhadapnya dengan tujuan untuk mengambil mahar kembali.⁵⁶ Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh as-Sa'di, bahwa pada masa jahiliyah terdapat kebiasaan seorang suami menjahui istrinya yang dia benci untuk dapat pergi dengan membawa sebagian harta yang telah ia berikan kepada istrinya tersebut. Kemudian Allah melarang kebiasaan itu kecuali dalam dua kondisi, yaitu jika perempuan tersebut dengan kerelaannya memilih untuk menikah dengan kerabat suami pertamanya, atau karena perempuan tersebut terbukti melakukan perbuatan keji, seperti berzina atau perkataan keji dan perlakuan buruk kepada suaminya.⁵⁷

⁵⁵Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, 1424 H/2003 M., juz I, hal. 452.

⁵⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 302.

⁵⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 172.

Oleh karena itu, untuk mewujudkan *mu'âsyarah* yang patut dalam menjalin relasi gender, maka terdapat perintah “وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”, yang menunjukkan hak dan kewajiban suami istri yang bersifat immateriil, yaitu mempergaulinya dengan cara yang baik/patut.⁵⁸ Kepatutan yang dimaksud adalah dengan cara-cara yang diharamkan menurut syariat dan tidak terjadi pelanggaran. Sebagaimana pandangan Hawwa, bahwa perintah mempergauli istri harus dilakukan dengan cara yang patut dan pergaulan yang baik yang diharamkan dalam syariat.⁵⁹ Adapun yang dimaksud dengan kehalalan mempergauli istri yang sesuai dengan syariat menurut az-Zuhaili adalah dengan memuliakannya baik dengan ucapan maupun perbuatan.⁶⁰

Selain itu, konsep kesetaraan peran ini juga diisyaratkan dengan term *ta'âruf* yang berasal dari kata *ta'ârafa-yata'ârafu-ta'âraf* dan dapat dimaknai sebagai saling mengenal atau saling mengetahui, kesalingan yang menunjukkan kesetaraan dan keseimbangan ini tampak pada penambahan huruf *tâ'* dan *alif*.⁶¹ Kesalingan ini mengisyaratkan makna kesetaraan peran gender, sebagaimana terdapat pada QS. al-Hujurat/49: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal, sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling takwa di antara kamu, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. al-Hujurat/49: 13).

Menurut al-Qurtubi, kata “تَعَارَفُوا” pada ayat di atas, memiliki makna kesalingan dalam kenal-mengenal antara laki-laki dan perempuan tersebut dimulai dari Nabi Adam AS dan Hawa AS yang kemudian berkembang biak dan menyebar di muka bumi guna saling menjalin shilaturrahim dan hubungan kekerabatan sebagai bentuk ketakwaan kepada Allah.⁶² Hal ini

⁵⁸Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Hijr, 1422 H./2001 M., juz VI, hal. 521.

⁵⁹Sa'id Hawwa, *al-Asâs fi at-Tafsîr...*, juz II, hal. 1027.

⁶⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 303.

⁶¹Dalam al-Qur'an, term ini dan variannya disebut sebanyak 65 kali. Lihat: Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/1984, hal. 148-149.

⁶²Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1384 H/1964 M., juz VI, hal. 5.

menunjukkan peran yang sama antar laki-laki/suami dan perempuan/istri sebagai kesalingan yang sangat logis, sebab laki-laki tanpa perempuan tidak mungkin akan berkembang biak, dan demikian juga sebaliknya, perempuan tanpa laki-laki juga tidak akan mungkin mengalami pembiakan.

Sejalan dengan az-Zuhaili yang mengemukakan, bahwa panjangnya usia seseorang lantaran menjalin hubungan shilaturrahim baik karena faktor kekerabatan maupun hubungan pernikahan.⁶³ Oleh karena itu, kesetaraan peran antara laki-laki/suami dan perempuan/istri yang diungkap pada ayat di atas semakin memperkuat argumentasi kesetaraan peran. Sebab tidak akan mungkin akan terjalin hubungan shilaturrahim baik karena kekerabatan atau pernikahan tanpa peran dari kedua insan tersebut, yakni laki-laki/suami dan perempuan/istri. Adapun perbedaan yang ada tidak menunjukkan keutamaan seseorang di sisi Allah, karena yang dapat membedakannya hanyalah ketakwaan. Oleh karena itu, Allah tidak memuliakan seseorang berdasarkan jenis gender tertentu, namun faktor ketakwaan yang menjadikan seseorang mendapatkan kemuliaan di sisi-Nya.⁶⁴ Sebagaimana pandangan Quraish Shihab dalam kitab Tafsirnya, bahwa manusia sangat tidak layak untuk membanggakan dirinya karena nasab atau yang lainnya, sebab kebanggaan itu hanya dinilai oleh Allah dari ketakwaannya.⁶⁵

Selain kedua term di atas, konsep kesetaraan peran ini juga dilukiskan dalam al-Qur'an dengan term *tashdiq* yang diungkapkan dengan kata yang setara antara laki-laki/suami dan perempuan/istri dalam sighat *isim fa'il*, yaitu kata *mushshaddiqûn wa mushshaddiqât*, yang berasal dari kata *shaddaqa-yushaddiqu-tashdiq* yang berarti membenarkan.⁶⁶ Term ini melukiskan peran yang sama antara laki-laki/suami dan perempuan/istri dalam hal sedekah. Sebagaimana diisyaratkan dalam QS. al-Hadid/57: 18, sebagaimana berikut:

إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَعْفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ



Sesungguhnya orang-orang yang membenarkan (Allah dan Rasul-Nya) baik laki-laki maupun perempuan dan meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, niscaya akan dilipatgandakan (pembayarannya) kepada mereka, dan bagi mereka pahala yang banyak. (QS. al-Hadid/57: 18)

⁶³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1411 H/1991 M., cet. juz XXI, hal. 557.

⁶⁴Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz VII, hal. 386.

⁶⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Surat al-Hujurat Ayat 13*. Dalam <https://tafsir.com/49-al-hujurat/ayat-13>. Diakses 17 September 2022.

⁶⁶Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 770

Kesamaan peran dalam hal memberikan sedakah untuk kebaikan rumah tangga dan keberkahan keluarga diisyaratkan pada kata “*الْمُصَدِّقِينَ*” *وَالْمُصَدِّقَاتِ*, sebagai penjelasan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berkesempatan menyedekahkan atau membelanjakan harta mereka untuk kebaikan-kebaikan keluarganya dan akan diberikan balasan yang berlipat ganda. Sebagaimana pandangan as-Sa’di, bahwa laki-laki maupun perempuan yang banyak bersedekah dengan harta yang baik sama-sama ditetapkan menjadi simpanan mereka di sisi Allah.⁶⁷ Sejalan dengan al-Baidhawi, bahwa orang-orang yang menginfakkan sebagian harta mereka baik laki-laki maupun perempuan dengan kerelaan hati tanpa mengungkit-ungkit pemberian mereka dan juga tidak menyakiti hati orang-orang yang menerimanya maka masing-masing mendapatkan pahala di sisi Allah.⁶⁸

Oleh karena itu, apa yang disedekahkan oleh laki-laki dan perempuan akan dilipatgandakan balasannya dengan balasan yang mulia. Adapun jumlah balasan yang akan mereka terima adalah sebagaimana dijelaskan oleh al-Baghwi, bahwa pahala dari infak mereka akan diipat gandakan kebaikannya menjadi sepuluh sampai dengan tujuh ratus kali lipat.⁶⁹ Tingginya balasan yang akan Allah berikan kepada laki-laki dan perempuan yang bersedekah menunjukkan bahwa aksi ini dapat membawa dampak baik yang sangat besar hingga Allah menjadikannya sebagai salah satu jalan menuju surga. Sebagaimana pandangan as-Sa’di, bahwa bagi laki-laki dan perempuan yang bersedekah pahala yang mulia yang disediakan oleh Allah di surga yang belum pernah diketahui jiwa.⁷⁰ Sejalan dengan al-Baidhawi, selain pahala yang berlipat ganda, mereka juga sama-sama berkesempatan mendapatkan pahala terbaik dari Allah, yaitu surga-Nya.⁷¹

Selain ketiga term di atas, kesetaraan peran juga ditemukan dalam term *infâq* yang disebut sebanyak 26 kali, yaitu dalam QS. al-Baqarah/2: 3, 195, 215, 219, 254, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 272, 273, dan 274; QS. Ali Imran/3: 17, 92, 117, 134, dan 167; QS. an-Nisa/4: 34, 38, 39, 61, dan 88; QS. al-Isra/17: 100; serta QS. al-Hajj/22: 35.⁷² Adapun term *infâq* yang paling

⁶⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 840.

⁶⁸Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl...*, juz V, hal. 188.

⁶⁹Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghwi, *Ma’âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân...*, juz V, hal. 30.

⁷⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 840.

⁷¹Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl...*, juz V, hal. 188.

⁷²Al-ma’ani, *al-Âyât wa as-Suwar allatî wuridat fihâ kalimah “infâq” wa musytaqâtuhâ fî al-Qur’ân al-karîm*. Dalam <https://www.almaany.com/quran-b/>. Diakses pada 21 Agustus 2022.

mendekati makna kesetaraan peran gender terkait sedekah diisyaratkan dalam QS. Ali Imran/3: 92, sebagaimana berikut:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٩٢﴾

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai, dan apa saja yang kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya. (QS. Ali Imran/3: 92).

Ayat di atas menggambarkan kebaikan (*al-birr*) yang akan diperoleh oleh siapapun baik laki-laki maupun perempuan dengan cara bersedekah. Menurut asy-Syaukani, ayat di atas dapat difahami bahwa seseorang tidak akan bisa mencapai kedudukan orang-orang yang berbuat kebajikan dan kebenaran serta kebaikan amalnya, sehingga ia menyedekahkan harta yang dicintainya untuk berjihad dan ketaatan di jalan Allah.⁷³ Demikian itu karena seseorang tidak akan mendapat surga sebelum menyedekahkan hartanya yang terbaik untuk keluarga dan kerabatnya tersebut.⁷⁴ Selain itu, frasa ini juga dapat difahami bahwa seorang tidak akan mendapat kebaikan yang menyeluruh, yaitu jalan menuju surga sebelum ia menafkahkan harta terbaik yang ia cintai, karena menyedekahkan dari apa yang dicintai dan disayangi oleh jiwanya adalah pertanda kelapangan jiwa dan sifat-sifatnya yang mulia. Adapun orang yang mendahulukan cintanya kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah mencapai puncak kesempurnaan, sehingga akan berpengaruh terhadap akhlaknya yang ditandai dengan kasih sayang dan kelembutannya sebagai pertanda yang sangat nyata akan kecintaannya kepada Allah. Hal ini juga akan mempengaruhi kebaikan akhlak seseorang sehingga ia memiliki rasa kasih sayang dan kelembutan serta kebajikan yang ia peroleh dari pengorbanannya terhadap harta yang ia cintai yang dilakukannya dengan tulus karena Allah. Oleh karena itu, Allah mengetahuinya dan memberikan balasan kepadanya sesuai dengan amalannya baik di dunia maupun di akhirat.⁷⁵ Sebab sedekah seseorang pasti senantiasa dipantau dan diketahui oleh Allah, sehingga Dia akan memberikan balasan atas sedekah yang telah dilakukannya itu.⁷⁶ Adapun puncak kebajikan yang akan ia dapatkan dari pengorbanannya tersebut adalah surga-Nya.

⁷³Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî*, juz I, hal. 413.

⁷⁴Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 293

⁷⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 138

⁷⁶Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 294

Ibnu Katsir menjelaskan dalam kitab tafsirnya, bahwa yang dimaksud dengan surga pada ayat di atas dilukiskan dengan kata *al-birr*.⁷⁷ Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab shahihnya, bahwa ada seorang dari kalangan Ansar yang biasanya dipanggil Abu Talhah sebagai seorang yang paling banyak hartanya di Madinah. Diantara harta yang paling dicintainya adalah *Bairuha* (kebun kurma) yang letaknya berada di seberang Masjid Nabawi. Nabi Muhammad SAW sering memasuki kebun tersebut dan meminum air darinya. Anas bin Malik RA melanjutkan kisahnya, bahwa setelah QS. Ali Imran/3 ayat 92 diturunkan, maka Abu Talhah bertanya kepada Nabi Muhammad SAW tentang QS. Ali Imran/3 ayat 92 tersebut. Sedangkan diantara hartanya yang paling ia cintai adalah kebun *Bairuha* ini, oleh karena itu sekarang *Bairuha* disedekahkan supaya ia dapat mencapai kebaikan melalui simpanannya di sisi Allah ini. Maka ia memohon kepada Nabi Muhammad SAW agar sudi mempergunakannya menurut apa yang dikehendaki oleh Allah. Maka Nabi Muhammad SAW menjawab: Wah, itu harta yang menguntungkan, namun aku berpendapat hendaklah kamu memberikannya kepada kaum kerabatmu. Kemudian Abu Talhah membagi-bagikannya kepada kerabatnya dan anak-anak pamannya.⁷⁸

Selain keempat term di atas, kesetaraan peran juga ditemukan dalam term *libâs* (pakaian) yang disebut sebanyak 8 kali, yaitu pada QS. al-Baqarah/2: 187, QS. al-A'raf/7: 26 dan 27, QS. an-Nahl/16: 112, QS. al-Furqan/25: 47, QS. an-Naba/78: 10, QS. al-Hajj/22: 23, QS. Fathir/35: 33.⁷⁹ Namun term *libâs* yang lebih mendekati makna kesetaraan peran dalam mewujudkan kesalingan hubungan gender untuk menutupi aib keluarga dan mencegahnya dari kemaksiatan bagaikan pakaian yang menutupi tubuh diisyaratkan dalam QS. al-Baqarah/2: 187, sebagaimana berikut:

... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لِهِنَّ ...

... Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka... (QS. al-Baqarah/2: 187).

Ayat di atas melukiskan kesamaan peran antara laki-laki/suami dan perempuan/istri dalam hal hubungan seksual yang diungkapkan dengan kata “لباس”, sebuah gambaran yang menunjukkan kesalingan dalam bercampur

⁷⁷Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz II, hal. 63.

⁷⁸Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il bin Mughirah Abu Abdillah bin Mughirah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1414 H/1993 M., juz II, hal. 148, no Hadits: 1461.

⁷⁹Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/ 1984, hal. 194

sebagaimana bercampurnya pakaian dengan badan.⁸⁰ Sebagai ungkapan kesalingan seorang suami sebagai pakaian istri dan begitu juga sebaliknya dengan seorang istri yang digambarkan sebagai pakaian suami. Sebagaimana diungkapkan oleh Hawwa, bahwa suami istri bagaikan menyatunya pakaian dengan orang yang memakainya, sehingga berfungsi untuk menutupi aurat.⁸¹ Oleh karena itu, suami istri memiliki fungsi untuk saling mencegah dari berbagai kemaksiatan, seperti saling mengingatkan antara satu sama lain agar tidak terjadi pelanggaran terhadap apa yang telah ditetapkan oleh syari'at.⁸² Istri sebagai tabir dan penjaga kehormatan suami, demikian pula dengan suami yang menjadi tabir dan penjaga kehormatan istri.⁸³ Sehingga masing-masing berfungsi untuk saling menutupi 'aib dan saling melindungi serta sebagai hiasan yang dapat saling mendukung penampilan sehingga menjadikan keduanya tampak indah dipandang.⁸⁴ Bahkan frasa ini juga dapat dimaknai sebagai *sakan* (tempat tinggal) bagi masing-masing pasangan.⁸⁵ Hal ini dapat difahami, bahwa hubungan resiprokal antara suami istri memiliki fungsi sebagai tempat tinggal, yang memberikan perlindungan bagi masing-masing pasangan yang dapat memberikan kenyamanan dan menghindarkan keluarga dari bahaya, suami dapat menghadirkan kenyamanan bagi istri dan demikian pula sebaliknya istri juga dapat menghadirkan kenyamanan bagi suami.

Menurut penulis, term *libâs* tidak hanya sebatas melukiskan hubungan badan untuk melepaskan hasrat birahi, namun lebih dari itu, yaitu untuk saling melindungi dan saling memberikan rasa aman dari berbagai bahaya yang dapat mengancam kesehatan dan keselamatan keluarga. Oleh karena itu, sebagai *libâs* dalam berhubungan badan yang dapat menghindarkan diri dari dosa, maka banyak cara yang dapat dilakukan oleh suami dan istri agar masing-masing dapat menjadi pakaian terbaiknya bagi pasangannya, sehingga pakaian tersebut mampu menutupi dan menjaga rahasia serta aib/kekurangan pasangannya masing-masing serta dapat mencegah dosa dan kemaksiatan yang dapat mengancam dan menimpa keluarga kapan saja. Adapun terkait dengan keselamatan maupun kesejahteraan keluarga yang dikemukakan oleh az-Zuhaili di atas merupakan tanggung jawab bersama.

⁸⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 166.

⁸¹Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz I, hal. 418.

⁸²Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 148.

⁸³Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib...*, juz V, hal. 267.

⁸⁴Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz I, hal. 475.

⁸⁵Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 232-233.

Sebagaimana dikemukakan oleh ath-Thabari⁸⁶ dan az-Zuhaili⁸⁷ dalam menafsirkan kata *libâs* tersebut.

Selain kelima term di atas, kesetaraan peran juga ditemukan dalam term *jazâ*. Dalam al-Qur'an, term *jazâ* atau penghargaan (*appreciation*) disebut hingga 114 kali.⁸⁸ Adapun term *jaza* yang mengisyaratkan sebuah kesetaraan peran terkait relasi gender dalam keluarga terdapat pada QS. an-Nahl/16: 97, sebagaimana berikut:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Sesungguhnya akan kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang Telah mereka kerjakan (QS. an-Nahl/16: 97).

Ayat di atas dapat difahami bahwa kaum laki-laki dan perempuan yang berbuat kebaikan disertai dengan keimanan, maka mereka akan sama-sama mendapatkan apresiasi dari Allah dengan balasan yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan. Menurut hemat penulis, tujuan dari pemberian apresiasi tersebut adalah untuk memberikan rasa bahagia kepada hamba-hamba-Nya yang senantiasa berbuat kebaikan disertai dengan keimanan kepada-Nya. Demikian juga dengan kehidupan berumah tangga, akan menjadi kebahagiaan tersendiri jika kebaikan yang dilakukan oleh seorang istri mendapatkan apresiasi dari suaminya dan begitu juga sebaliknya. Oleh karena itu, jika *jazâ* (*appreciation*) dapat memberikan rasa bahagia, maka hal ini merupakan sebuah cara dalam memperkuat dan merawat relasi gender dalam sebuah keluarga.

Ayat di atas juga memberikan informasi bahwa tidak ada perbedaan balasan yang diberikan oleh Allah kepada kaum laki-laki atau perempuan. Namun yang menjadi perbedaan pada ayat di atas adalah antara yang beriman dan yang kafir, oleh karena itu orang-orang beriman laki-laki dan perempuan akan sama-sama diberikan kehidupan yang baik, yaitu surga. Oleh karena itu, setiap jiwa yang merasa sempit hatinya baik laki-laki maupun perempuan dapat memohon kecukupan kepada Tuhannya, sehingga Dia akan

⁸⁶Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Hijr, 1422 H./2001 M., juz III, hal. 232-233.

⁸⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 148.

⁸⁸Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/ 1984, hal. 49-50.

memberikan kecukupan dan segera mendatangkan kehidupan yang baik berupa keridhaan dan kecukupan. Inilah balasan untuk orang-orang beriman yang berbuat baik sehingga Allah akan membalas mereka dengan memberikan kehidupan yang baik berupa ketenangan hati dan ketenteraman jiwa.⁸⁹ Sejalan dengan az-Zuhaili, menurutnya kaum laki-laki dan perempuan yang berbuat baik di dunia dengan keimanan yang benar, maka Allah akan memberikannya kehidupan yang baik dan memberinya rezeki yang halal.⁹⁰

Menurut penulis, jika kaum laki-laki dan perempuan yang menjadi pelaku-pelaku kebaikan berhak mendapatkan apresiasi dari Allah. Maka demikian pula dengan relasi gender dalam keluarga, kebaikan-kebaikan keluarga perlu diberikan apresiasi, baik suami terhadap istri maupun istri terhadap suami, atau orang tua kepada anak maupun anak kepada kedua orang tuanya dan seterusnya, sehingga balasan yang akan diberikan oleh Allah kepada manusia jauh lebih baik dari pada apa yang telah diperbuatnya. Selain itu Allah juga akan memberinya balasan di akhirat dengan imbalan yang lebih baik sebagai balasan dari ketaatannya di dunia.⁹¹ Bahkan balasan yang akan diberikan oleh Allah kepada mereka berupa kenikmatan surgawi yang tidak pernah dapat dilihat oleh mata, dan tidak pernah didengar telinga, serta tidak pernah terbetik di dalam hati manusia.⁹²

Menurut penulis, balasan yang dijanjikan oleh Allah pada ayat di atas sebanding lurus dengan tujuan penciptaan langit dan bumi, yaitu untuk memberikan balasan kepada manusia agar mereka mendapatkan keadilan dan kebahagiaannya. Demikian juga dengan keluarga yang dibangun, tentu bertujuan untuk memberikan keadilan terhadap relasi gender di dalamnya sehingga tidak menimbulkan kezhaliman. Oleh karena itu, diperlukan apresiasi disetiap kebaikan yang dilakukan oleh anggota keluarga tersebut. Seperti apresiasi yang Allah berikan kepada hamba-Nya dengan penciptaan langit dan bumi, sebagaimana ayat berikut:

وَحَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ



⁸⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 138.

⁹⁰Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XIV, hal. 228

⁹¹Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XIV, hal. 229

⁹²Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 138.

Dan Allah menciptakan langit dan bumi dengan tujuan yang benar dan agar dibalasi tiap-tiap diri terhadap apa yang dikerjakannya, dan mereka tidak akan dirugikan. (QS. al-Jatsiyah/45: 22).

Kata “السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”, dari ayat di atas merupakan lambang keseimbangan dan keadilan, hal ini dapat difahami bahwa kebenaran ciptaan Allah berupa langit dan bumi tersebut adalah untuk menyempurnakan keadilan terhadap makhluk-Nya. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, bahwa Allah menciptakan langit dan bumi memerlukan keadilan sehingga Dia menciptakannya dengan haq untuk menyempurnakan keadilan itu. Sejalan dengan as-Sa’di, bahwa Allah menciptakan langit dan bumi dengan tujuan agar hanya Allah yang senantiasa disembah.⁹³ Sebab penciptaan langit dan bumi dimaksudkan agar kekuasaan dan keesaan Allah dapat dibuktikan oleh hamba-hamba-Nya dengan ketaatan.

Adapun kata “وَالنَّجْرَى”, dapat difahami bahwa diciptakannya langit dan bumi adalah untuk menghindarkan setiap jiwa dari kezhaliman. Karena Allah memberikan balasan kepada orang-orang yang taat dalam melaksanakan ibadah sesuai dengan apa yang mereka perbuat. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, bahwa setiap jiwa akan dibalas sesuai dengan ketaatan atau kemaksiatan yang dikerjakannya sehingga keadilan dapat disempurnakan.⁹⁴ Sebab tidak sama balasan yang akan diberikan kepada orang-orang yang mukmin dan kafir.

Menurut penulis, apresiasi pada ayat di atas adalah untuk menciptakan keadilan bagi manusia dengan cara yang berbeda-beda, sehingga balasan kebaikan akan diberikan kepada orang-orang yang baik, sementara balasan keburukan diperuntukkan bagi orang-orang yang berbuat buruk. Demikian juga dengan metode dalam menegakkan keadilan pada keluarga, apresiasi yang baik patut diberikan kepada yang menjalankan kebaikan, sedangkan peringatan diberikan kepada yang melakukan pelanggaran. Hal ini tentu bertujuan untuk menciptakan kebahagiaan yang hakiki sebagaimana tujuan yang terdapat pada ayat di atas. Hal ini juga sejalan dengan QS. Ghafir/ 40: 40 berikut:

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾

Barang siapa mengerjakan perbuatan jahat, maka dia tidak akan dibalasi melainkan sebanding dengan kejahatan itu. dan barangsiapa mengerjakan

⁹³Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 777

⁹⁴Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXV, hal. 273.

amal yang saleh baik laki-laki maupun perempuan sedang ia dalam keadaan beriman, maka mereka akan masuk surga, mereka diberi rezki di dalamnya tanpa hisab. (QS. Ghafir/ 40: 40)

Kalimat “فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا”، dapat difahami bahwa balasan dari sebuah kesalahan adalah setara dengan kesalahan yang dilakukan. Hal ini menunjukkan bahwa pelaku kemaksiatan akan dibalas sesuai dengan ukuran kemaksiatan yang dilakukannya. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, menurutnya pelaku kejahatan di dunia baik laki-laki maupun perempuan tidak dihukum melainkan sesuai dengan kadar perbuatannya, hal ini sebagai bentuk keadilan Allah.⁹⁵ Sejalan dengan as-Sa’di, bahwa siapapun yang mengerjakan kesyirikan, kefasikan maupun kemaksiatan maka ia tidak dibalas melainkan sesuai dengan balasan keburukan yang menjadikannya sedih karenanya.⁹⁶

Adapun kalimat “وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ”، dapat difahami bahwa Allah tidak membedakan kaum laki-laki dan kaum perempuan, karena yang dibedakan adalah keimanannya. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, bahwa laki-laki dan perempuan yang berbuat baik dan berpegang teguh dengan keimanannya kepada Allah dan Rasul-Nya.⁹⁷ Senada dengan al-Maraghi, menurutnya laki-laki dan perempuan yang mengerjakan amal baik dan dia beriman kepada Allah dan apa saja yang dibawa oleh para Rasul-Nya.⁹⁸ Tidak berbeda dengan as-Sa’di, menurutnya laki-laki dan perempuan yang mengerjakan kebaikan seperti amalan hati, anggota tubuh maupun ucapan.⁹⁹

Sedangkan kalimat “فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ”، dapat difahami bahwa yang diberikan balasan surga oleh Allah adalah orang-orang yang berbuat baik disertai dengan keimanan. Sebagaimana az-Zuhaili, bahwa mereka laki-laki dan perempuan akan masuk surga dengan berbagai kelimpahan rezeki yang baik tanpa batas.¹⁰⁰ Sejalan dengan al-Maraghi, bahwa mereka akan masuk surga tanpa hisab dan mendapatkan limpahan rezeki baik yang tidak terhingga banyaknya.¹⁰¹ Demikian pula dengan as-Sa’di, menurutnya mereka akan

⁹⁵Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXIV, hal 126

⁹⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 737

⁹⁷Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXIV, hal 129

⁹⁸Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba’ah Mushthafa al-Babiy al-Halabiy wa Auladih, 1365 H/1946 M., juz XXIV, hal. 75.

⁹⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 738

¹⁰⁰Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXIV, hal 129.

¹⁰¹Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi...*, juz XXIV, hal. 76.

masuk surga dan dibalas dengan balasan yang melebihi amal-amal yang telah mereka kerjakan.¹⁰²

Menurut penulis, balasan yang sepadan pada ayat diatas diberikan kepada orang-orang yang melanggar, sementara balasan kebaikan yang tak terhingga akan diberikan kepada orang-orang yang melakukan kebaikan. Demikian pula dengan apresiasi yang diberlakukan dalam rumah tangga, wajib disesuaikan dengan perilaku dan perbuatan anggota keluarganya. Oleh karena itu, ayat diatas merupakan sebuah isyarat bahwa tidak selamanya anggota keluarga itu melakukan kebaikan, sehingga langkah-langkah antisipasi telah dicontohkan pada ayat tersebut di atas jika terjadi hal-hal yang tidak diinginkan.

Selain keenam term di atas, kesetaraan peran juga ditemukan dalam al-Qur'an dengan term *kaffârah*. Term *kaffârah* ini dapat dimaknai sebagai denda atas pelanggaran terhadap suatu larangan.¹⁰³ Dalam al-Qur'an, term *kaffârah* disebut sebanyak 3 kali, yaitu dalam QS. al-Maidah/5: 45, 89, dan 95.¹⁰⁴ Adapun term *kaffârah* yang terkait kesetaraan peran relasi gender diisyaratkan pada QS. al-Maidah/5: 89, sebagai berikut:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرَتْهُ
 إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ
 يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
 اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak, barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari, yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar), dan jagalah sumpahmu, demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya). (QS. al-Maidah/5: 89).

¹⁰²Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 738

¹⁰³Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 1218

¹⁰⁴Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal.191

Ayat di atas menegaskan, bahwa *kaffârah* atau denda berlaku sama antara laki-laki dan perempuan sebagai hukuman atas pelanggaran yang dilakukan guna mendisiplinkan seseorang dari pelanggaran-pelanggaran. Oleh karena itu, tidak ada perbedaan hukuman antara laki-laki dan perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran yang sama, sehingga ketika terjadi pelanggaran, maka mereka juga mendapatkan denda yang sama. Namun pelanggaran-pelanggaran itu ada kalanya dilakukan oleh seseorang tanpa sengaja dan ada pula yang benar-benar dilakukan secara sengaja.

Adapun pelanggaran yang tidak disengaja ada yang tetap dilaksanakan denda atau hukumannya dan ada pula yang tidak diberlakukan. Di antara contoh pelanggaran yang dilakukan secara tidak sengaja dan tidak diberlakukan denda atau hukumannya adalah sumpah yang tidak serius atau tidak diniatkan untuk bersumpah, yakni sumpah yang diucapkan oleh seseorang tetapi tidak ada niat, atau mengucapkannya dengan dugaan semata bahwa dirinya benar namun ternyata salah, maka ia tidak terkena denda atau hukuman. Oleh karena itu, seseorang yang mengucapkan kalimat sumpah yang tidak diniatkan untuk bersumpah maka tidak ada hukuman baginya dan juga tidak ada kafaratnya.¹⁰⁵ Sejalan dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa Allah tidak memberikan hukuman kepada seorang yang mengeluarkan ucapan sumpah namun tidak bermaksud untuk bersumpah.¹⁰⁶ Akan tetapi denda itu berlaku bagi orang-orang yang sengaja dalam bersumpah, baik laki-laki maupun perempuan, yaitu sumpah yang diniatkan dan diikrarkan dalam hati, atau ucapan-ucapan yang diikat dengan sumpah dan diucapkan dengan niat bersumpah. Maka Allah akan menghukum seorang yang bersumpah dengan niat dan bermaksud untuk bersumpah tersebut jika ia melanggarnya.¹⁰⁷ Hal ini semakin menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran yang sama, sehingga denda yang diperlakukan kepada mereka pun sama.

Selain ketujuh term di atas, kesetaraan peran juga diisyaratkan dengan term *jaldah* yang dapat dimaknai sebagai cambukan sebagai hukuman bagi pelaku perzinaan dan penuduh. Dalam al-Qur'an term *jaldah* dan variannya disebut sebanyak sebelas kali.¹⁰⁸ Adapun term *jaldah* yang terkait dengan hukuman bagi penzina *ghair muhsan* terdapat pada QS. an-Nur/24: 2, sebagai berikut:

¹⁰⁵Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib...*, juz XII, hal. 419.

¹⁰⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz VII, hal. 19.

¹⁰⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz VII, hal. 19.

¹⁰⁸Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal.52.

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشِمْدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٤﴾

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah masing-masing dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman. (QS. an-Nur/24: 2).

Ayat di atas memberikan penegasan hukuman bagi pelaku perzinaan laki-laki dan perempuan lajang adalah berupa cambukan sebanyak seratus kali. Adapun orang yang pernah menikah, maka hukumannya adalah rajam. Ayat di atas tidak membedakan antara hukuman terhadap laki-laki maupun perempuan, sebagai dalil yang menunjukkan adanya kesamaan peran di antara keduanya. Adapun dalam pelaksanaannya, penegak hukuman tidak boleh merasa iba terhadap keduanya dalam menegakkan agama Allah, sebab perasaan iba itu berpotensi menghambat dalam menjalankan hukuman tersebut, baik perasaan iba secara alami atau ada sebab jalinan kekerabatan terhadap tertuduh. Selain itu, proses penegakan hukum tersebut juga disyaratkan agar dihadiri oleh orang-orang beriman untuk menciptakan suasana kehati-hatian bagi setiap orang. Sebab menyaksikan pelaksanaan hukum secara langsung termasuk faktor dalam menguatkan ilmu dan mendekatkan kepada kebenaran.¹⁰⁹ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa hukuman bagi tiap-tiap pelanggar adalah sama, baik laki-laki maupun perempuan, yaitu seratus kali dera atas kemaksiatan dari keduanya. Adapun bagi penegak hukum tidak boleh berbelas kasihan sedikitpun kepada keduanya. Sedangkan pelaksanaan hukuman keduanya disyaratkan untuk disaksikan oleh sekelompok orang minimal tiga orang, agar menjadi peringatan dan pelajaran bagi yang lain.¹¹⁰ Adapun bagi penuduh juga diberlakukan hukuman yang tidak dibedakan antara penuduh laki-laki maupun perempuan. Hal ini menunjukkan dan menegaskan bahwa peran laki-laki dan perempuan itu sama. Sebagaimana disebutkan pada QS. an-Nur/24: 4, sebagai berikut:

¹⁰⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 561.

¹¹⁰Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 124

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾

Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka selama-lamanya, dan mereka itulah orang-orang yang fasik. (QS. an-Nur/24: 4).

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa menjatuhkan harga diri orang lain dengan tuduhan perzinaan adalah bentuk pelanggaran jika tidak ada empat orang saksi, maka hukumannya adalah berupa dera sebanyak delapan puluh kali dera, dengan cambukan sedang yang dapat membekaskan rasa sakit pada tubuhnya, tetapi tidak berlebihan dalam memukul agar tidak berpotensi membinasakannya. Pada ayat di atas tertuang penetapan hukuman atas tuduhan zina tersebut berlaku bagi pihak yang tertuduh sebagai seorang yang berstatus muhsan, namun jika yang tertuduh adalah ghoiru muhsan maka hanya berlaku hukuman ta'zir (sanksi yang ditetapkan penguasa).¹¹¹ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa orang-orang yang menuduh orang-orang baik sebagai penzina dan mereka tidak mampu menghadirkan empat orang saksi, maka penuduh tersebut akan didera sebanyak delapan puluh kali. Selain itu, kesaksian mereka juga tidak diterima untuk selama-lamanya.¹¹²

Selain kedelapan term di atas, kesetaraan peran juga diisyaratkan dengan term *nikâh*, bahwa penzina laki-laki dan penzina perempuan masing-masing tidak boleh dinikahi oleh orang-orang beriman. Hal ini menegaskan bahwa terdapat kesamaan peran antara keduanya. Sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nur/24: 3, sebagai berikut:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾

Laki-laki yang berzina tidak menikahi melainkan perempuan yang berzina atau perempuan musyrik, dan perempuan yang berzina tidak dinikahi melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang beriman. (QS. an-Nur/24: 3).

Ayat di atas merupakan berita dari Allah, bahwa diharamkan atas orang-orang beriman menikahi penzina atau mengawinkan perempuan yang

¹¹¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 561.

¹¹²Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqâdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 127

terpelihara kehormatannya dengan laki-laki pezina. Sebagaimana riwayat dari Mujahid, Ikrimah, Sa'id ibnu Jubair, Urwah ibnu Zubair, Ad-Dahhak, Makhul, Muqatil ibnu Hayyan, dan lain-lainnya. Adapun menurut Sufyan As-Sauri, bahwa yang dimaksud dengan nikah dalam ayat di atas bukanlah kawin, melainkan bersetubuh. Bahwa tiada seorang pun yang berzina dengan perempuan pezina melainkan hanyalah lelaki pezina atau lelaki musyrik. Sebab tidak akan ada perempuan baik-baik yang siap melayani pezina laki-laki dan begitu juga sebaliknya. Sebab hanya pezina perempuan dan pezina laki-laki atau kaum musyrik yang siap melakukan perbuatan keji tersebut karena tidak menganggap perbuatan zina itu haram.¹¹³

Selain kesembilan term di atas, kesetaraan peran juga diisyaratkan dengan term *syahâdah* (kesaksian), yaitu jika laki-laki maupun perempuan tertuduh namun tidak mendapatkan saksi, maka masing-masing berhak untuk bersumpah. Sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nur/24: 6 berikut:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ
بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksiannya adalah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang benar. (QS. an-Nur/24: 6)

Kata *syahâdah* (persaksian) pada ayat di atas merupakan jalan keluar bagi para suami maupun istri dalam mempermudah pemecahan permasalahan jika seseorang dari mereka menuduh atau dituduh berbuat zina, namun ia tidak dapat membuktikannya, maka ia dapat melakukan *li'an* terhadap pasangannya, sebagai ganti dari empat orang saksi, bahwa ia benar dalam tuduhan tersebut. Demikian juga dengan pasangannya, ia berhak menghindarkan diri dari hukuman jika tuduhan tersebut tidak benar dengan mengucapkan sumpah *li'an*.¹¹⁴ Oleh karena itu, dalam sumpah yang kelima wajib disebutkan, bahwa murka Allah akan menimpa dirinya jika pasangannya benar, dan juga sebaliknya, menunjukkan bahwa kebanyakan seorang suami atau istri tidak akan membuka aib keluarganya dan menuduhnya berbuat zina kecuali jika ia benar-benar yakin dalam tuduhannya itu karena menyaksikannya. Hal ini menunjukkan bahwa suami

¹¹³Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz VI, hal. 7.

¹¹⁴Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz VI, hal. 11.

dan istri memiliki hak yang sama untuk mendapatkan jalan keluar dari permasalahan yang menimpa mereka.¹¹⁵

Dari berbagai term yang diisyaratkan oleh al-Qur'an terkait dengan kesetaraan peran, menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran yang sama, yang dilukiskan dengan *mu'âsyarah bil ma'ruf*, yaitu saling berinteraksi dengan cara-cara yang patut; *ta'âruf*, yaitu saling mengenal antar sesama; *tashdîq*, yaitu kesalingan dalam bersedekah dalam keluarga; *infâq*, yaitu kesempatan yang sama dalam bersedekah terhadap orang lain; *libâs*, yaitu masing-masing menjadi pelindung keluarga dari dosa dan kemaksiatan; *jazâ*, yaitu kesempatan yang sama dalam mendapatkan balasan kebaikan; *kaffârah*, yaitu berlaku denda yang sama jika terjadi pelanggaran; *jaldah*, yaitu pemberlakuan hukuman yang sama; *nikâh*, yaitu mendapatkan pasangan dengan status yang sama dan; *syahâdah*, yaitu hak yang sama dalam bersumpah.

2. Term al-Qur'an terkait Konsep Diferensiasi Peran

Konsep diferensiasi peran, yaitu konsep yang dimaksudkan untuk berbagi peran dalam keluarga. Konsep ini dipelopori oleh tokoh Talcot Parsons yang dikenal sebagai teori fungsionalisme, yaitu pembagian peran antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri). Suami sebagai *provider* dengan peran yang dilakukan diwilayah publik, sedangkan istri sebagai *housekeeper* dengan peran yang dilakukan wilayah domestik.¹¹⁶

Dalam al-Qur'an, konsep diferensiasi peran diisyaratkan dengan term *shaduqât* yang dapat dimaknai sebagai maskawin atau mahar dan tercatat dalam QS. an-Nisa/4: 4, sebagai berikut:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ مِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾

Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan, kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya. (QS. an-Nisa/4: 4)

Kata *shaduqât* yang ditekankan pada kalimat “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ مِحْلَةً”, merupakan penegasan bahwa kewajiban suami adalah memberikan mahar kepada istrinya sebagai lambang atas kesanggupannya dalam memberikan nafkah. Sebagaimana pandangan Shihab, bahwa mahar disebut sebagai shadaqah dalam frasa ini karena diawali dengan janji sehingga mahar itu

¹¹⁵Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz VI, hal. 12.

¹¹⁶Talcot Parsons dan Robert F. Bales, *Family: Socialization and Interaction Process*, London: Routledge Kegan & Paul, 1976, hal. 67.

merupakan kebenaran janji, yang tidak hanya untuk membuktikan kebenaran dan ketulusan hati untuk menikah dan menanggung kebutuhan hidup berumah tangga, namun lebih dari itu yaitu untuk membuka rahasia yang terdalem yang tidak boleh dibuka oleh siapapun kecuali sepasang suami istri tersebut.¹¹⁷ Oleh karena itu, ketulusan hati dan kesiapan seorang suami dalam bertanggung jawab terhadap keluarganya telah dibuktikan dengan pemberian mahar sebagai syarat yang wajib diberikan oleh suami dalam akad nikah sebagaimana syarat yang telah ditetapkan dalam syariat. Sebagaimana aturan dan cara yang dikemukakan al-Qurthubi dalam menafsirkan QS. an-Nisa/4: 4,¹¹⁸ bahwa pemberian mahar harus mengikuti aturan syariat.¹¹⁹

Sejalan dengan Ali ash-Shabuni yang mengemukakan bahwa pemberian mahar adalah berupa sesuatu yang berharga tanpa mengurangnya.¹²⁰ Hal ini dipertegas oleh Shihab, bahwa mahar itu dapat dikatakan sebagai sebuah lambang terkait kesanggupan suami dalam menanggung kebutuhan hidup istri, sehingga pemberian mahar dianjurkan bisa berupa sesuatu yang bernilai materi, karena mahar merupakan kewajiban bagi suami yang harus diberikan menurut ukuran atau kebiasaan masyarakat dengan tidak memberatkan pihak suami dan juga tidak merugikan pihak istri meskipun dibolehkan bagi seorang suami memberikan mahar berupa pengajaran ayat-ayat al-Qur'an.¹²¹ Namun pemberian yang bernilai materi tentu lebih diutamakan sebagaimana pesan Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Sahal bi Sa'id as-Sa'idi RA.¹²²

Selain itu, konsep diferensiasi peran ini juga diisyaratkan dengan term *darajah* yang dapat dimaknai sebagai kedudukan/kewajiban. Term *darajah* ini disebut sebanyak 4 kali, yaitu pada QS. al-Baqarah/2: 228, QS. an-Nisa/4:

¹¹⁷M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol II, hal. 346.

¹¹⁸Menurut al-Qurthubi, ayat tersebut ditujukan kepada para suami dan para wali. Adapun yang ditujukan kepada para suami berdasarkan riwayat dari Ibn Abbas, Qatadah, Ibnu Juraih dan Zaid. Sedangkan yang ditujukan kepada para wali berdasarkan pendapat Ibnu Shalih yang mengatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada para wali yang pada awalnya para wali tersebut mengambil semua mahar dari anak-anak mereka tanpa menyisakan sedikitpun. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an...*, Juz V, hal. 24.

¹¹⁹Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an...*, Juz V, hal. 25.

¹²⁰Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, Kairo: Dar ash-Shabuniy, 1417 H/1997 M., cet. I, juz I, hal. 237.

¹²¹M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. I, hal. 491.

¹²²Abu Abdillah bin Mughirah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: Dar Ibni Katsir, 1414 H/1993 M., cet. V, juz V, hal. 1977, no. Hadits: 4854.

95, QS. at-Taubah/9: 20, dan QS. al-Hadid/57: 10.¹²³ Adapun term *darajah* yang dapat dimaknai sebagai kewajiban/tanggung jawab terkait diferensiasi peran diisyaratkan pada QS. al-Baqarah/2: 228, sebagaimana berikut:

... وَهِنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

... Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan dari pada istrinya, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah/2: 228).

Yang ingin ditekankan oleh penulis dalam pembahasan ini adalah kata *darajah* yang terdapat pada kalimat “وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ”, yang menjelaskan bahwa para suami memiliki satu derajat/tingkat kelebihan dibandingkan istrinya. Derajat yang dimaksud menurut az-Zuhaili adalah tanggung jawab dalam memberikan nafkah karena seorang suami memiliki tanggung jawab terhadap keselamatan maupun kesejahteraan keluarganya.¹²⁴ Namun hal ini berbeda dengan as-Sa'di yang memaknai, bahwa derajat yang dimaksud adalah kedudukan kenabian, kehakiman, imam masjid, kekhilafahan dan kekuasaan lainnya.¹²⁵ Hampir sama dengan al-Jazairi yang mengemukakan makna derajat diatas adalah sebagai kepemimpinan karena secara syariat laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan.¹²⁶

Meskipun terdapat perbedaan pandangan pada penafsiran di atas, namun penulis memiliki kecenderungan terhadap pendapat az-Zuhaili yang mengemukakan bahwa tingkatan yang dimaksud adalah kewajiban memberikan nafkah. Kecenderungan penulis ini berdasarkan munasabah pada frasa sebelumnya yang menjelaskan kemitrasejajaran relasi gender dalam keluarga terkait kesamaan hak dan kewajiban, bahwa setelah Allah menyampaikan kesamaan hak dan kewajiban tersebut, kemudian Dia mengamanahkan beban tambahan yang merupakan kewajiban khusus bagi suami, yaitu kewajiban dalam hal memberikan nafkah. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Qudamah, bahwa seorang istri berhak mendapatkan nafkah dari suaminya karena nafkah itu bersifat wajib.¹²⁷ Bahkan menurut al-

¹²³Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/ 1984, hal. 81.

¹²⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1411 H/1991 M., cet. I, juz II, hal. 319-320.

¹²⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 101.

¹²⁶Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, 1424 H/2003 M., Cet. V, juz I, hal. 211.

¹²⁷Abu Abdillah Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, jilid V, hal. 143.

Qurthubi, seorang suami yang tidak dapat memberikan nafkah kepada istrinya, maka istrinya memiliki hak untuk *faskh* (membatalkan akadnya) karena telah hilang syarat sebuah pernikahan.¹²⁸ Kewajiban bagi suami terkait pemberian nafkah kepada keluarganya ini bahkan telah tergambar pada saat Allah memberlakukan kewajiban terkait pemberian mahar.¹²⁹

Berdasarkan berbagai pandangan dari para pakar di atas dapat disimpulkan bahwa pemberian nafkah merupakan kewajiban mutlak bagi seorang suami terhadap keluarganya dan tidak menjadi kewajiban seorang istri. Adapun terkait dengan keselamatan maupun kesejahteraan keluarga yang dikemukakan oleh az-Zuhaili di atas merupakan tanggung jawab bersama. Sebagaimana dikemukakan oleh ath-Thabari¹³⁰ dan az-Zuhaili¹³¹ dalam menafsirkan kata *libâs* yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 187.

Selain kedua term di atas, konsep diferensiasi peran juga diisyaratkan dengan term *haml* yang dapat dimaknai sebagai kehamilan. Sebagaimana terdapat dalam QS. al-Ahqaf/46: 15, sebagai berikut:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ

الْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾

Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula), mengandungnya sampai menyapuhnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau ridhai, berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku, sesungguhnya aku bertaubat kepada Engkau dan

¹²⁸Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an...*, Juz III, hal. 124.

¹²⁹Mahar adalah harta pemberian suami yang menjadi hak istri karena adanya akad nikah yang besar kecilnya ditetapkan atas persetujuan dari kedua belah pihak karena harus dilakukan dengan penuh keikhlasan. Lihat: Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh...*, hal. 6758.

¹³⁰Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'an*, Riyadh: Dar Hijr, 1422 H./2001 M., juz III, hal. 232-233.

¹³¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 148.

sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri. (QS. al-Ahqaf/46: 15).

Kata *haml* yang terdapat pada kalimat “حَمَلْتُهُ أُمَّةً”, menunjukkan kesusahan dan kepayahan seorang ibu, yakni kesusahan dan kepayahan seorang ibu disaat hamil hingga saat ia melahirkan.¹³² Atau kepayahan yang dialaminya disaat mengandung dan kesakitan di saat melahirkan.¹³³ Hal ini mengisyaratkan diferensiasi peran dan fungsi antara seorang istri dan suami. Sehingga isyarat berbagi peran pada ayat di atas sangat logis untuk diutamakan, apalagi masa kesusahan dan kepayahan seorang istri tidak hanya sampai ia melahirkan, akan tetapi bahkan sampai masa penyapihan. Sebagaimana kalimat “وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا”, yang menegaskan akan masa kehamilan hingga penyapihan adalah tiga puluh bulan. Penegasan ini juga terdapat pada QS. Lukman/31: 14 dengan frasa ini, yang menjelaskan bahwa kesusahan dan kepayahan terjadi dimulai dari masa kehamilan sampai masa penyapihan, yakni masa mengandung dan menyapih selama tiga puluh bulan,¹³⁴ yaitu disapih ketika berusia dua tahun dan dikandungnya yang paling singkat adalah enam bulan. Masa-masa ini adalah sebagai beban berat yang dirasakan oleh seorang ibu, sehingga berbagi peran dalam keadaan seperti ini sungguh sangat dibutuhkan. Oleh karena itu, perasaan tenang dan nyaman akan dapat dirasakan oleh seorang ibu meskipun kepayahan dan kesusahan sedang ia rasakan, namun peran seorang ayah dalam menjamin nafkah dan segala kebutuhan keluarga setidaknya dapat mengurangi kecemasannya meskipun kesusahan dan kepayahannya itu tidak lantas hilang begitu saja. Wajar jika Allah menetapkan kewajiban nafkah kepada seorang ayah terhadap keluarganya dan tidak dibebankan kepada seorang ibu.

Selain ketiga term di atas, konsep diferensiasi peran juga diisyaratkan dengan term *qarn* yang dapat dimaknai sebagai tinggal (di rumah). Sebagaimana terdapat dalam QS. al-Ahzab/33: 33, sebagai berikut:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ
الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
وَيُطَهِّرَكُم تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah

¹³²Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz IV, hal. 302.

¹³³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXVI, hal. 32.

¹³⁴Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain an-Nisaburi, *Îjâz al-Bayân ‘an Ma’ânî al-Qur’ân...*, juz II hal. 659.

shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya, sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya. (QS. al-Ahzab/33: 33).

Menurut as-Suyuthi, term *qarâr* yang terdapat pada ayat di atas dengan lafal *qarna* berasal dari kata *qararna* atau *qarirna* dengan menghilangkan huruf “*ra*” sehingga menjadi *qarna* atau dapat dibaca *qirna* dan dapat dimaknai sebagai perintah “tetaplah berdiam (di rumah) kalian.”¹³⁵ Sejalan dengan Ibnu Katsir, bahwa kata tersebut, yaitu *qarna* dapat dimaknai bahwa perempuan yang memilih tetap tinggal di rumah-rumah mereka adalah lebih baik bagi mereka.¹³⁶ Demikian juga dengan tafsir Kemenag yang menjelaskan bahwa, ayat tersebut di atas dapat dimaknai sebagai perintah kepada istri-istri Nabi untuk tetap berada di rumah-rumah mereka dan tidak keluar kecuali untuk keperluan yang dibenarkan oleh syariat, mereka juga dilarang berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah pada zaman dahulu, seperti mengenakan gelang kaki dan menghentakkannya disaat berjalan serta menampakkan bagian tubuh yang seharusnya ditutupi.¹³⁷

Dari berbagai term yang diisyaratkan oleh al-Qur’an terkait dengan diferensiasi peran, menunjukkan bahwa laki-laki/suami dan perempuan/istri memiliki peran dan fungsi yang berbeda, yang digambarkan dengan term *shaduqât*, yaitu kewajiban suami memberikan mahar kepada istri; *darajah*, yaitu kewajiban suami untuk memberikan nafkah kepada keluarganya; *haml*, fungsi reproduksi istri yang berkesempatan hamil dan melahirkan; dan *qarâr*, yaitu keutamaan istri di wilayah domestik. Sehingga term *shaduqât* dan *darajah* sebagai isyarat bahwa suami sebagai *provider* dengan peran yang dilakukan di wilayah publik, sedangkan term *haml* dan *qarâr* sebagai isyarat bahwa istri sebagai *housekeeper* dengan peran yang dilakukan di wilayah domestik.

3. Term al-Qur’an terkait Konsep Kesetaraan Kontekstual

Konsep kesetaraan kontekstual, yaitu sebuah konsep kesetaraan dalam kesempatan. Sebagaimana pendapat Douglas Rae dalam bukunya *Equalities*, bahwa konsep kesetaraan dalam kesempatan (*equality of opportunity*) telah mencakup konsep kesetaraan kontekstual. Menurutnya kesetaraan dalam

¹³⁵Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsîr al-Jalâlain*, Kairo: Darul Hadits, 1431 H., cet.I, hal. 554.

¹³⁶Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm...*, juz VI, hal. 364.

¹³⁷Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi...*, juz XXII, hal. 4-5.

kesempatan tidak bisa disamakan dengan kesetaraan dalam *lot* (kesetaraan yang sama) karena faktanya kondisi manusia sangat beragam.¹³⁸

Dalam al-Qur'an, konsep kesetaraan kontekstual diisyaratkan dengan term *radhâ'ah*, *rizq*, dan *kiswah*¹³⁹ yang disebut secara simultan dalam satu ayat, yaitu dalam QS. al-Baqarah/2: 233, sebagai berikut:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا فَأُولَٰئِكَمُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan, dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf, seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya, janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian, apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya, dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut, bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Baqarah/2: 233).

Kata *radhâ'ah* pada ayat diatas diungkapkan dengan *yurdhi'na* yang menggunakan dhamir "*hunna*" dan berkaitan erat dengan kata *al-walidât* (ibu-ibu), sehingga dianjurkan bagi ibu-ibu untuk menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Meskipun demikian, namun menurut Quraish Shihab, kata *al-walidât* (ibu-ibu) pada ayat di atas menunjukkan ibu-ibu secara umum, sehingga tidak harus ibu kandung. Sebagai pesan penting bahwa air susu ibu sangat dibutuhkan dalam pertumbuhan anak sehingga diperbolehkan ASI didapatkan

¹³⁸Douglas Rae, *Equalities*, dalam Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender...*, hal. 40.

¹³⁹Term *kiswah* dalam al-Qur'an disebut sekali. Lihat: Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/ 1984, hal. 189.

bukan dari ibu kandung. Meski demikian, namun, ASI dari ibu kandung tentu lebih diutamakan, sebab dapat menimbulkan perasaan nyaman pada diri anak sehingga dapat mendekatkan ikatan batin antara ibu dan anak.¹⁴⁰

Adapun kata *rizq* (memberi makan) dan *kiswah* (memberi sandang) merupakan tanggung jawab seorang ayah terhadap keluarganya dengan cara yang patut serta sesuai kemampuan. Hal ini dapat disebut sebagai kebaikan yang dilakukan secara timbal balik karena istri sudah menyusui sehingga tugas suami adalah memenuhi kebutuhannya. Hal ini dapat disebut dengan kesetaraan kontekstual. Menurut al-Alusi, tanggung jawab ayah tersebut jangan sampai menjadikannya menderita karena ibu dari anak-anaknya menuntut sesuatu di atas kemampuan ayah karena kebutuhan anak yang disusukannya.¹⁴¹ Sejalan dengan al-Baghwi, bahwa pemberian nafkah disesuaikan dengan kemampuan suami.¹⁴² Senada dengan Ibnu Katsir, bahwa tanggung jawab dalam memberikan nafkah tersebut disesuaikan dengan adat istiadat dan kebiasaan atau sosio-kultural masyarakat setempat.¹⁴³ Oleh karena itu, jika seorang ibu tidak mampu menyusui anaknya, maka kewajiban seorang ayah adalah mencarikan orang lain yang siap menyusui anaknya dengan memberi upah.

Selain ketiga term di atas, konsep diferensiasi peran juga diisyaratkan dengan term *thib* yang dapat dimaknai sebagai perbuatan baik (dengan menyerahkan harta yang baik), dapat dilakukan oleh seorang istri terhadap suaminya yang diisyaratkan dengan ungkapan *thibna* dalam QS. an-Nisa/4: 4 berikut:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ مِثْلَ مَحَلَّةٍ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾

Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan, kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya. (QS. an-Nisa/4: 4)

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa ketulusan hati dan kesiapan seorang suami dalam bertanggung jawab terhadap keluarganya telah dibuktikan dengan pemberian mahar dan pemberian nafkah, namun jika seorang suami menghadapi permasalahan sehingga tidak memiliki kemampuan dalam menjalankan kewajibannya tersebut, maka kata “فإن طبن”,

¹⁴⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2005, cet. III, vol. I, hal. 493.

¹⁴¹Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1981, hal. 145

¹⁴²Abu Muhammad al-Husain Ibnu Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1420 H., cet. I, juz I, hal. 312.

¹⁴³Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-Azhîm...*, juz I, hal. 478.

menunjukkan kebolehan seorang istri memberikan mahar tersebut dengan suka rela demi keperluan rumah tangganya. Sebagaimana pandangan Shihab, bahwa mahar merupakan kewajiban suami secara penuh dan menjadi hak istri secara utuh dan ia bebas menggunakannya, namun seorang istri boleh memberikannya dengan rela baik sebagian maupun seluruhnya kepada siapapun termasuk kepada suaminya.¹⁴⁴

Selain dilakukan oleh seorang istri terhadap suaminya, al-Qur'an juga memberikan isyarat yang sama antara anak terhadap orang tuanya dalam berbagi sedekah kepada keluarganya. Sebagaimana diisyaratkan pada kisah dua putri Nabi Syu'aib AS yang mengambil kesempatan dengan menjalankan aktivitasnya untuk memenuhi kebutuhan nafkah keluarganya. Secara kontekstual aksi *thîb*, yaitu menyerahkan harta yang baik tersebut juga dapat dilakukan oleh seorang anak perempuan terhadap ayahnya, sebagaimana QS. al-Qashash/28: 23 berikut:

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي إِلَّا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَلُونَا شَيْخًا كَبِيرًا ﴿٢٣﴾

Dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Madyan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya), Musa berkata: Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)? kedua wanita itu menjawab: Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami) sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya. (QS. Al-Qashash/28: 23).

Dialog yang terjadi antara Nabi Musa AS dengan kedua putri Nabi Syu'aib AS dimulai dari aksi kedua putri tersebut yang selalu menahan ternak-ternaknya, sehingga menjadi perhatian Nabi Musa AS untuk bertanya: "قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ", pertanyaan Nabi Musa AS mendapatkan respon dari kedua putri Nabi Syu'aib AS tersebut, bahwa mereka tidak akan mendapatkan giliran untuk memberi minum ternak-ternaknya sebelum para pengembala yang lain selesai memberikan minum ternak-ternak mereka. Sejalan dengan al-Andalusi, bahwa Nabi Musa AS bertanya kepada keduanya "mengapa kalian tidak mau mengambil air bersama orang-orang itu?" keduanya menjawab "kami sudah terbiasa menunggu hingga pengembala-pengembala itu pergi karena khawatir

¹⁴⁴M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol II, hal. 347

bercampur dengan mereka.¹⁴⁵ Tidak berbeda dengan az-Zuhaili, bahwa Nabi Musa AS bertanya “apakah maksudmu berbuat demikian?” keduanya menjawab “kami tidak dapat memberikan minum ternak-ternak kami sebelum para penggembala itu memulangkan ternak-ternaknya.”¹⁴⁶

Dari penjelasan di atas menunjukkan bahwa kedua putri Nabi Syu’aib AS selalu mendapatkan perlakuan diskriminasi. Adapun alasan mereka mengembalakan ternak-ternak yang tidak biasa dilakukan oleh perempuan ditegaskan dalam frasa “وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ”, bahwa kedua putri Nabi Syu’aib AS tersebut memahami akan kondisi ayahnya yang sudah sepuh, sehingga keduanya mengambil peran itu. Sebagaimana pandangan az-Zamakhshari, bahwa sang Ayah (Nabi Syu’aib AS) sudah tua sehingga tidak mampu lagi untuk mengambil air dan mereka berdua yang menggantikannya untuk mengembala ternak-ternaknya.¹⁴⁷ Hal ini sama dengan pandangan al-al-Baghwi, bahwa kedua putri Nabi Syu’aib AS tersebut harus memberikan minum ternak-ternaknya ini karena ayahnya telah lanjut usia.¹⁴⁸ Tidak berbeda apa yang dikemukakan oleh asy-Sya’rawi, bahwa ayah mereka adalah orang tua yang telah lanjut usia sehingga tidak dapat lagi memberikan makan ternaknya sendiri.¹⁴⁹

Dari berbagai penafsiran di atas menunjukkan bahwa, kedua putri Nabi Syu’aib AS telah mengambil sebuah kesempatan dalam menjalankan peran demi keluarganya. Peran yang dimaksud oleh penulis adalah cara yang ditempuh oleh keduanya dalam memenuhi ekonomi keluarga dengan mengembala kambing yang biasanya hanya dilakukan oleh kaum laki-laki, menunjukkan bahwa peran tersebut merupakan seruan kebaikan yang tidak hanya dikhususkan untuk kaum laki-laki.¹⁵⁰ Oleh karena itu, keduanya mengambil peran itu untuk membantu dan mencukupi kebutuhan keluarganya sehingga keduanya memperoleh kebaikan dari apa yang telah

¹⁴⁵Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥîth*..., juz VIII hal. 297.

¹⁴⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syarî‘ah wa al-Manhaj*..., juz XX, hal. 84.

¹⁴⁷Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H.

¹⁴⁸Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghwi, *Ma’âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân*..., juz III, hal. 529.

¹⁴⁹Muhammad Mutawalli asy-Sya’rawi, *Tafsîr asy-Sya’râwîy*..., juz XVII, hal. 10903-10904.

¹⁵⁰Aktivitas kedua putri Nabi Syu’aib AS di sektor publik tentu telah mendapatkan restu dari ayahnya, mengingat sang ayah adalah seorang Rasul yang *ma’shum* (terbebas dari kesalahan), sehingga aktivitas keduanya telah memenuhi standar kepatutan dan tidak menyalahi syari’at.

dilakukannya.¹⁵¹ Kesempatan baik yang dilakukan oleh kedua putri Nabi Syu'aib ini dapat disebut sebagai kesetaraan kontekstual.

Dari berbagai term yang diisyaratkan oleh al-Qur'an terkait dengan kesetaraan kontekstual, menunjukkan bahwa laki-laki/suami dan perempuan/istri memiliki kesetaraan dalam kesempatan yang digambarkan dengan term *radhâ'ah*, yaitu penyusuan yang dilakukan oleh ibu, namun jika seorang ibu tidak mampu maka disusukan kepada orang lain yang akan dibayar oleh ayah; *rizq*, yaitu memberikan makan/nafkah kepada keluarga yang dibebankan kepada ayah berdasarkan kesanggupannya; *kiswah*, yaitu memberikan sandang yang dibebankan kepada ayah berdasarkan kesanggupannya, dan; *thîb*, yaitu memberikan harta/nafkah yang dilakukan oleh seorang ibu kepada keluarganya jika sang ayah tidak mampu. Hal ini dapat disebut sebagai konsep kesetaraan dalam kesempatan, sehingga peran dan tanggung jawab dalam keluarga tersebut bersifat fleksibel sesuai dengan adat istiadat dan kebiasaan atau sosio-kultural masyarakat dengan cara yang patut atau berdasarkan kemampuan masing-masing.

Dengan demikian, isyarat al-Qur'an terkait konsep kesetaraan relasi gender dalam keluarga memiliki ketegasan dalam memberikan pengakuan akan semua konsep kesetaraan, mulai konsep kesetaraan peran, konsep diferensiasi peran, hingga kesetaraan kontekstual. Di sinilah al-Qur'an menjawab dengan tegas terkait konsep kesetaraan relasi gender dalam keluarga yang masih diperdebatkan hingga dewasa ini, namun isyarat al-Qur'an memberikan pengakuan terhadap semuanya. Wajar jika al-Qur'an mengisyaratkan, bahwa konsep-konsep tersebut diterapkan secara selektif, proporsional, dan profesional, sehingga tidak menimbulkan permasalahan baru, sebab tidak setiap permasalahan dapat diselesaikan dengan cara yang sama. Hal ini menjadi bukti, bahwa al-Qur'an benar-benar sebagai petunjuk untuk menebarkan kasih sayang bagi seluruh alam.

Oleh karena itu, isyarat al-Qur'an menunjukkan kelebihanannya dalam menebarkan kasih sayang sebagai *rahmatan lil'âlamîn* terkait konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, sehingga dapat disimpulkan bahwa metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dapat didefinisikan sebagai metode pendidikan yang mengatur pola relasi gender dalam keluarga untuk menumbuh-kembangkan wawasan gender terkait peran, fungsi, dan tanggung jawab dalam konvensi budaya yang bersifat relatif dan dinamis yang mengakui kesetaraan peran, diferensiasi peran, dan kesetaraan kontekstual guna pelestarian berbagai relasi yang harmonis dalam tatanan keluarga.

¹⁵¹Keberhasilan kedua putri Nabi Syu'aib AS terjadi karena telah memerankan kebaikan di masyarakat. Hal ini sebagaimana keyakinan Khadijah RA, bahwa Rasulullah SAW akan dalam kebaikan selalu, karena senantiasa bersedekah dan berbuat baik. Lihat: Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabiy, *Al-Minhâj Syarah Shahîh Muslim Ibn al-Hajjâj*, cet. II, 1392 H, juz I, hal. 287.

Demikianlah isyarat al-Qur'an tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dengan term-term yang terdapat di dalamnya, sebagaimana tergambar dalam tabel berikut:

Tabel 4.2.
Term al-Qur'an terkait
Konsep Kesetaraan Relasi Gender dalam Keluarga

No	Konsep	Term al-Qur'an	Makna Kata	Ayat al-Qur'an
1	Kesetaraan peran	عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ	Kemitrasejajaran dalam berinteraksi	QS. an-Nisa/4: 19
		لِتَعَارَفُوا	Kesalingan dalam kenal-mengenal	QS. al-Hujurat/49: 13
		الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ	Kesamaan dalam kesempatan untuk bersedekah	QS. al-Hadid/57: 18
		تُنْفِقُوا	Kesamaan dalam kesempatan untuk berinfaq	QS. Ali Imran/3: 92
		لِبَاسٍ	Kesamaan sebagai pakaian	QS. al-Baqarah/2: 187
		لِتُجْزَى	Kesamaan dalam mendapatkan balasan	QS. al-Jatsiyah/45: 22
		يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ	Kesamaan dalam kesempatan masuk surga	QS. Ghafir/ 40: 40
		فَكَفَّرْتَهُ	Kesamaan dalam mendapatkan denda	QS. al-Maidah/5: 89
		جَلْدَةً	Kesamaan dalam mendapatkan hukuman	QS. an-Nur/24: 2, 4,
		فَشَهَدَةَ	Kesamaan dalam kesaksian	QS. an-Nur/24: 6
2	Diferensiasi peran	صَدُقْتِهِنَّ	Kewajiban memberikan mahar bagi suami	QS. an-Nisa/4: 4
		دَرَجَةً	Kewajiban memberikan nafkah bagi suami	QS. al-Baqarah/2: 228
		حَمْلُهُ	Kesempatan hamil bagi istri	QS. al-Ahqaf/46: 15
		قَرْنَ	Kecenderungan berada di rumah bagi istri	QS. al-Ahzab/33: 33

3	Kesetaraan kontekstual	يُرْضِعَنَّ	Kesempatan menyusui bagi ibu	QS. al-Baqarah/2: 233
		رِزْقُهُنَّ	Kesempatan memberikan nafkah suami sesuai kemampuan	QS. al-Baqarah/2: 233
		كِسْوَتُهُنَّ	Kesempatan memberikan sandang suami sesuai kemampuan	QS. al-Baqarah/2: 233
		طِبْنَ	Kesempatan bersedakah bagi istri untuk keluarga	QS. an-Nisa/4: 4
		الرِّعَاءِ	Kesempatan bagi perempuan bekerja sebagai pengembala	QS. Al-Qashash/28: 23

BAB V

RAGAM METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Pada bab V ini, penulis menyajikan tentang macam-macam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an, yang dalam kajiannya sangat diwarnai oleh prinsip keadilan dan kesejajaran, sehingga dapat mengantarkan semua gender baik laki-laki maupun perempuan dalam keluarga menjadi manusia paripurna (*insân kâmil*). Hal ini tampak pada setiap metode yang disajikan diklasifikasikan berdasarkan aspek permasalahannya agar dapat mengungkap metode-metode secara lebih spesifik, sehingga masing-masing metode yang dimaksud dapat menjawab dan memberikan solusi yang lebih tepat sesuai dengan aspek permasalahan yang terjadi, karena ketimpangan relasi gender dalam keluarga bisa bermula dari berbagai aspek permasalahan yang berbeda-beda.

Selain itu, ragam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an ini dalam kajiannya juga diwarnai oleh kehidupan keluarga para Rasul dan Nabi serta orang-orang shalih lainnya. Seperti keluarga Nabi Ibrahim AS yang menampilkan Hajar AS¹ sebagai *role model*,

¹Dari sudut pandang kebahasaan, kata “hajar” jika ditulis tanpa alif, yakni *hajara* (هَجَرَ), maka dapat diartikan menjauh. Namun jika kata “hajar” ditulis dengan penambahan alif, yakni *hâjara* (هَاجَرَ), maka dapat diartikan berpindah atau berpindah dari negerinya. Lihat: Ibrahim Musthafa, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyah, cet. II, 1392 H/1972 M., hal. 972-973.

keluarga Nabi Syu'aib AS dengan kedua putrinya yang juga sebagai *role model*, dan keluarga Imran AS yang menampilkan Hannah AS² dan Maryam AS sebagai *role model*-nya. Masing-masing tokoh tersebut menggambarkan sosok yang sangat sabar, tegar, gigih, kuat, tangguh, rela berkorban, dan benar-benar *faqîhah* (sangat paham) dalam membangun relasi gender dalam keluarganya, sehingga sosok mereka sangat cocok sebagai inspirasi dalam mewujudkan relasi gender dalam keluarga yang harmoni serta memiliki kelayakan dalam mengatasi berbagai ketimpangan relasi gender dalam keluarga yang kerap terjadi di zaman ini. Adapun model metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an yang dimaksud adalah sebagaimana berikut.

A. Metode Pendidikan pada Aspek Karakter

1. Interaksi (*Mu'âsyarah*)

Term *mu'âsyarah* merupakan bentuk *mashdar mîm* dari kata '*âsyara-yu'âsyiru-mu'âsyarah* dan dapat dimaknai sebagai kesalingan dalam interaksi/bergaul.³ Dalam al-Qur'an, term *mu'âsyarah* diisyaratkan dengan ungkapan '*âsyirû* dan variannya yang disebut sebanyak 27 kali, yaitu dalam QS. al-Hajj/22: 13, QS. asy-Syu'ara/26: 214, QS. at-Taubah/9: 24 dan 36, QS. al-Mujadilah/58: 22, QS. at-Takwir/81: 4, QS. al-An'am/6: 128, 130 dan 160, QS. ar-Rahman/55: 33, QS. Saba'/34: 45, QS. al-Fajr/89: 2, QS. al-A'raf/7: 142 dan 160, QS. Hud/11: 13, QS. al-Baqarah/2: 60, 196 dan 234, QS. Thaha/20: 103, QS. al-Qashash/28: 27, QS. al-Maidah/5: 12 dan 89, QS. Yusuf/12: 4, QS. al-Muzzamil/73: 30, QS. al-Anfal/8: 65, QS. an-Nisa/4: 19, QS. al-Mu'minin/22: 13.⁴ Namun di antara ayat-ayat tersebut yang paling mendekati makna kesalingan dalam berinteraksi dengan keluarga terkait relasi gender terdapat pada QS. an-Nisa/4: 19, sebagaimana berikut:

²Hannah AS adalah istri dari 'Imran, yakni Hannah binti Faqud bin Qanbil ibu dari Maryam AS dan merupakan nenek dari Nabi Isa AS dari jalur ibu yang pernah bernazar agar anak yang ada dalam kandungannya diabdikan di Baitul Maqdis dengan hanya beribadah dan berkhidmat di dalamnya sehingga tidak tergiur oleh urusan dunia. Lihat: Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1384 H/1964 M., juz IV, hal. 65-66.

³Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997hal. 933

⁴Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar-Rasyid, 1405 H/ 1984, hal. 150

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ
 مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ
 فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَتَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa, dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. dan bergaullah dengan mereka secara patut, kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (QS. an-Nisa/4: 19).

Histori tidak adanya *mu'âsyarah* yang baik dalam menjalin relasi gender⁵ dilukiskan pada frasa “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا”, sehingga frasa ini sebagai bentuk panggilan Allah kepada orang-orang yang beriman agar tidak mempusakai perempuan/istri dengan cara paksa. Hal ini menunjukkan adanya larangan mewariskan perempuan, baik dengan cara paksa maupun tidak meskipun terdapat kata كَرْهًا (*cara paksa*) di ujung frasa tersebut, hal ini disebabkan kata كَرْهًا (*cara paksa*) itu berfungsi untuk menegaskan dan bukan sebagai syarat. Sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Jazairi, bahwa frasa ini untuk menghentikan kezaliman yang terjadi pada masyarakat jahiliyah, artinya hukum jahiliyah telah batal dengan turunnya ayat ini.⁶ Oleh karena itu, tidak ada lagi waris mewarisi terhadap janda dari jenazah tersebut karena ia bukanlah budak atau barang yang dapat diwarisi. Sehingga ketika terdapat seorang suami yang meninggal dan meninggalkan istri, maka istri tersebut berhak menjalani masa iddah sampai habis masa iddahnya di rumah suaminya, atau ia memilih kembali kepada keluarganya jika hal itu lebih memberikan maslahat untuknya. Ia juga bebas melakukan apa saja yang ia kehendaki kecuali hal-hal yang dilarang dalam syariat terkait masa iddah tersebut, yaitu tidak bersolek yang menunjukkan bahwa ia siap untuk dilamar, tidak melamar dan juga tidak dilamar, dan tidak

⁵Menurut adat sebagian masyarakat Arab jahiliyah jika seorang meninggal dunia, maka anaknya yang tertua atau anggota keluarganya yang lain mewarisi janda itu, janda tersebut boleh dikawini sendiri atau dikawinkan dengan orang lain yang maharnya diambil oleh pewaris atau tidak dibolehkan kawin lagi. Lihat: Sa'id Hawwa, *al-Asâs fi at-Tafsîr*, Kairo: Dar as-Salam, 1424 H., juz II, hal. 1026.

⁶Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, 1424 H/2003 M., juz I, hal. 452.

melakukan aqad nikah. Selain itu, ia juga mendapatkan hak waris dari peninggalan suaminya.

Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh as-Sa'di, bahwa pada masa jahiliyah jika ada seorang yang meninggal dengan meninggalkan istri, maka kerabatnya (saudara laki-laknya atau anak laki-laki pamannya) memandang bahwa mereka adalah pihak yang paling berhak atas istri dari jenazah tersebut, sehingga diantara mereka ada yang menikahnya dengan mahar yang mereka tetapkan sendiri tanpa persetujuan dari perempuan tersebut, atau menikahkannya dengan orang lain tanpa persetujuan perempuan itu, atau bahkan tidak akan menikahkannya hingga mereka diberi sebagian harta warisan atau mahar yang pernah diberikan oleh suaminya kepadanya.⁷ Oleh karena itu, seorang laki-laki dilarang mengambil hak harta warisan seorang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh az-Zuhaili, bahwa seorang laki-laki tidak boleh mengambil harta warisan milik seorang perempuan yang telah ditinggal mati suaminya dengan anggapan bahwa dialah orang yang paling berhak dibandingkan yang lain.⁸ Sehingga dia menikahinya tanpa mahar atau bahkan menikahinya untuk mengambil kembali mahar yang pernah diberikan oleh suami pertamanya. Tidak berbeda dengan Hawwa, bahwa tidak halal bagi laki-laki untuk mewarisi perempuan sebagaimana ia mewarisi harta, ia juga tidak diharamkan merasa paling berhak dan memilikinya sebagaimana orang-orang jahiliyah melakukannya.⁹ Demikian pula dengan ar-Razi, sebagaimana yang dijelaskan dalam Tafsir Mukhtashar Markaz Tafsir Riyadh, bahwa orang-orang beriman kepada Allah dan mengikuti Rasulullah SAW tidak diperbolehkan mewarisi para istri (yang ditinggal mati) ayah-ayah mereka sebagaimana mereka mewarisi harta-hartanya.¹⁰

Bahkan frasa “وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ”, menunjukkan kezhaliman yang terjadi pada kaum perempuan tidak hanya terdapat pada kasus mewarisi seorang perempuan saja, namun juga terjadi aksi pengekangan dengan cara menyusahkan mereka, sehingga frasa ini juga dapat dimaknai sebagai larangan melakukan pengekangan terhadap kaum perempuan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh az-Zuhaili, menurutnya seorang laki-laki tidak diperbolehkan mengekang perempuan tersebut untuk menikah lagi dengan orang lain supaya dia dapat mengambil harta warisan. Atau mengizinkannya untuk menikah dengan tujuan untuk dapat mengambil

⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H/2000 M., hal. 172.

⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1411 H/1991 M., juz IV, hal. 300.

⁹Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz II, hal. 1027.

¹⁰Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1420 H., juz X, hal. 11.

mahar yang yang pernah diberikannya. Atau menikahinya meskipun benci terhadapnya dengan tujuan untuk mengambil mahar kembali. Kecuali jika perempuan tersebut melakukan perbuatan keji yang nyata hingga perempuan tersebut menebus hal itu kepada suaminya dengan perceraian.¹¹ Tidak berbeda dengan al-Jazairi yang mengemukakan, bahwa hukum larangan menahan wanita (istri ayah) untuk mendapatkan hartanya, kecuali jika ia terbukti melakukan kekejian yang nyata (zina). Hukum lainnya adalah diharamkannya seorang suami membenci istrinya dengan merugikan dan mempersempit istri hingga ia menyerahkan hartanya kepada suaminya. Hal ini berlaku jika istri tersebut tidak melakukan perbuatan keji yang nyata, seperti berzina, bersikap angkuh, atau tidak memberikan hak-hak suami.¹²

Menurut as-Sa'di, pada masa jahiliyah terdapat kebiasaan seorang suami menjahui istrinya yang dia benci untuk dapat pergi dengan membawa sebagian harta yang telah ia berikan kepada istrinya tersebut. Kemudian Allah melarang kebiasaan itu kecuali dalam dua kondisi, yaitu: (a) jika perempuan tersebut dengan kerelaannya memilih untuk menikah dengan kerabat suami pertamanya; (b) jika perempuan tersebut terbukti melakukan perbuatan keji, seperti berzina atau perkataan keji dan perlakuan buruk kepada suaminya. Maka yang demikian itu dibolehkan baginya untuk menyusahkan perempuan tersebut sebagai suatu hukuman atas perbuatannya agar ia dapat menebus dirinya, namun tetap dilakukan dengan cara yang adil.¹³

Menurut Hawwa, larangan menyusahkan perempuan tersebut untuk menikah dengan orang lain dengan tujuan agar perempuan tersebut rela mengembalikan mahar karena telah diizinkan untuk menikah lagi, bahkan jika terdapat seorang laki-laki yang meninggal, maka para wali dari laki-laki itu merasa berhak atas diri istri tersebut, sehingga jika salah seorang dari mereka berkehendak untuk menikahinya maka ia boleh menikahinya, atau menikahkannya dengan orang lain, atau bahkan melarangnya sama sekali untuk menikah dan mengurungnya sampai mati supaya mendapatkan warisannya.¹⁴ Frasa tersebut juga dapat dimaknai, bahwa seorang suami dilarang mempersulit istrinya dengan maksud untuk mengambil mahar yang telah diberikan kepadanya, kecuali jika istri tersebut berbuat keji, seperti berbuat zina atau keburukan lisannya. Sejalan dengan ar-Razi yang mengemukakan dalam Tafsirnya, bahwa orang-orang yang mengaku beriman dilarang menikahi, menikahkan atau melarang ibu-ibu tiri mereka untuk

¹¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 302.

¹²Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 452.

¹³Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 172.

¹⁴Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz II, hal. 1027.

menikah. Dan juga dilarang untuk menyengsarakan istri-istri yang tidak disukai dengan cara menahan mereka agar mereka rela untuk menyerahkan kembali apa yang telah diberikan kepada mereka baik mahar maupun pemberian lainnya, kecuali jika mereka melakukan perbuatan keji seperti perzinaan.¹⁵

Oleh karena itu, untuk mewujudkan *mu'âsyarah* yang patut dalam menjalin relasi gender, maka terdapat perintah “وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”, yang menunjukkan hak dan kewajiban suami istri yang bersifat immateriil, yaitu mempergaulinya dengan cara yang baik/patut.¹⁶ Keputusan yang dimaksud adalah dengan cara-cara yang dihalalkan menurut syariat dan tidak terjadi pelanggaran. Sebagaimana pandangan Hawwa, bahwa perintah mempergauli istri harus dilakukan dengan cara yang patut dan pergaulan yang baik yang dihalalkan dalam syariat.¹⁷ Adapun yang dimaksud dengan kehalalan mempergauli istri yang sesuai dengan syariat menurut az-Zuhaili adalah dengan memuliakannya baik dengan ucapan maupun perbuatan.¹⁸ Hampir sama dengan al-Baidhawi, dalam Tafsirnya, bahwa perintah untuk mempergauli istri dengan cara yang baik adalah dengan tidak menyakitinya.¹⁹ Hal ini diperkuat oleh as-Sa'di, bahwa frasa ini memberikan anjuran agar seorang suami mempergauli istri dengan cara yang patut yang mencakup pergaulan dengan perkataan maupun perbuatan, sehingga ia wajib menjaga hubungan yang baik, ramah dalam bermuamalah, mencegah dari berbagai gangguan, memberikan nafkah sesuai dengan standar tempat dan waktu yang disesuaikan dengan kemampuan suami.²⁰ Senada dengan al-Qurtubi, bahwa menggauli istri dengan cara yang baik adalah dengan memenuhi haknya berupa mahar dan nafkah, dan tidak bermuka masam kepada istrinya yang tidak bersalah.²¹

Berbagai pandangan di atas menunjukkan hak dan kewajiban yang sama antara suami istri dalam berinteraksi dan menjaga muamalah tersebut dengan cara-cara yang patut, baik dari sisi perkataan maupun perbuatan

¹⁵Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib...*, juz X, hal. 12.

¹⁶Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Hijr, 1422 H./2001 M., juz VI, hal. 521.

¹⁷Sa'id Hawwa, *al-Asâs fi at-Tafsîr...*, juz II, hal. 1027.

¹⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 303.

¹⁹Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1418 H, cet. I, juz II, hal. 66.

²⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 172.

²¹Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1384 H/1964 M., juz V, hal. 95.

sehingga kesalingan diantara keduanya tetap terjaga. Adapun penggunaan *dhamir* (kata ganti) هُنَّ (*muannats*) yang ditujukan kepada perempuan adalah karena secara kontekstual ayat tersebut berkaitan dengan kezaliman yang sedang dialami oleh kaum perempuan, sehingga menjadikan hak-hak mereka cenderung diabaikan.

Adapun frasa «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُنَّ أَشْيَاءً»، memberikan pesan bahwa jika seseorang suami maupun istri sudah tidak mencintai pasangannya lagi, maka ia harus bersabar karena boleh jadi ia tidak menyukai sesuatu yang porsinya sangat sedikit. Oleh karena itu, apabila seorang suami memiliki perasaan benci terhadap istrinya, sepatutnya ia tetap membersamainya, karena kemungkinan kebenciannya itu hanya sedikit dan akan lenyap seiring berjalannya waktu.²² Sejalan dengan Quraish Shihab, bahwa seorang suami wajib memperhatikan hak-hak istri agar terwujud ketenteraman dan keserasian sebuah pernikahan yang diantaranya ditentukan oleh hajat biologis, sehingga suami dapat menggauli istrinya dengan cara yang patut dan bersabar terhadap hal-hal yang tidak disukai dari istrinya.²³ Hal ini akan memberikan dampak baik dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi keluarga. Sebagaimana pandangan al-Baidhawi dalam Tafsirnya, bahwa jika seorang suami tidak menyukai istrinya karena hal-hal yang bersifat duniawi, maka ia diperintahkan untuk bersabar, karena boleh jadi di balik perasaan tidak suka itu terdapat banyak kebaikan yang berguna dalam kehidupan dunia dan akhirat.²⁴ Demikian juga dengan al-Alusi yang mengemukakan, bahwa jika seorang suami tidak menyukai istri disebabkan unsur lain dan bukan karena perbuatan keji dan pembangkangan, maka boleh jadi hal itu hanya sedikit, namun Allah menjadikan kebaikan yang banyak, seperti mendapatkan keturunan maupun hubungan yang langgeng.²⁵ Bahkan menurut as-Sa'di, seorang suami yang mampu bertahan meskipun membenci istrinya merupakan sebuah perjuangan dalam melawan hawa nafsu dengan mengedepankan akhlak yang mulia.²⁶

Menurut Asy-Sya'rawi, frasa di atas memberikan pesan tentang makna kehidupan rumah tangga yang tidak hanya atas dasar cinta semata,

²²Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsîr ath-Thabarî: Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, cet. I, juz VI, hal. 538.

²³M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2005, cet. I, vol. II, hal. 651.

²⁴Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl...*, juz II, hal. 66.

²⁵Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm wa sab'u al-Matsânî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H, cet. I, juz II, hal. 452.

²⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 172.

karena jika cinta telah hilang maka akan dengan mudah perceraian terjadi dengan alasan sudah tidak cinta.²⁷ Dalam hal ini Umar bin Khattab RA yang dikutip oleh Shihab mengingatkan rumah tangga hanya dibangun atas dasar cinta semata, sebab yang demikian itu merupakan kerapuhan relasi dalam rumah tangga karena tidak menjunjung tinggi nilai-nilai luhur, pemeliharaan, dan amanat yang telah diterima.²⁸ Oleh karena itu menurut al-Jazairi, jika seorang suami membenci istri bukan karena perzinaan, maka seorang suami dituntut untuk dapat bersabar dan tidak menceraikannya karena bertahannya suami istri akan memberikan efek yang sangat baik terhadap pernikahannya, seperti hilangnya rasa benci dan timbul rasa cinta dan kasih sayang diantara keduanya. Sama halnya dengan pandangan az-Zuhaili, menurutnya jika seorang suami membenci istrinya bukan karena perbuatan keji/zina yang dilakukannya, maka seorang suami diharapkan untuk dapat bersabar karena akan memperoleh keberkahan dalam rumah tangganya.²⁹ Menurut hemat penulis, frasa tersebut menunjukkan sebuah informasi bahwa di kemudian hari rasa tidak suka itu sangat mungkin terjadi pada suami terhadap istri maupun sebaliknya, namun perasaan tidak suka itu tidak dijadikan sebagai alasan untuk membenci maupun menceraikan pasangannya, sehingga masing-masing dituntut untuk berkorban dalam menerima kekurangan masing-masing untuk dapat merasakan berbagai keberkahan dan kelebihan, karena kelebihan yang dimiliki oleh pasangannya boleh jadi jauh lebih banyak dibandingkan kekurangannya.

Oleh karena itu, frasa “وَيَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا”, menginformasikan bahwa seorang suami yang mampu bertahan maka ia akan mendapatkan kebaikan yang banyak dan dapat menjadi penyebab kebahagiaannya karena ia telah berjuang melawan hawa nafsu dan menghiasi diri dengan akhlak yuang luhur, diantara kebaikan itu adalah rasa cinta yang akan bersemi kembali sebagaimana yang pernah terjadi, atau mendapatkan keturunan shalih yang kelak akan berguna bagi keduanya baik di dunia maupun di akhirat.³⁰ Sebagaimana pandangan al-Jazairi, bahwa betapa banyak hal-hal yang dibenci oleh seorang hamba kemudian berubah menjadi kebaikan yang banyak.³¹ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa boleh jadi Allah akan

²⁷Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy*, Kairo: Mathabi' Akhbar al-Yaum, 1997, juz IV, hal. 2078-2079.

²⁸M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. II, hal. 383.

²⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 303.

³⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 172..

³¹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 452.

memberikan pahala yang melimpah atau memberikan rezeki berupa anak yang shalih.³² Oleh karena itu, boleh jadi kebencian itu akan segera hilang dan berubah menjadi kecintaan, perjuangannya tersebut akan dibalas dengan dikaruniai anak yang shalih atau kebaikan-kebaikan lainnya.

Ayat di atas menggambarkan sebuah kezhaliman yang menimpa kaum perempuan yang sudah membudaya di kalangan masyarakat Arab pada masa jahiliyah. Oleh karena itu, Allah menurunkan ayat ini untuk menghentikan kezhaliman yang terjadi dengan mengajarkan bagaimana seorang suami memergauli istri dengan cara yang baik. Meskipun turunnya ayat ini terdapat sebab khusus namun keumuman lafadnya merupakan isyarat bagi suami dan juga istri untuk saling bergaul dengan cara-cara yang patut, yaitu menunaikan hak-hak pasangan yang bersifat imateriil yang harus dilakukan oleh seorang suami terhadap istrinya dan juga sebaliknya dengan standar kepatutan-kepatutan yang terdapat di masyarakat dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariat, sehingga pengorbanan suami atau istri yang siap bersabar dalam menerima kekurangan pasangannya, akan mendapatkan kebaikan yang banyak karena telah berjuang dalam menjalankan kebaikan-kebaikan yang telah diperintahkan oleh Allah, kebaikan-kebaikan yang dimaksud adalah seperti kondisi kesehatan yang baik, keturunan yang bermanfaat, rezeki yang berkah, dan kebaikan-kebaikan lainnya yang dapat mengantarkan kehidupan rumah tangga dalam ketenangan (*sakînah*).

Dengan demikian, metode interaksi (*mu'âsyarah*) merupakan cara berinteraksi (bergaul) antar gender dalam keluarga dengan saling menjaga kepatutan baik dari sisi perkataan maupun perbuatan serta bersabar terhadap hal-hal yang tidak disukai dari pasangannya sehingga dapat memperoleh kebaikan dan kebahagiaan serta keberkahan hidup dalam keluarga.

2. Perlindungan (*Muwâlâh*)

Term *muwâlâh* merupakan sighat *masdar mîm* dari kata *wâlâ-yuwâlî-muwâlâh*, yang dapat dimaknai sebagai kesalingan dalam memberikan perlindungan.³³ Dalam al-Qur'an, term *muwâlâh* diisyaratkan dengan ungkapan *auliyâ* yang merupakan bentuk jamak dari kata *walî* (pelindung), dan disebut sebanyak 41 kali, yaitu dalam QS. Ali Imran/3: 28 dan 175, QS. an-Nisa/4: 139 dan 134, QS. al-A'raf/7: 3, 27 dan 30, QS. Hud/11: 20 dan 113, QS. al-Isra/17: 97, QS. al-Kahf/18: 50 dan 102, QS. an-Nisa/4: 76 dan 89, QS. al-Maidah/5: 51, QS. al-Anfal/8: 34, 72 dan 73, QS. at-Taubah/9: 23

³²Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 303.

³³Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, cet. XIV, hal. 1582

dan 71, QS. al-Jatsiah/45: 10 dan 19, QS. al-Maidah/5: 57 dan 81, QS. ar-Ra'd/13: 16, QS. az-Zumar/39: 3, QS. asy-Syura/42: 6, 9 dan 46, QS. al-Ahqaf/46: 32, QS. Yunus/10: 62, QS. al-Furqan/25: 18, QS. al-Ankabut/29: 41, QS. al-Mumtahanah/60: 1, QS. al-Jumu'ah/62: 6, QS. Fushshilat/41: 31, QS. al-Baqarah/2: 257, QS. al-An'am/6: 121 dan 128, QS. al-Ahzab/33: 6.³⁴ Adapun term *auliyâ* yang lebih mendekati makna *muwâlâh* sebagai cara mewujudkan relasi gender dalam memberikan perlindungan terhadap keluarga diisyaratkan dalam QS. at-Taubah/9: 71, sebagaimana berikut:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ
إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman laki-laki dan perempuan sebahagian mereka (adalah) menjadi pelindung bagi sebahagian yang lain, mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya, mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah, sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. at-Taubah/9: 71).

Kesalingan dalam memberikan perlindungan terkait relasi gender diperkuat oleh frasa “وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ”, bahwa mukmin laki-laki dan perempuan sebagian dari mereka merupakan pelindung bagi sebagian yang lainnya. Oleh karena itu, orang-orang beriman baik laki-laki maupun perempuan harus saling bantu dan saling mendukung. Sebagaimana pandangan Hawwa, bahwa orang-orang beriman baik laki-laki maupun perempuan saling menjadi penolong bagi yang lain, hati mereka dipersatukan oleh agama dan iman mereka kepada Allah.³⁵ Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh az-Zuhaili, bahwa mukmin laki-laki dan mukmin perempuan merupakan penolong antara yang satu dengan yang lain, mereka saling mendukung karena persatuan mereka dalam beragama dan beriman kepada Allah.³⁶ Demikian halnya dengan pandangan as-Sa'di, bahwa mukmin laki-laki dan mukmin perempuan memiliki sifat saling tolong-menolong dengan kecintaan, dukungan, loyalitas, dan bantuan.³⁷

³⁴Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 237

³⁵Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr*, Kairo: Dar as-Salam, 1424 H., cet. VI, juz IV, hal. 2317.

³⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz X, hal. 302-303.

³⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 343.

Berbagai pandangan dari para pakar tafsir di atas dapat saling melengkapi dan menyempurnakan, sehingga dapat memperkuat kesalingan relasi gender dalam keluarga. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Quraish Shihab, bahwa jika mukmin laki-laki dan perempuan dalam ayat tersebut dikaitkan dengan keluarga, maka yang dimaksud dengan mereka adalah suami dan istri.³⁸ Oleh karena itu, pesan ini harus dijaga dan dilestarikan untuk mewujudkan relasi gender dalam keluarga dengan cara saling tolong-menolong dan saling bantu-membantu antara sebagian yang satu dengan sebagian yang lain, baik antara suami dengan istri, antara anak dengan orang tua, maupun antar sesama saudara. Hal ini didasarkan atas hubungan gender dalam keluarga yang disatukan oleh iman dan ikatan pernikahan, sehingga masing-masing wajib melaksanakan kewajibannya dalam menjalankan amanah rumah tangga tersebut untuk saling tolong menolong dan berbagai macam kesalingan lainnya agar masing-masing mendapatkan hak-haknya.

Demikian juga dengan kalimat “يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ”, menjelaskan kesalingan dalam tolong menolong mencakup segala hal yang berhubungan dengan kesalingan dalam menyeru kepada kebaikan, yaitu setiap perbuatan yang diperintahkan oleh syariat, serta mencegah kemungkaran, yaitu setiap larangan baik ucapan maupun perbuatan yang dilarang dalam syariat.³⁹ Hal ini menunjukkan bahwa saling menyuruh untuk melakukan segala yang dicintai oleh Allah seperti melaksanakan rukun iman dan rukun islam, serta saling mencegah dari berbuat kemungkaran yang merupakan sesuatu yang dibenci oleh Allah seperti melakukan praktik-praktik keingkaran,⁴⁰ adalah merupakan keharusan dalam memberikan perlindungan terhadap keluarga. Bahkan as-Sa’di merinci bahwa cakupan dalam menyeru kepada kebaikan adalah meliputi semua yang baik, berupa aqidah, akhlaq dan kebaikan-kebaikan lainnya. Adapun mencegah dari kemungkaran adalah mencakup semua yang bertentangan dengan yang makruf.⁴¹ Oleh karena itu, kesalingan dalam bantu-membantu dan saling tolong-menolong dalam melaksanakan perintah dan menjahui larangan-Nya akan diberi rahmat (kasih sayang) oleh Allah. Sebagaimana yang dikemukakan Quraish Shihab, bahwa sebagian mereka dengan sebagian yang

³⁸M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an...*, vol. V, hal. 651.

³⁹Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhij...*, juz X, hal. 303. Demikian juga dengan pandangan Hawwa yang mengemukakan bahwa menyeru kepada amal yang baik dan mencegah dari keburukan harus sesuai dengan pandangan syariat. Lihat: Sa’id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz IV, hal. 2317.

⁴⁰Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-‘Arabiyy, 1420 H., cet. III, juz XVI, hal. 100-101.

⁴¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 343.

lain saling bekerja sama, hati mereka pun menyatu, senasib dan sepenanggungan.⁴² Sehingga rahmat atau kasih sayang yang dijanjikan dalam ayat diatas akan diberikan kepada orang-orang yang memiliki sifat-sifat tersebut. Sejalan dengan Ibnu Katsir, bahwa Allah akan memberikan kemenangan dan kemuliaan kepada orang-orang yang taat kepada-Nya itu, karena hakikat kemuliaan adalah milik Allah, Rasul-Nya, dan juga orang-orang yang beriman.⁴³

Adapun “وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ”, semakin berpotensi dalam memperkuat hubungan resiprokal tersebut karena laki-laki/suami dan perempuan/istri tidak hanya saling menyeru kepada yang baik dan saling mencegah dari yang mungkar, namun masing-masing juga berpacu dalam melaksanakan hak-hak Allah dan hak-hak orang lain, yaitu dengan menjalankan shalat yang merupakan bentuk hubungan antara hamba dengan Tuhannya, dan menunaikan zakat sebagai bentuk kepedulian hamba dalam menjalin hubungan sosial antara dirinya dengan orang lain. Bahkan dalam hal ini terdapat peluang kebaikan bagi masing-masing untuk saling mengingatkan agar dapat menjalankan kewajiban shalat dan zakat tersebut tepat pada waktunya. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, bahwa melaksanakan shalat wajib dan juga menunaikan zakat pada waktunya merupakan amanah yang harus dilakukan bagi para pelindung tersebut.⁴⁴

Sedangkan “وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ”, merupakan bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya tidak dapat dikesampingkan dalam menjalin hubungan resiprokal gender, karena hal ini akan menjaga kestabilan dan memperkokoh kedisiplinan dalam merawat dan memupuk relasi suami istri, sebab masing-masing dapat menjalin hubungan berdasarkan konsep yang perintahkan dalam syariat. Sebagaimana pandangan Hawwa, bahwa masing-masing pelindung tersebut berkewajiban untuk menjalankan apa yang diperintahkan oleh syariat.⁴⁵ Demikian juga dengan pandangan ash-Shabuni, bahwa pelindung-pelindung itu harus mentaati Allah dan Rasul-Nya di setiap perintah dan larangan-Nya agar mendapatkan rahmat Allah.⁴⁶ Oleh karena itu, masing-masing pelindung harus selalu taat kepada Allah dan Rasul-Nya secara terus menerus.

Bahkan frasa “أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”, menegaskan bahwa para pelindung baik laki-laki maupun perempuan yang telah menjalankan

⁴²Muhammad Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, juz V, hal. 163

⁴³Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz IV, hal. 175.

⁴⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz X, hal. 304.

⁴⁵Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz IV, hal. 2318.

⁴⁶Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 509-510.

hubungan resiprokal yang baik dalam keluarganya berdasarkan ketentuan Allah, maka mereka akan selalu dilimpahkan kasih sayang dari Allah karena sesungguhnya Allah Maha Perkasa yang dapat memberikan hukuman bagi para pelanggar dan Maha Bijaksana yang senantiasa menunjukkan kebijaksanaan-Nya kepada manusia. Sebagaimana pandangan as-Sa'di, bahwa Allah akan memasukkan mereka ke dalam rahmat-Nya dan menaungi mereka dengan segala kebaikan-Nya.⁴⁷ Hal ini diperkuat oleh Hawwa, bahwa orang-orang yang mempunyai sifat-sifat tersebut di atas akan diberi rahmat oleh Allah disebabkan mereka telah memenuhi janji-Nya.⁴⁸ Sejalan dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa mereka itu akan dikasihi oleh Allah karena telah melaksanakan janji-Nya.⁴⁹ Namun demikian juga sebaliknya, jika masing-masing enggan untuk menjalankan hubungan resiprokal menurut ketentuan Allah tersebut, maka Allah akan menghukum mereka.

Selain term *auliyâ*, resiprokal dalam memberikan perlindungan kepada keluarga juga diisyaratkan dengan term *wiqâyah*, sebagaimana disebutkan dalam QS. at-Tahrim/66: 6, berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾

Wahai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu, penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka, dan mereka selalu mengerjakan apa yang diperintahkan. (QS. at-Tahrim/66: 6).

Kata قُوا pada ayat di atas dapat dimaknai sebagai perintah untuk menjaga diri dengan menjalankan apa yang diperintahkan dan menjauhi apa yang dilarang, maka menunaikannya merupakan tuntutan dan syarat keimanan. Oleh karena itu, perintah untuk melindungi diri dan keluarga dari api neraka adalah dengan menunaikan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya serta bertaubat dari perbuatan yang membuat Allah murka serta menjaga keluarga dan anak-anak dengan cara mendidik dan mengajarkan mereka untuk menunaikan perintah-perintah-Nya.⁵⁰ Sebab seorang hamba tidak akan selamat hingga menunaikan perintah Allah terhadap dirinya sendiri dan orang-orang yang ada di bawah tanggung jawabnya, yaitu dengan

⁴⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 343.

⁴⁸Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz IV, hal. 2319.

⁴⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz X, hal. 305.

⁵⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 874.

memerintahkan mereka untuk taat kepada Allah dan mencegah mereka berbuat maksiat. Tanggung jawab ini merupakan kewajiban bersama dalam memberikan perlindungan kepada segenap anggota keluarga agar dapat selamat dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu-batu, yang dijaga oleh malaikat-malaikat yang jumlahnya ada 19 malaikat yang memiliki sikap kasar dan badannya sangat keras.⁵¹

Ayat di atas memberikan isyarat kesalingan hubungan resiprokal yang harus dijalankan untuk memberikan perlindungan antar gender pada keluarga dalam berbagai hal, seperti saling menyeru kepada kebaikan untuk kebaikan keluarga, saling mencegah dari berbagai kemungkaran yang dapat mengancam keamanan dan ketentraman keluarga, saling mendekatkan diri kepada Allah dengan bersama-sama menegakkan shalat sehingga dapat terhindar dari perbuatan keji dan munkar, saling memberikan semangat dalam kehidupan sosial dengan cara menunaikan zakat untuk membantu sesama dan menjaga harta tetap bersih dan berkah, sehingga keluarga hidup dalam jalinan kasih sayang yang telah Allah anugerahkan kepada mereka karena kesalingan mereka dalam melaksanakan amanah rumah tangga. Hal ini didasarkan pada berbagai pandangan dari para pakar tafsir dalam memaknai ayat tersebut.

Dengan demikian, metode perlindungan (*muwâlâh*) merupakan sebuah cara dalam membangun resiprokal gender untuk memberikan perlindungan terhadap keluarga dengan saling menyeru kepada yang makruf dan mencegah dari yang mungkar serta saling memberikan kenyamanan dan keamanan dari berbagai bahaya yang dapat mengancam kebahagiaan dan keselamatan keluarga serta sebagai tabir dan penjaga kehormatan keluarga.

3. Kerja Sama (*Mu'âwanah*)

Term *mu'âwanah* merupakan bentuk *masdar mîm* dari kata '*âwana-yu'âwinu-mu'âwanah* dan dapat dimaknai sebagai kesalingan dalam menolong dan bekerja sama.⁵² Dalam al-Qur'an, *mu'âwanah* terkait resiprokal gender dalam keluarga diisyaratkan dengan ungkapan *ta'âwuû* yang merupakan bentuk *fi'il amr* dan hanya disebut sekali,⁵³ yaitu pada QS. al-Maidah/5: 2, sebagaimana berikut:

... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢﴾

⁵¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 315.

⁵²Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 988

⁵³Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 161

... Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran, dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya. (QS. al-Maidah/5: 2).

Term *mu'âwanah* sebagai wujud resiprokal gender dalam keluarga sekaligus sebagai isyarat metode pendidikan relasi gender dalam keluarga dapat terlihat pada frasa “وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى”, yang merupakan perintah untuk saling tolong-menolong dalam hal kebajikan dan ketakwaan.⁵⁴ Hal ini menunjukkan rasa kebersamaan dengan saling membantu dalam kebaikan secara lahir maupun batin, baik dengan ucapan maupun perbuatan dalam rangka menunaikan hak Allah maupun hak manusia yang diridhai oleh Allah.⁵⁵ Sejalan dengan al-Baidhawi, bahwa tolong-menolong yang dimaksud adalah dalam mengerjakan segala yang diperintahkan oleh Allah.⁵⁶ Demikian juga dengan ar-Razi yang mengemukakan bahwa perintah untuk saling tolong-menolong dengan kebajikan dan ketakwaan tersebut adalah karena ketakwaan seseorang akan mendapatkan keridhaan-Nya, baik untuk kemaslahatan dunia maupun akhiratnya kelak.⁵⁷ Oleh karena itu, jika frasa ini dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka pesan perintah kesalingan di atas mengisyaratkan hubungan resiprokal gender dalam keluarga yang harus dijalankan dengan cara saling bekerja sama, saling membantu, dan saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan guna memupuk rasa kebersamaan baik secara lahir maupun batin, baik diimplementasikan dengan ucapan maupun perbuatan guna menunaikan hak-hak masing-masing pasangan.

Sedangkan kalimat “وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ”, melarang berbagai bentuk kesalingan dalam perbuatan dosa dan permusuhan. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili yang menegaskan akan larangan tolong-menolong dalam perbuatan dosa dan melanggar ketetapan Allah serta menzalimi manusia.⁵⁸ Begitu pula dengan Ridha, menurutnya tolong-menolong dalam rangka melakukan segala yang dilarang dalam syariat adalah haram. Hal ini menegaskan bahwa larangan tolong-menolong dalam bermaksiat kepada Allah meliputi larangan kepada manusia untuk berbuat dosa dengan saling

⁵⁴Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl...*, juz II, hal. 113.

⁵⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 218.

⁵⁶Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl...*, juz II, hal. 113.

⁵⁷Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz XI, hal. 280.

⁵⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz VI, hal. 6.

mendorong antara yang satu dengan yang lain untuk melakukan kemaksiatan, baik terkait dengan darah dan harta hingga kehormatan.⁵⁹ Selain itu, hubungan resiprokal ini juga merupakan upaya suami istri dalam menjalin kesalingan, yaitu saling melindungi, saling menjaga, dan saling memelihara keluarga dari dosa dan permusuhan. Oleh karena itu, hubungan resiprokal suami istri yang dijalankan dengan baik, maka akan memiliki dampak baik terhadap kebaikan individu dan menjauhkan orang lain dari segala dosa dan kemaksiatan, serta memiliki fungsi nyata dalam upaya mencegah ketimpangan relasi gender dalam keluarga.

Dengan demikian, metode kerja sama (*mu'awanah*) merupakan cara memupuk dan merawat relasi resiprokal gender dalam keluarga dengan saling menolong, saling memahami, saling memberikan perhatian, saling mencintai, saling membantu, dan berbagai aktivitas kesalingan dalam kebaikan-kebaikan lainnya untuk dapat saling memberikan manfaat dan keuntungan antara yang satu dengan yang lain.

4. Keteladanan (*Uswah*)

Dalam al-Qur'an, term *uswah* dapat dimaknai sebagai keteladanan (*exemplary*) yang disebut sebanyak 3 kali, yaitu pada QS. al-Mumtahanah/60: 4 dan 6, serta QS. al-Ahzab/33: 21.⁶⁰ Ayat yang terdapat pada QS. al-Mumtahanah/60: 4 dan 6 tersebut terkait dengan keteladanan Nabi Ibrahim AS dan keluarganya, sedangkan QS. al-Ahzab/33: 21 terkait dengan keteladanan Nabi Muhammad SAW dan keluarganya.⁶¹ Adapun fokus pembahasan pada bagian ini hanya terkait dengan term *uswah* yang mengisyaratkan keteladanan relasi gender dalam keluarga Nabi Ibrahim AS yang terdapat pada QS. al-Mumtahanah/60: 4, sebagaimana berikut:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٤﴾

⁵⁹Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsîr al-Mannâr*, Kairo: Dar al-Haiah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 1990, juz VI, hal. 107.

⁶⁰Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 16.

⁶¹Relasi gender dalam keluarga terkait keteladanan Rasulullah Muhammad SAW telah dibahas pada bab III, hal. 76-77.

Sesungguhnya telah ada suri tauladan yang baik bagimu pada Ibrahim dan orang-orang yang bersama dengan dia, ketika mereka berkata kepada kaum mereka: Sesungguhnya kami berlepas diri dari pada kamu dari pada apa yang kamu sembah selain Allah, kami ingkari (kekafiran)mu dan telah nyata antara kami dan kamu permusuhan dan kebencian buat selama-lamanya sampai kamu beriman kepada Allah saja, kecuali perkataan Ibrahim kepada bapaknya: Sesungguhnya aku akan memohonkan ampunan bagi kamu dan aku tiada dapat menolak sesuatupun dari kamu (siksaan) Allah, (Ibrahim berkata): Ya Tuhan kami hanya kepada Engkau-lah kami bertawakkal dan hanya kepada Engkau-lah kami bertaubat dan hanya kepada Engkau-lah kami kembali. (QS. al-Mumtahanah/60: 4).

Penekanan term *uswah* yang sekaligus merupakan isyarat metode pendidikan terdapat pada frasa “فَدَّ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ”, menunjukkan keteladanan yang dapat dimaknai sebagai ketegasan Nabi Ibrahim AS dalam menyikapi ayah dan kaumnya yang kafir agar tidak menyembah berhala, sikap yang dimaksud adalah kelembutan dan sikap baik kepada orang tuanya, hal ini menunjukkan bahwa terdapat suri tauladan yang baik pada Nabi Ibrahim AS yang dapat diikuti mulai dari sikap, tingkah laku, dan juga kepribadian mereka. Frasa ini juga memberikan pesan akan sosok yang layak untuk diteladani, yaitu Nabi Ibrahim AS dan orang-orang yang beriman bersamanya, baik anak dan istri maupun orang-orang beriman lainnya.⁶² Perilaku dan perkataan mereka yang telah mampu memberikan dampak keteladanan itu seperti ketegasan mereka untuk berlepas diri dari kekafiran dan penyembahan terhadap berhala yang dilakukan oleh orang-orang musyrik. Sehingga keteladanan baik yang ditunjukkan oleh keluarga Nabi Ibrahim AS beserta orang-orang yang membersamainya ini mampu menjadi magnet bagi masyarakat yang lebih luas lagi.⁶³ Hal ini sama dengan apa yang dikemukakan oleh as-Sa'di, bahwa panutan dan figur yang baik dan berguna tersebut bermula dari keluarga Nabi Ibrahim AS dan orang-orang yang ada bersamanya dari kalangan orang-orang yang beriman.⁶⁴

Hal ini menggambarkan kekompakan keluarga Nabi Ibrahim AS dan orang-orang di sekitarnya baik laki-laki maupun perempuan. Peradaban yang dibangun dengan asas tauhid tersebut telah mematangkan relasi gender dalam membangun peradaban yang sangat layak untuk dijadikan contoh dan diteladani. Wajar jika Allah menentukan pilihan pada keluarga Nabi Ibrahim AS dengan tujuan keluarga tersebut dapat dijadikan sebagai teladan dan

⁶²Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1417 H/1997 M., cet. I, juz IV, hal. 361.

⁶³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 126.

⁶⁴Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 854.

pelajaran dalam kehidupan manusia.⁶⁵ Sebab keteladanan keluarga Nabi Ibrahim AS tidak hanya didominasi oleh sosok Nabi Ibrahim AS dan dan putranya Nabi Ismail AS, namun juga sosok Hajar AS sebagai istri yang keteladannya bahkan mampu mengetarkan hati dan menenteramkan jiwa. Sosoknya benar-benar mampu membuat kekaguman siapa saja yang berinteraksi dengannya, mulai dari sikap, tingkah laku, kepribadian, dan berbagai karakter baik lainnya, sehingga semakin menari hati siapa saja untuk bermukim di sana. Wajar jika keteladanan Hajar AS tersebut selalu menarik untuk dikagumi dan dikaji serta diteladani dari waktu ke waktu, mulai dari kesabaran dan kegigihannya dalam memperjuangkan keluarganya di lembah yang tidak hanya sunyi dan sepi, namun juga gersang dan tandus bahkan tidak ada air, hingga lembah itu berubah menjadi ramai dan berlimpah air serta berbagai keberkahan-keberkahan lainnya.

Adapun kalimat “إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ”, menjelaskan sikap tegas Nabi Ibrahim AS yang telah berlepas diri dari kaumnya. Hal ini menunjukkan bahwa sifat yang baik dari Nabi Ibrahim AS dan orang-orang yang ada bersamanya dapat diikuti dan dijadikan sebagai teladan dengan berlepas diri dari keluarganya sebagaimana Nabi Ibrahim AS yang juga telah berlepas diri dari ayah dan kaumnya. Hal ini pernah dikatakan oleh Nabi Ibrahim AS: Kami bukan termasuk golongan kamu sekalian sebagaimana kamu bukan termasuk golongan kami karena keingkaran kamu kepada Allah, yaitu penyembahan mereka terhadap berhala-berhala. Sebagaimana yang dikemukakan oleh az-Zuhaili, bahwa ketika mereka berkata: Kami tidak dapat berpartisipasi terhadap keingkaran kalian kepada Allah dan penyembahan terhadap berhala sehingga kami mengingkari keimanan kalian terhadap berhala itu.⁶⁶ Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh al-Baghwi, bahwa ketika mereka mengatakan kepada kaumnya yang kafir: Sesungguhnya kami berlepas diri dari kalian dan dari berhala-berhala yang kalian sembah selain dari pada Allah.⁶⁷

Oleh karena itu, penyebutan kata *قَالُوا* (*mereka berkata*) pada frasa di atas dengan *dhamir* (kata ganti) jamak menegaskan bahwa keyakinan itu tidak hanya didominasi oleh Nabi Ibrahim AS saja, namun melekat pada keluarganya dan orang-orang di sekitarnya secara serentak. Hal ini juga

⁶⁵Ath-Thabari dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah memilih Nabi Adam AS dan Nabi Nuh AS berada dalam agama yang diridhai-Nya. Begitu juga dengan keluarga Nabi Ibrahim AS dan keluarga Imran AS berada dalam agama yang sama, yaitu agama Islam. Lihat: Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsîr ath-Thabari: Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân...*, Juz XXII, hal. 566.

⁶⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 126.

⁶⁷Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fi Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut:: Dar Ihya at-Turats al-Arabiyy, 1420 H., cet. I, juz V, hal. 70.

menunjukkan bahwa mereka secara kompak dan serentak mampu bersikap tegas terhadap keyakinan orang-orang musyrik tersebut, sehingga ketegasan mereka mampu menguatkan langkah-langkah mereka, terlebih bagi Hajar AS yang bahkan mampu menghadapi segala sesuatu dalam kesendiriannya. Kesendirian Hajar AS bersama bayinya di tanah yang gersang dan tandus tersebut tidak menyurutkan semangatnya untuk menjalani hidup, ia yakin bahwa jika Allah telah menetapkan sesuatu maka Dia tidak akan mungkin melantarkannya. Keyakinan yang dapat menghantarkannya kepada puncak ketenangan itulah yang menjadikannya mampu melaksanakan segala sesuatu dengan tenang tanpa keraguan, sehingga keteladannya mampu menyedot perhatian ummat sepanjang zaman.

Adapun frasa “كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ”، dapat difahami sebagai penguat ketegasan keluarga Nabi Ibrahim AS dan orang-orang yang beriman bersamanya, bahwa permusuhan dan kebencian yang terjadi disebabkan oleh permusuhan dan kebencian kaumnya terhadap Allah. Keluarga Nabi Ibrahim AS dan orang-orang yang membersamainya juga mengingkari apa yang dilakukan oleh kaumnya, apalagi telah tampak nyata permusuhan dan kebencian diantara mereka untuk selama-lamanya karena mereka tetap berada dalam kekafiran,⁶⁸ yakni kekafiran kaumnya yang melakukan sesembahan terhadap berhala-berhala tersebut, oleh karena itu permusuhan dan kebencian keluarga Nabi Ibrahim AS dan orang-orang yang membersamainya terhadap penyembah-penyembah berhala itu tampak jelas hingga mereka beriman kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan seorang pun atau apapun.⁶⁹ Keimanan kaumnya ini dapat terlihat pada sikap dan perilaku mereka yang tidak hanya sekedar untuk berdomisili di lembah Bakkah tersebut, namun mereka juga kokoh dalam keimanan terhadap Allah semata sebagaimana kokohnya keimanan Hajar AS yang telah mampu menjadi teladan mereka.

Sedangkan frasa “إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ”، dapat difahami sebagai suatu hal yang dikecualikan untuk tidak diteladani.⁷⁰ Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir, bahwa semua yang terdapat pada Nabi Ibrahim AS dan kaumnya merupakan suri teladan yang baik yang dapat diikuti, kecuali perkataan Nabi Ibrahim AS kepada ayahnya. Hal ini disebabkan perkataan tersebut semata-mata hanyalah karena janjinya kepada ayahnya, bahwa ia akan memohonkan ampunan kepada Allah untuknya.

⁶⁸Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsi'r al-Qur'ân...*, juz V, hal. 70.

⁶⁹Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil*, ..., juz V, hal. 205.

⁷⁰Nabi Ibrahim AS pernah memintakan ampunan bagi ayahnya yang musyrik kepada Allah yang tidak boleh ditiru, karena Allah tidak membenarkan orang mukmin memintakan ampunan untuk orang-orang kafir. Lihat: QS. An-Nisa/4: 48.

Tetapi setelah jelas bagi Nabi Ibrahim AS, bahwa ayahnya adalah musuh Allah, maka ia berlepas diri dari perbuatan ayahnya tersebut. Sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah, Muqatil ibnu Hayyan, dan Ad-Dahhak yang dikutip oleh Ibnu Katsir.⁷¹ Sejalan dengan penafsiran QS. at-Taubah/9: 113-114, bahwa semuanya harus dapat berlepas diri dari kaum yang ingkar dan berbuat kesyirikan itu, kecuali ucapan Nabi Ibrahim AS kepada ayahnya: Sungguh aku akan memohonkan ampun kepada Allah untukmu. Maka do'a ini tidak dapat dijadikan sebagai contoh keteladanan sebab hal itu dilakukan sebelum Nabi Ibrahim AS berlepas diri dari ayahnya.⁷² Demikian juga dengan al-Alusi, bahwa contoh yang baik dari Nabi Ibrahim AS berlaku untuk semua ucapannya, kecuali ucapan kepada ayahnya tersebut, sebab memohonkan ampunan untuk orang yang musyrik adalah larangan, namun hal itu terjadi karena sekedar melaksanakan janji yang pernah dijanjikannya kepada ayahnya, namun setelah Nabi Ibrahim AS mengetahui akan kekafiran ayahnya maka ia berlepas diri darinya.⁷³ Senada dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa pengecualian terhadap do'a Nabi Ibrahim AS kepada ayahnya tersebut tidak dapat dijadikan sebagai landasan untuk memohonkan ampunan bagi orang-orang musyrik.⁷⁴ Hal ini terjadi setelah diketahui bahwa sang ayah adalah musuh Allah yang dapat dibuktikan dengan perbuatan syirik kepada-Nya hingga ia wafat, oleh karena itu Nabi Ibrahim AS berlepas diri dari ayahnya.⁷⁵

Demikian pula dengan kalimat “وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ”, merupakan informasi penting bahwa Nabi Ibrahim AS tidak memiliki kuasa untuk menolak azab Allah yang telah ditetapkan, sehingga Nabi Ibrahim AS tidak akan mampu menghalangi siksa yang telah Allah tetapkan kepada seseorang sedikitpun.⁷⁶ Oleh karena itu Nabi Ibrahim AS tidak dapat berbuat apa-apa untuk menyelamatkan seseorang dari azab Allah jika Dia telah menetapkan azab tersebut. Demikian itu dapat difahami bahwa segala sesuatu yang dapat dijadikan sebagai teladan dari keluarga Nabi Ibrahim AS dan para pengikutnya semata-mata merupakan ketentuan dari Allah, sehingga keteladanan tersebut mendapatkan jaminan keamanan dan ketenteraman serta

⁷¹Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz IV, hal. 362.

⁷²Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz V, hal. 71.

⁷³Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz XIV, hal. 266.

⁷⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 126.

⁷⁵M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. V, hal. 734.

⁷⁶Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fatḥh al-Qadîr li asy-Syaukânî*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1414 H., cet. I, juz V, hal. 253.

keselamatan dari Allah untuk diikuti dan diteladani oleh ummat manusia sepanjang masa.

Oleh karena itu, kalimat penutup “رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ”, merupakan ungkapan tawakkal Nabi Ibrahim AS setelah berikhtiar yang kemudian dilanjutkan dengan menyerahkan segala urusannya hanya kepada Allah semata disertai permohonan ampun atau taubat kepada-Nya karena Allah adalah tempat kembali. Oleh karena itu, cara Nabi Ibrahim AS menyandarkan seluruh urusannya tersebut disebabkan keyakinannya terhadap Allah bahwa Dialah yang akan menerima taubat hamba-Nya yang akan menjadi tempat kembalinya pada hari kiamat kelak.⁷⁷ Inilah yang semakin memperkuat keteladanan yang terdapat pada diri Nabi Ibrahim AS dan keluarganya serta para pengikutnya. Selain itu, adanya *dhamir* “*nahnu*” yang merupakan kata ganti jamak pada frasa ini menunjukkan adanya sinergi antara dirinya dan keluarganya serta orang-orang beriman bersamanya dalam mengungkapkan kata tawakkal kepada Allah setelah mengoptimalkan segala apa yang telah diusahakan.

Berbagai keteladanan dalam ayat diatas telah mencakup keteladanan Nabi Ibrahim AS bersama orang-orang yang membersamainya, yaitu istri, anak, dan orang-orang beriman lainnya baik yang sedarah maupun yang tidak sedarah. Kebersamaan Nabi Ibrahim AS bersama keluarga dan para pengikutnya tersebut telah mampu mentransformasikan keyakinan kepada kaum yang lain sehingga sepak terjang dari mereka sangat layak untuk teladani, terlebih Hajar AS yang menjadi garda terdepan dalam melaksanakan perannya untuk melindungi dan menjaga serta memperjuangkan keluarganya dan ummat dalam membangun peradaban baru di Makkah. Dengan demikian, relasi yang dibangun dalam keluarga Nabi Ibrahim AS menunjukkan masing-masing dari anggota tersebut sama-sama memiliki peran yang sangat penting dalam menjalankan keyakinan mereka. Hal itu terbukti bahwa mereka telah menjadi ikon dalam memegang teguh keyakinan mereka untuk mentauhidkan Allah, sehingga mampu menarik perhatian para pengikutnya.

Keteladanan yang dapat diperoleh dari Nabi Ibrahim AS dan keluarganya serta para pengikutnya tersebut tidak hanya terdapat pada ayat di atas, namun juga terdapat ayat yang menjelaskan tentang sepak terjang keluarga tersebut dalam mengimplementasikan keyakinan mereka dalam membangun sebuah peradaban baru untuk dapat dijadikan sebagai contoh dan teladan. Sebagaimana QS. Ibrahim/14: 37 berikut:

⁷⁷Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz V, hal. 71.

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ
فَأَجْعَلْ أَفْعِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾

Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezkilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur. (QS. Ibrahim/14: 37).

Ungkapan Nabi Ibrahim AS terkait kemampuan gender yang dapat diteladani diisyaratkan dalam frasa pertama, yaitu: “رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي”, memberikan informasi bahwa Nabi Ibrahim AS rela meninggalkan Nabi Ismail AS dengan ibunya.⁷⁸ Demikian juga dengan al-Jazairi yang menjelaskan dalam kitabnya Aisarut Tafasir, bahwa yang dimaksud dengan kata ذُرِّيَّتِي adalah Nabi Ismail AS bersama ibunya Hajar AS.⁷⁹ Hal ini menunjukkan Nabi Ibrahim AS telah memindahkan sebagian keturunannya, yaitu Nabi Isma’il AS bersama ibunya Hajar AS dari wilayah Syam untuk ditempatkan di lembah Bakkah yang tidak berpenghuni. Yang demikian itu dapat difahami bahwa ungkapan yang diutarakan oleh Nabi Ibrahim AS ini merupakan bentuk laporannya kepada Allah bahwa ia telah melaksanakan ketaatan dan kepatuhan kepada-Nya dengan meninggalkan sebagian keturunannya di Makkah dan kembali ke Syam untuk menjalankan misi di wilayah tersebut. Meskipun dalam perjalanan dari Kan’an menuju Bakkah (lembah yang gersang), Hajar AS diliputi kecemasan, sebab suku Amaliqah yang sudah terbiasa berkemah saja tidak pernah lagi mengunjungi lembah tersebut disebabkan sulitnya mendapatkan air dan makanan ternak setelah beberapa hari bermukim di sana.

Oleh karena itu, setelah tiba di lembah tersebut, Nabi Ibrahim AS melihat ada kegelisahan dan ketakutan yang tampak pada diri Hajar AS. Dengan suara yang lembut Nabi Ibrahim AS mengatakan: Janganlah takut karena saat ini engkau berada di tanah Allah yang diberkati, karena itu kuatkan keyakinanmu kepada Allah. Kemudian keduanya ditempatkan di sebuah lembah yang gersang di dekat sebuah pohon besar (ka’bah sekarang), dengan perbekalan seadanya berupa satu kantong tas berisi kurma dan air, bersama anak balita yang masih menyusui. Sesaat setelah tiba di lembah

⁷⁸Menurut Ibnu Katsir, bahwa do’a dalam ayat diatas dilakukan sebelum dan sesudah ka’bah dibangun. Lihat: Abu al-Fida Isma’il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm...*, juz II, hal. 565.

⁷⁹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 61.

Bakkah (Makkah), Nabi Ibrahim AS mendapatkan perintah dari Allah untuk meninggalkan Bakkah dan kembali ke wilayah Kan'an Palestina. Setelah sehari semalam Nabi Ibrahim AS pun berpamitan untuk kembali ke Kan'an. Setelah bersiap, Nabi Ibrahim AS memandangi Hajar AS seraya berkata: Aku akan meninggalkanmu beserta putramu dalam pengawasan Allah. Aku berharap bisa kembali lagi secepatnya. Hajar AS pun memahami dan menerimanya dengan penuh keikhlasan dan keyakinan, bahwa Allah tidak akan menelantarkannya.⁸⁰ Sungguh keyakinan yang harus diteladani dan dilestarikan, sebab keyakinan ini menunjukkan akan kemampuan keluarga Nabi Ibrahim AS yakni Hajar AS dalam menghadapi situasi yang sangat sulit dalam kehidupannya di lembah tersebut.

Adapun kalimat “بُؤَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ”, menerangkan bahwa lembah yang dimaksud tidak memiliki tetumbuhan disekitarnya, atau menegaskan sebagai tempat yang tidak dapat ditanami yang benar-benar tidak cocok sebagai lahan pertanian.⁸¹ Menurut penulis, hal ini bukan sekedar informasi tentang gersangnya lembah tersebut hingga tidak dapat ditanami, namun lebih dari pada itu, yaitu sebagai bentuk tawakkalnya kepada Allah setelah melaksanakan ketaatan kepada-Nya agar Allah senantiasa memberikan kecukupan terhadap keluarganya dengan cara yang dikehendaki-Nya.

Demikian juga dengan “عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ”, dapat difahami bahwa keluarganya ditempatkan di tempat yang sangat mulia.⁸² Hal ini terlihat dari penyebutan frasa عِنْدَ بَيْتِكَ (*di sisi rumah Allah*), yaitu Baitullah, terlebih kata الْمُحَرَّمِ (*yang dihormati*), yaitu Allah telah mengharamkan kota Makkah hingga tidak ada yang melakukan pelanggaran dengan mengalirkan darah, berburu binatang, dan mencabut rumputnya.⁸³ Sejalan dengan az-Zuhaili yang mengemukakan, bahwa kata *muharram* adalah diharamkannya tanah tersebut dari orang yang sewenang-wenang serta diharamkan dari orang-orang yang menghina dan melecehkan kehormatannya.⁸⁴ Frasa ini melukiskan rasa aman dan rasa tenteram bagi orang-orang yang berada di wilayah tersebut, selain itu frasa ini juga memberikan penegasan bahwa Nabi Ibrahim AS

⁸⁰Fathi Fawzi Abd al-Mu'thi, *Misteri Ka'bah*, terj. R. Cecep Lukman Yasin The Ka'bah, Jakarta: Zaman, 2010, hal. 45.

⁸¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 427.

⁸²Menurut Ibnu Katsir, yang membedakan antara do'a yang pertama dan kedua adalah dengan menambahkan frasa ini, yakni di dekat Baitullah yang dihormati. Menurut Ibnu Jarir, kata *al-muharram* pada ayat tersebut dapat disebut sebagai sebuah ungkapan, bahwa sesungguhnya Nabi Ibrahim AS ingin menjadikannya sebagai tanah yang haram (suci). Lihat: Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz II, hal. 565.

⁸³Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 61.

⁸⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XIII, hal. 263.

menempatkan sebagian keluarganya di Makkah adalah dalam rangka menjalankan misi mulia lainnya, yaitu untuk menjaga kehormatan Baitullah. Sehingga dapat ditarik benang merah bahwa Hajar AS adalah sosok yang mampu untuk mewujudkan mimpi tersebut, yaitu agar dapat menjadi teladan bagi para pendatang yang akan singgah maupun berdomisili di wilayah itu dengan turut menjaga kehormatan dan kesucian Baitullah.

Keteladanan dalam menggapai harapan dan cita-cita mulia juga diungkapkan dalam frasa “رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ”, yang bertujuan untuk dapat menegakkan shalat yang dapat mencegah keluarga tersebut dari berbuat keji dan mungkar. Sebagaimana pandangan Ibnu Katsir, bahwa tujuan ditempatkannya sebagian keluarga Nabi Ibrahi AS di Makkah adalah agar penduduknya dapat mendirikan shalat di rumah Allah yang mulia itu, sehingga terjaga dari perbuatan keji dan mungkar, dengan ungkapan pada frasa tersebut, yakni Wahai Tuhan kami, yang demikian itu agar mereka dapat mendirikan shalat.⁸⁵ Sejalan dengan al-Jazairi dalam Aisarut Tafasir, yaitu agar mereka dapat beribadah dengan menegakkan shalat.⁸⁶ Tidak berbeda dengan pandangan as-Sa’di, bahwa permohonan yang mereka lakukan adalah agar menjadikan diri mereka sebagai orang-orang yang bertauhid yang dapat dibuktikan dengan menjalankan shalat yang merupakan ibadah yang sangat istimewa karena sebagai tiang agama.⁸⁷ Menurut penulis, shalat yang dimaksud pada frasa ini selain dapat dimaknai sebagai pelaksanaan shalat juga sebagai pondasi dalam membangun rumah tangga yang dibangun dengan tujuan yang jelas sehingga mampu untuk membentengi keluarga dari berbagai macam perbuatan keji dan mungkar. Hal ini yang akan dapat memperkuat pondasi rumah tangga tersebut sehingga relasi gender dalam keluarga dapat terjalin dengan sehat dan kuat.

Sedangkan “فَجَعَلَ أَفئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ”, menegaskan bahwa selain harapan Nabi Ibrahim AS agar keluarganya menjadi ahli shalat dan terhindar dari perbuatan keji dan mungkar, maka harapan yang sangat mulia lainnya adalah menjadikan hati sebagian manusia itu memiliki kecenderungan kepada mereka, sebab kecenderungan hati itu akan diikuti oleh jasadnya sehingga perasaan cinta dapat terwujud. Sejalan dengan al-Jazairi dalam Aisarut Tafasir, bahwa harapan tersebut adalah menjadikan seseorang rindu dan selalu ingin melaksanakan haji dan umrah, sehingga dapat menjadi penyebab keberkahan rezeki dan berbagai kebaikan.⁸⁸ Tidak berbeda dengan az-Zuhaili,

⁸⁵Abu al-Fida Isma‘il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm...*, juz II, hal. 565.

⁸⁶Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 61.

⁸⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 427.

⁸⁸Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 61.

bahwa terdapat harapan untuk menjadikan hati orang lain condong kepada mereka dengan bergegas kepada mereka karena rindu dan cinta.⁸⁹ Hampir sama dengan as-Sa'di, bahwa harapan dalam do'a tersebut tersebut dapat menjadikan orang-orang merindukan tempat itu dengan melaksanakan haji maupun umrah. Terdapat pengecualian dalam pandangan Ibnu Abbas, Mujahid, dan Sa'id bin Zubair, bahwa seandainya Nabi Ibrahim AS dalam do'a tersebut mengatakan "*af-idatan nasi,*" (tanpa min), yakni hati seluruh umat manusia, maka orang-orang Romawi, Persia, Yahudi, Nasrani dan manusia lainnya akan termasuk dalam do'a tersebut. Namun Nabi Ibrahim AS menyebutkan, "*minan nas*", yakni sebagian manusia, sehingga hal ini dikhususkan bagi kaum muslimin saja.⁹⁰ Sebuah ungkapan yang logis dan realistis, bahwa target dari apa yang telah direncanakannya tersebut tidak untuk semua manusia, karena tidak mungkin semua manusia dapat disatukan dalam satu keimanan. Akan tetapi sosok teladan yang telah dipersiapkannya, yaitu Hajar AS menunjukkan bahwa keluarga Nabi Ibrahim AS tersebut memiliki kemampuan untuk menjadi teladan bagi manusia lainnya sehingga akan mampu mendatangkan berbagai keberkahan.

Selain itu, do'a dan harapan tersebut juga terdapat pada ungkapan "*وَارزُقُهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ*", sebagai permohonan Nabi Ibrahim AS agar mereka diberi rezeki dari buah-buahan untuk dapat dijadikan sebagai penopang hidup bagi mereka dalam mengerjakan ketaatan kepada Allah, sehingga Dia mengabulkan permohonan Nabi Ibrahim AS tersebut, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Qashash/28: 57. Hal ini merupakan kemuliaan, kasih sayang, keberkahan, dan kebaikan dari Allah, karena di Mekah tidak terdapat pepohonan yang dimaksud, sehingga Allah memberikan cara lain dalam mendatangkan segala macam buah-buahan dari daerah-daerah sekitarnya.⁹¹ Menurut as-Suyuthi dalam kitan Tafsirnya, jika mereka mendapati kesulitan mencari rezeki di Tanah suci, maka hal ini dapat menjadikan orang-orang tidak akan merindukannya, namun jika mereka mendapati kemudahan maka hal ini dapat menjadikan mereka akan selalu merindukannya.⁹² Sejalan dengan al-Jazairi dalam Aisarut Tafasir, bahwa do'a tersebut adalah agar Allah melimpahkan rezeki kepada keturunannya dengan berbagai buah-buahan, sehingga mereka menjadi orang-orang yang

⁸⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 128.

⁹⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 427.

⁹¹Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz II, hal 565.

⁹²Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1431 H., juz V, hal. 26.

pandai bersyukur karena telah mendapatkan kenikmatan.⁹³ Senada dengan as-Sa'di, bahwa permohonan tersebut adalah untuk merubah keadaan dengan berlimpahnya buah-buahan yang selalu datang silih berganti dari berbagai penjuru.⁹⁴ Tidak berbeda dengan az-Zuhaili, bahwa dalam do'a tersebut ada harapan agar Allah memberikan kepada mereka rezeki berupa buah-buahan baik yang tumbuh maupun yang dikirim dari berbagai penjuru supaya mereka menjadi orang-orang yang pandai bersyukur.⁹⁵

Keteladanan yang mampu ditunjukkan oleh keluarga Nabi Ibrahim AS di atas dengan saling menjaga kekompakan dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawab menunjukkan kematangan berfikir dan bertindak dari keluarga tersebut antara ayah dan ibu serta anak. Hal ini membuktikan totalitas dalam ketaatan tanpa sedikit pun keraguan dan kekhawatiran merupakan bukti nyata dalam melaksanakan ketaatan, ketakwaan, dan bakti mereka kepada Allah. Selain itu, kekompakan mereka juga sebagai bukti ketauhidan sebuah keluarga yang harmonis dengan saling memotivasi dan saling menguatkan. Kekompakan yang terjadi pada keluarga Nabi Ibrahim AS dalam menetapkan dan membangun visi dan misi keluarga juga tertuang dalam QS. ash-Shaffat/37: 100, hal ini menunjukkan bahwa keluarga Nabi Ibrahim AS mempunyai tujuan yang jelas dalam mempersiapkan generasi yang sangat layak untuk diikuti dan diteladani. Sebagaimana firman Allah berikut:

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٠﴾

Ya Tuhanku, anugrahkanlah kepadaku (seorang anak) yang termasuk orang-orang yang saleh (QS. ash-Shaffat/37: 100)

Ayat di atas menunjukkan do'a dan harapan Nabi Ibrahim AS agar diberi karunia anak yang shalih dan ta'at kepada Allah serta tidak berbuat kerusakan di muka bumi.⁹⁶ Do'a dan harapannya tersebut kemudian dikabulkan oleh Allah sebagai pengganti dari keluarga dan kaum yang ditinggalkannya karena kedustaan mereka.⁹⁷ Bukti kuat yang menjelaskan akan do'a dan harapannya yang terakbul tersebut terdapat pada QS. ash-Shaffat/37: 101, sebagaimana berikut:

⁹³Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 61.

⁹⁴Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 427.

⁹⁵Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 129.

⁹⁶Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsîr ath-Thabarî: Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz XIX, hal. 577.

⁹⁷Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *al-Misbâh al-Munîr fî Tahdzîb Tafsîr Ibni Katsîr*, Riyadh: Dar as-Salam, 1999, hal. 920.

فَبَشِّرْنَهُ بِنُغْلَمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾

Maka kami beri dia khabar gembira dengan seorang anak yang amat sabar (QS. ash-Shaffat/37: 101).

Ayat di atas merupakan jawaban dari do'a Nabi Ibrahim AS yang mendapat anugerah anak pertama yaitu Nabi Isma'il AS.⁹⁸ Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh al-Qurtubi dalam tafsirnya yang memberikan penjelasan terkait firman tersebut, bahwa Nabi Ibrahim AS meminta kepada Allah keturunan agar dalam dakwahnya ada yang menemaninya. Bahkan dalam do'anya, Nabi Ibrahim AS menyebutkan bahwa anak yang diharapkan adalah anak yang mempunyai kesabaran. Oleh karena itu, Allah menjawab permohonan tersebut dengan lahirnya Ismail AS, sehingga peran dan kekompakan keduanya telah menghasilkan seorang anak yang sangat penyabar.⁹⁹

Selain itu, keteladanan juga sangat tampak pada kerelaan hati (*volunteering*) Hajar AS dalam menjalankan amanah rumah tangga. Kerelaan hati Hajar AS yang sangat layak untuk diteladani ini telah menjadi perhatian besar al-Qur'an hingga istilah *tathawwu'* (*volunteering*) dan variannya disebut sebanyak 127 kali.¹⁰⁰ Namun di antara ayat-ayat tersebut yang terkait dengan kerelaan hati (*volunteering*) Hajar AS dalam menjalankan misi keluarga dan ummat diisyaratkan dalam QS. al-Baqarah/2: 158, sebagaimana berikut:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾

Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allah, maka barang siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau umrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya, dan barang siapa yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, maka sesungguhnya Allah Maha menyukuri kebaikan lagi Maha mengetahui. (QS. Al-Baqarah/2: 158).

Simbol *tathawwu'* (*volunteering*) sebagai kerelaan hati Hajar AS dalam mengokohkan relasi gender dalam keluarga diisyaratkan dalam frasa “إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ”, sebagai bukti atas kerelaan hati tersebut maka shafa dan marwah telah menjadi salah satu syi'ar di antara syi'ar-syi'ar Allah (tanda-tanda atau tempat beribadah kepada Allah), sekaligus sebagai tanda-

⁹⁸Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz IV, hal. 15.

⁹⁹Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, Juz XV, hal. 98.

¹⁰⁰Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, hal. 138.

tanda syariat Islam yang nyata.¹⁰¹ Selain itu, bukit shafa dan marwah juga merupakan tanda-tanda untuk melaksanakan ibadah, maka melaksanakan sa'i antara bukit shafa dan marwah adalah syi'ar karena merupakan bentuk ketaatan seorang hamba kepada Allah.¹⁰² Hal ini ditandai dengan dua komposisi batu menjulang yang biasanya digunakan pada awal dan akhir dalam pelaksanaan sa'i merupakan tempat khusus yang merupakan tanda-tanda syi'ar Allah.¹⁰³ Sehingga tanda-tanda tersebut dapat digunakan oleh hamba-hamba-Nya untuk beribadah.¹⁰⁴ Oleh karena itu, kedua bukit shafa dan marwah selain merupakan bagian dari syiar Allah juga termasuk syarat dalam pelaksanaan haji dan umrah.¹⁰⁵ Menurut penulis, frasa ini menunjukkan bahwa penghormatan yang Allah berikan kepada Hajar AS atas kiprah dan perjuangannya dalam menjalankan amanah keluarganya begitu besar sehingga Allah menetapkan bukit shafa dan marwah yang telah menjadi saksi bisu atas perjuangan dan pengorbanan Hajar AS tersebut sebagai salah satu dari syi'ar-syi'ar-Nya.

Oleh karena itu, kalimat “فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا”, memberikan penegasan terkait kedudukan shafa dan marwah yang tidak perlu diragukan, sehingga kekhawatiran seseorang dalam melaksanakan sa'i akan berakibat dosa telah dibantah oleh Allah dalam frasa ini, Dia mengungkapkan dengan perkataan tidak ada dosa karena sebahagian sahabat merasa keberatan mengerjakannya sa'i di sana, sebab tempat itu bekas tempat berhala, apalagi di masa jahiliyah tempat itu juga digunakan sebagai tempat sa'i, oleh karena itu untuk menghilangkan rasa keberatan itu Allah menurunkan ayat ini, bahkan Allah telah menjadikan syi'ar ini wajib untuk dilaksanakan bagi kaum muslimin yang menjalankan haji maupun umrah.¹⁰⁶ Sebagaimana pandangan

¹⁰¹Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafshîr al-Qur'ân...*, juz I, hal. 191.

¹⁰²Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâiriyy...*, juz I, hal. 135.

¹⁰³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafshîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 49.

¹⁰⁴Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafshîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafshîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 76.

¹⁰⁵Muhammad Rasyid Ridha, *Tafshîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafshîr al-Mannâr...*, juz II, hal. 35.

¹⁰⁶Imam Ahmad mengatakan, Aisyah RA pernah berkata kepada Urwah RA: Apa pendapatmu tentang makna firman Allah: QS. Al-Baqarah/2: 158. Urwah RA menjawab: Demi Allah, tidak ada dosa bagi seseorang jika ia tidak melakukan thawaf di antara keduanya. Aisyah RA berkata: Alangkah buruknya apa yang engkau katakan wahai anak saudara perempuanku. Padahal ayat ini diturunkan karena orang-orang Anshar (sebelum mereka masuk Islam) selalu menuhankan berhala manat sebagai sesembahan mereka yang terletak di *Musyallal* (suatu tempat antara shafa dan marwah), sementara orang-orang yang pernah menuhankan berhala Manat merasa berdosa jika melaksanakan thawaf di antara keduanya. Kemudian mereka menanyakan hal itu kepada Rasulullah SAW: Wahai Rasulullah,

al-Jazairi, bahwa melaksanakan ibadah baik haji maupun umrah dengan melakukan sa'i antara shafa dan marwah tidaklah dosa meskipun di saat itu masih terdapat berhala-berhala.¹⁰⁷ Demikian pula dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa siapa pun yang mengunjungi Ka'bah baik untuk keperluan haji maupun umrah maka ia wajib melaksanakan sa'i, meskipun di masa jahiliyah pernah digunakan sebagai ajang kesyirikan dengan adanya berhala yang diberi nama Isaf dan Na'ilah.¹⁰⁸ Senada dengan as-Sa'di, bahwa melaksanakan sa'i di antara shafa dan marwah adalah wajib dilakukan dalam ibadah haji maupun umroh, sebagaimana perkataan jumur.¹⁰⁹ Demikian juga dengan ar-Razi yang mengemukakan pandangannya, bahwa siapapun yang melaksanakan haji maupun umrah maka tidak berdosa untuk melaksanakan sa'i di antara shafa dan marwah, hal ini untuk memberikan ketentraman kepada sebagian orang yang enggan untuk melaksanakan sa'i dengan anggapan bahwa perbuatan tersebut termasuk ritual orang-orang jahiliyah.¹¹⁰ Hal ini diperkuat oleh al-Asyqar, bahwa orang-orang yang hendak melaksanakan haji maupun umrah, maka mereka termasuk orang-orang yang telah menjalankan manasik yang merupakan perintah wajib dalam pelaksanaan haji dan umrah.¹¹¹

Menunjukkan pentingnya memiliki kerelaan hati dalam mengabdikan kepada Allah secara total meskipun terdapat berhala di tempat itu dan di saat itu, sebagaimana kerelaan hati Hajar AS dalam mendaki kedua bukit tersebut sebagai bentuk ikhtiarnya dalam melaksanakan tanggung jawab keluarganya tanpa menyerah, meskipun hingga tujuh kali ia mendaki kedua bukit tersebut dengan kerelaan hatinya untuk melihat dari puncak barang kali terdapat kafilah yang sedang lewat hingga ia dapat meminta tolong kepada mereka untuk berbagi air guna menyelamatkan keluarganya.

sesungguhnya kami merasa berdosa jika melaksanakan thawaf di antara Shafa dan Marwah karena masa Jahiliyah kami. Maka Allah menurunkan: QS. Al-Baqarah/2: 158. Aisyah RA berkata: Rasulullah SAW kemudian menetapkan (mewajibkan) sa'i di antara keduanya, oleh karena itu, tidak ada alasan bagi seseorang untuk tidak melakukan sa'i di antara keduanya. Lihat: Ahmad Ibn Hambal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal*, Kairo: Mu'assasah Qurthubah, 1421 H/2001 M, cet. I, juz VI, hal. 227, no. Hadits: 25947

¹⁰⁷Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 135.

¹⁰⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 53.

¹⁰⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 76.

¹¹⁰Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz IV, hal. 135.

¹¹¹Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsîr al-Mannân...*, juz II, hal. 36.

Adapun frasa “وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ”, menjanjikan kepada siapa saja yang melakukan kebaikan dengan suka rela, maka Allah akan mensyukuri hamba-Nya, yakni memberi pahala terhadap amal-amal hamba-Nya, mema’afkan kesalahannya, dan menambah nikmat-Nya. Sebagaimana janji Allah yang diberikan kepada orang-orang yang memperbanyak ketaatan dengan melaksanakan sa’i maka Allah akan berterima kasih terhadap ketaatan yang telah dilakukan tersebut.¹¹² Bahkan Allah akan memberikan keuntungan yang berlipat ganda, yakni seseorang yang bermuamalah dengan-Nya maka ia akan mendapatkan keuntungan yang berlipat ganda. Wajar jika pelaksanaan sa’i kemudian menjadi bagian dari manasik haji, oleh karena itu bagi siapa saja yang ikhlas untuk melaksanakannya secara sukarela, maka kepadanya Allah akan berterima kasih dan memberikan pahala, karena Allah Maha Mengetahui siapa yang berhak mendapatkan pahala tersebut.¹¹³ Hal ini diperkuat dengan uslub خَيْرًا adalah hal-hal yang dapat menghadirkan kebahagiaan dan menjauhkannya dari bahaya.¹¹⁴

Oleh karena itu, salah satu dari syi’ar-syi’ar Allah adalah kedudukan bukit shafa dan marwah yang telah menjadi simbol kerelaan hati, ketangguhan, dan kegigihan seorang perempuan (ibu).¹¹⁵ Hal ini dapat dibuktikan dengan totalitas Hajar AS dalam perjuangannya mencari air untuk minum dirinya dan Ismail AS antara bukit shafa dan marwah. Sikapnya yang pantang menyerah sangat tampak setelah perbekalannya habis, sehingga kemampuan menyusui bayinya semakin menurun hingga air susunya pun habis, sehingga sang bayi terus menangis karena kelaparan sebab tidak ada

¹¹²Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 54.

¹¹³Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghwi, *Ma’âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân...*, juz I, hal. 192.

¹¹⁴Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H., juz II, hal. 62. Frasa ini mengabarkan tentang keutamaan infaq untuk keperluan haji atau umrah serta binatang kurban yang berguna bagi fakir miskin karena uslub خَيْرًا merupakan isyarat rezeki yang sudah menjadi ‘urf di masyarakat. Lihat: Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad al-Ashfahani, *Tafsîr ar-Râghib al-Ashfahâniy*, Riyadh: Dar al-Wathan, 1424 H/2003 M., cet. II, juz I, hal. 355.

¹¹⁵Menurut al-Baidhawi, bahwa dahulu berhala *isaf* berada di atas shafa, sementara berhala *nailah* berada di atas marwah, sehingga mereka selalu mengusap keduanya. Namun setelah mereka masuk Islam, mereka merasa berdosa jika melakukan thawaf di antara keduanya. Maka turunlah QS al-Baqarah/2: 158. Lihat: Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl...*, juz I, hal. 115. Menurut Imam Qurtubi dalam kitab tafsirnya, bahwa Abdullah Ibnu Abbas RA mengatakan: Setan-setan menyebar di antara shafa dan marwah sepanjang malam, karena di antara keduanya terdapat berhala-berhala. Namun ketika Islam datang, mereka bertanya kepada Rasulullah SAW tentang pelaksanaan sa’i di antara keduanya, maka turunlah ayat yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 158. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, juz II, hal. 178.

lagi ASI (Air Susu Ibu) yang dapat diasup. Sang Ibu kemudian beranjak mendaki bukit shafa dan marwah dengan harapan mendapatkan air minum sehingga air susunya dapat keluar. Suatu tindakan yang sangat cerdas, meskipun bukit shafa dan marwah tampak gersang, namun tujuan ia mendaki bukit tersebut adalah untuk melihat dari puncak shafa dan marwah apakah ada seseorang atau *kafilah* (rombongan) yang sedang lewat sehingga bisa membantunya untuk berbagi air minum. Namun hingga tujuh kali mendaki dan menuruni bukit tersebut akan tetapi tetap tidak melihat siapapun yang lewat. Kerelaan hati Hajar AS dalam menjalankan amanah Allah inilah yang kemudian diberikan apresiasi oleh Allah dengan menjadikan bukit shafa dan marwah tersebut sebagai salah satu dari syi'ar-syi'ar-Nya. Sebagaimana telah dijelaskan dalam hadits Ibnu Abbas, bahwa sa'i antara shafa dan marwah adalah bentuk apresiasi untuk Hajar AS, ia naik turun antara Shafa dan Marwah untuk mendapatkan air. Disaat berdiri di atas shafa, ia menghadapkan ke arah lembah seraya memandang ke sekitarnya, barangkali terlihat seseorang atau kafilah yang sedang lewat, namun ia tidak melihat seorang pun. Kemudian turun dari shafa, disaat sampai di lembah bawah, ia berlari kecil hingga lembah tersebut terlewati. lalu ia sampai di Marwah, kemudian ia berdiri di atasnya sambil menghadap ke arah lembah dan memandang ke sekelilingnya, barang kali terlihat seseorang atau kafilah yang sedang lewat, akan tetapi ia tidak melihat seorang pun hingga ia naik turun sebanyak tujuh kali.

Demikianlah kerelaan hati Hajar AS dalam perjuangannya untuk mendapatkan air inilah yang kemudian diberikan apresiasi oleh Allah, meskipun usahanya mendaki bukit shafa dan marwah belum tampak membuahkan hasil karena hingga tujuh kali Hajar AS mendaki dan menuruni bukit namun tidak ada kafilah lewat yang tampak dari atas bukit tersebut. Di tengah-tengah harapannya itu ia kembali menemui bayinya, namun betapa terkejutnya ia, dengan perasaan kaget bercampur bahagia melihat air yang mengalir di bawah kaki bayinya, sehingga ia pun berucap *zamzam* (kumpullah). Ia pun tak henti-hentinya memuji Allah atas rahmat dan anugerah yang dilimpahkan kepadanya.¹¹⁶ Inilah hasil dari *tathawwu'* yang dijalankannya dengan penuh kesabaran sehingga apa yang Allah janjikan benar-benar datang dari arah yang tidak disangka-sangka. Namun kesabaran tersebut nampaknya harus melewati tahapan ujian selanjutnya untuk membuktikan bahwa mental mereka benar-benar kuat dan tangguh. Hal ini terbukti dengan adanya ujian yang semakin berat dalam keluarga yang diisyaratkan pada QS. ash-Shaffat/37: 102, sebagaimana berikut:

¹¹⁶Abu al-Fida 'Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm...*, juz I, hal. 223-224.

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۗ قَالَ
يَتَأْتِيَ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ۝

Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa Aku menyembelihmu, maka fikirkanlah apa pendapatmu! ia menjawab: Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu, insya Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar. (QS. ash-Shaffat/37: 102).

Keteladanan yang dapat dirasakan dampak baiknya dari relasi keluarga tersebut sangat tampak pada ungkapan pertama dari ayat di atas, yaitu: “فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ”, menurut Ibnu Katsir, mimpi Nabi Ibrahim AS menyembelih Nabi Isma’il AS hanya merupakan isyarat saja dan bukan perintah yang bersifat langsung dan jelas. Namun keyakinan Nabi Ibrahim AS menjadikan dirinya siap menerima isyarat itu tanpa bertanya dan diterimanya dengan penuh kerelaan.¹¹⁷ Mimpi itu disikapi dengan ketaatannya dalam menjalankan isyarat tersebut adalah karena terjadi selama tiga malam berturut-turut, meskipun ia tidur namun pada dasarnya hatinya tidak tidur.¹¹⁸ Peristiwa ini terjadi ketika Nabi Ismail AS sudah memasuki usia mandiri, oleh karena itu meskipun peristiwa ini bermula dari mimpi namun Nabi Ismail AS memahami bahwa mimpi seorang Nabi adalah wahyu sehingga ia memikirkannya.¹¹⁹ Hal ini menunjukkan bahwa Nabi Ismail AS sudah bisa diajak bekerja sama sehingga ayahnya berkata kepadanya untuk menceritakan mimpinya tersebut seraya bertanya tentang pendapatnya.¹²⁰ Cara ini ditempuh oleh Nabi Ibrahim AS untuk mengetahui argumentasi, kesabaran, ketangguhan, dan keteguhan sang anak dalam melaksanakan ketaatan kepada Allah dan kepatuhannya terhadap orang tua.¹²¹

Hal ini dapat dilihat pada jawaban Nabi Ismail AS yang begitu menakjubkan pada kalimat “قَالَ يَا أَبَتِ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ”, menunjukkan sikap pasrah dan patuh Nabi Isma’il AS yang dapat disebut

¹¹⁷Abu al-Fida Isma’il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm...*, juz IV, hal. 16.

¹¹⁸Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, juz XV, hal. 99.

¹¹⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 705.

¹²⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXIII, hal. 109.

¹²¹Abu al-Fida ‘Isma’il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm...*, juz IV, hal. 16.

sebagai kesabaran tingkat tinggi.¹²² Selain itu, frasa ini juga menunjukkan bentuk persetujuan dan kesepakatan untuk melaksanakan perintah Allah dengan tunduk dan patuh untuk menyerahkan dirinya kepada Allah. Hal ini yang disebut oleh asy-Syaukani sebagai wujud kepasrahan murni dan kesadaran hati yang tulus dengan penuh ketenangan dan keridhaan karena telah merasakan nikmatnya ketaatan.¹²³ Sehingga Nabi Isma'il AS mampu dan siap untuk berkata: Tunaikanlah apa yang diperintahkan, aku akan bersabar terhadap perintah tersebut.¹²⁴ Menurut Mujahid, Nabi Isma'il AS ketika akan disembelih dalam keadaan bersujud, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir, bahwa posisi sujud tersebut merupakan sikap kepasrahan dan kepatuhan secara total terhadap-Nya, sehingga tidak ada pertanyaan apapun, melainkan ikhlas untuk menjalankan apa yang telah diperintahkan Allah.¹²⁵ Oleh karena itu, Allah membalas hamba-Nya yang telah melakukan kebenaran dengan sepenuh hati, sehingga mereka diangkat derajatnya disebabkan ketangguhan dan kesabaran mereka yang kemudian Allah menggantinya dengan seekor kibas.¹²⁶

Pada aspek emosional, terdapat ketegaran dan kesabaran dalam menerima perintah Allah, sehingga sikap Nabi Isma'il AS yang menunjukkan dedikasi yang sangat tinggi dengan loyalitas kesiapan emosional secara total tersebut mampu membebaskan dirinya dari kematian karena Allah telah menggantinya dengan seekor domba sembelihan.¹²⁷ Sebagaimana QS. ash-Shaffat/37: 107 berikut:

وَقَدَّيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿٣٧﴾

Dan kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar. (QS. ash-Shaffat/37: 107).

Ayat di atas menjelaskan, bahwa pengorbanan Nabi Ibrahim AS untuk menyembelih putranya yaitu Nabi Isma'il AS¹²⁸ dalam rangka menjalankan

¹²²Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VII, hal. 103.

¹²³Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fatḥh al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz IV, hal. 463.

¹²⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXIII, hal. 119.

¹²⁵Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz IV, hal. 17.

¹²⁶Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz XV, hal. 108.

¹²⁷Miftahul Huda and Muhammad Idris, *Nalar Pendidikan Anak*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, Vol. 1, hal 153.

¹²⁸Sesudah nyata kesabaran dan ketaatan Ibrahim dan Ismail AS, maka Allah melarang menyembelih Ismail dan untuk meneruskan korban, Allah menggantinya dengan seekor sembelihan (kambing). peristiwa Ini menjadi dasar disyariatkannya qurban yang dilakukan pada hari raya haji. Menurut al-Farra', usia Nabi Isma'il AS pada peristiwa

ketaatannya kepada Allah telah diganti oleh-Nya dengan seekor sembelihan besar. Sembelihan besar yang dimaksud adalah seekor kibas besar yang diturunkan oleh Allah dan kemudian disembelih oleh Nabi Ibrahim AS sebagai pengganti dari menyembelih putranya yaitu Nabi Isma'il AS.¹²⁹ Sembelihan besar dan gemuk tersebut adalah sebagai tebusan bagi Nabi Ismail AS yang kemudian dapat disebut sebagai kurban.¹³⁰ Demikianlah sembelihan besar yang dimaksud, yaitu domba yang sangat besar sebagai pengganti Nabi Ismail AS dan dari bentuk ibadah yang sangat mulia yang berlaku hingga hari kiamat.¹³¹ Pengorbanan yang dilakukan oleh keluarga Nabi Ibrahim AS merupakan bukti ketauhidan sosial dengan totalitas yang sangat tinggi mampu dilakukan oleh semua anggota keluarga, baik suami, istri, dan anak. Wajar jika keluarga Nabi Ibrahim AS mendapatkan berbagai kebaikan dari pengorbanannya tersebut yang tidak hanya berupa sembelihan besar seperti yang dijelaskan dalam QS. ash-Shaffat/37: 107, namun lebih dari pada itu, yaitu totalitas keluarga tersebut dalam mengimplementasikan kesabaran.

Oleh karena itu, kesabaran yang terdapat pada anak tersebut tidak terlepas dari visi dan misi yang diimplementasikan oleh Hajar AS. Sebab kesiapan dan kesanggupan Hajar AS berdiam di lembah Bakkah (Mekkah) ketika suaminya meninggalkannya bersama bayinya merupakan sebuah isyarat akan kesabaran Hajar AS, kesabarannya itulah yang turut menyempurnakan mimpi tersebut. Sebab dengan kekuatan iman dan keyakinan yang kokoh serta kesabaran, Hajar AS menerima dengan ikhlas dan ridha terhadap perintah Allah itu. Ketangguhan iman dan keyakinan itulah yang kemudian terwariskan kepada Nabi Ismail AS. Hal ini dapat dinilai dari jawaban Ismail AS ketika diminta pendapatnya tentang mimpi Nabi Ibrahim AS tersebut untuk menyembelihnya. Hingga kemudian sang anak Isma'il AS tumbuh menjadi seorang yang benar-benar sabar, sebagaimana diabadikan dalam QS. ash-Shaffat/37: 102.

Potret keluarga Nabi Ibrahim AS di atas, terutama Hajar AS yang telah menjadi tokoh perempuan yang dikisahkan perjalanan hidupnya dalam al-Qur'an, bahkan contoh khidmah pada keluarganya tersebut ditetapkan

penyembelihan adalah 13 tahun. Sedangkan menurut Ibn Abbas, usia Nabi Isma'il AS pada peristiwa penyembelihan adalah menginjak usia pubertas, yakni antara 14-15 tahun. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz XV, hal. 107.

¹²⁹Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa sab'u al-Matsânî...*, juz XII, hal. 131.

¹³⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXIII, hal. 120.

¹³¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 705.

sebagai ritual keagamaan dalam pelaksanaan ibadah haji dan umrah yang merupakan bukti nyata bahwa keluarga Nabi Ibrahim AS telah ditakdirkan oleh Allah sebagai uswah bagi ummat hingga hari kemudian. Hal ini menjadi bukti sejarah bahwa dalam keluarga ini terdapat seorang perempuan tangguh dan kuat. Seorang perempuan yang telah merubah lembah yang sepi menjadi ramai, merubah tanah yang sebelumnya tidak produktif menjadi tanah yang sangat produktif. Oleh karena itu, setiap laki-laki maupun perempuan harus dapat menghadirkan keteladanan didalam keluarganya masing-masing meskipun harus melalui berbagai macam ujian dan rintangan yang menghalanginya, karena ujian dan rintangan itu akan mampu mendewasakan setiap manusia.

Dengan demikian, metode keteladanan (*uswah*) terkait relasi gender dalam keluarga merupakan suatu cara dalam memberikan pengaruh baik hubungan gender dalam keluarga sehingga masing-masing dapat menjadi sosok yang lebih baik dari dirinya sebelumnya.

5. Sedekah (*Tashdîq*)

Dalam bahasa Arab, term *tashdîq* adalah bentuk *masdar ghair al-mîm* dari kata *shaddaqa-yushaddiqu-tashdîq* yang berarti membenarkan.¹³² Namun as-Sa'di memaknai term *tashdîq* ini sebagai banyak bersedekah.¹³³ Berawal dari pendapat as-Sa'di dalam memaknai term ini sehingga penulis mengangkatnya sebagai salah satu metode pendidikan relasi gender dalam keluarga. Dalam al-Qur'an, term *tashdîq* dan perubahannya disebut sebanyak 149 kali.¹³⁴ Adapun term *tashdîq* yang paling mendekati makna banyak bersedekah baik terhadap keluarga maupun orang lain diisyaratkan dalam QS. al-Hadid/57: 18, sebagaimana berikut:

إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَعْفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ



Sesungguhnya orang-orang yang membenarkan (Allah dan Rasul-Nya) baik laki-laki maupun perempuan dan meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, niscaya akan dilipatgandakan (pembayarannya) kepada mereka, dan bagi mereka pahala yang banyak. (QS. al-Hadid/57: 18)

Menurut penulis, jika ayat di atas dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka laki-laki dan perempuan yang dimaksud adalah suami dan istri. Sehingga kesalingan relasi gender dalam memberikan sedakah

¹³²Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 770

¹³³Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 76.

¹³⁴Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 127

untuk kebaikan rumah tangga dan keberkahan keluarga diisyaratkan pada frasa “إِنَّ الْمُسَدِّقِينَ وَالْمُسَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا”, sebagai penjelasan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berkesempatan menyedekahkan atau membelanjakan harta mereka untuk kebaikan-kebaikan keluarganya dan akan diberikan balasan yang berlipat ganda. Sebagaimana pandangan as-Sa’di, bahwa frasa ini dapat dimaknai sebagai laki-laki maupun perempuan yang banyak bersedekah dengan harta yang baik, hal ini ditunjukkan dengan adanya tasydid pada kata الْمُسَدِّقِينَ (*al-mushshddiqîn*) dan tasydid pada kata الْمُسَدِّقَاتِ (*al-mushshddiqât*) sehingga mereka dapat membelanjakannya untuk kebaikan yang ditetapkan menjadi simpanan mereka di sisi Allah.¹³⁵ Diperkuat oleh al-Ibrahim dalam kitabnya *I’râb al-Qur’ân al-Karîm al-Muyassar*, bahwa tasydid pada kata الْمُسَدِّقِينَ (*al-mushshddiqîn*) dan pada kata الْمُسَدِّقَاتِ (*al-mushshddiqât*) berfungsi *li al-mudhâ’afah al-musta’nafah*, yaitu berlipat ganda/banyak dan dilakukan secara terus-menerus.¹³⁶ Sejalan dengan al-Baidhawi, bahwa orang-orang yang menginfakkan sebagian harta mereka baik laki-laki maupun perempuan dengan kerelaan hati tanpa mengungkit-ungkit pemberian mereka dan juga tidak menyakiti hati orang-orang yang menerimanya.¹³⁷ Demikian juga dengan az-Zuhaili, bahwa laki-laki dan perempuan yang menyedekahkan harta dan membelanjakannya di jalan Allah dengan ikhlas.¹³⁸ Tidak berbeda dengan al-Andalusi, bahwa laki-laki dan perempuan yang bersedekah dan berinfak di jalan Allah dengan keikhlasan dan penuh harap serta niat yang lurus.¹³⁹

Oleh karena itu, frasa “يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ”, menjanjikan bahwa apa yang disedekahkan oleh laki-laki dan perempuan akan dilipatgandakan balasannya dengan balasan yang mulia. Adapun jumlah balasan yang akan mereka terima adalah sebagaimana dijelaskan oleh al-Baghwi, bahwa pahala dari infak mereka akan dilipatgandakan kebajikannya menjadi sepuluh sampai dengan tujuh ratus kali lipat.¹⁴⁰ Tingginya balasan yang akan Allah berikan kepada laki-laki dan perempuan yang bersedekah menunjukkan bahwa aksi ini dapat membawa dampak baik yang sangat besar hingga Allah menjadikannya sebagai salah satu jalan menuju surga. Sebagaimana pandangan as-Sa’di, bahwa bagi laki-laki dan perempuan yang bersedekah

¹³⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 840.

¹³⁶Muhammad ath-Thayyib al-Ibrahim, *I’râb al-Qur’ân al-Karîm al-Muyassar*, Beirut: Dar an-Nafa’is, 1422 H/2001 M., cet. I, hal. 539.

¹³⁷Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl...*, juz V, hal. 188.

¹³⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XXVII, hal. 313.

¹³⁹Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhîth...*, juz X hal. 101.

¹⁴⁰Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghwi, *Ma’âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân...*, juz V, hal. 30.

pahala yang mulia yang disediakan oleh Allah di surga yang belum pernah diketahui jiwa.¹⁴¹ Sejalan dengan al-Baidhawi, selain pahala yang berlipat ganda, mereka juga mendapatkan pahala terbaik dari Allah, yaitu surga-Nya.¹⁴²

Demikian juga dengan pandangan al-Baghwi, bahwa yang dimaksud dengan pahala yang mulia adalah surga, adapun penggandaan kebaikan yang dimaksud yaitu dengan melipat gandakannya menjadi sepuluh sampai dengan tujuh ratus kali lipat, atau lebih banyak dari itu.¹⁴³ Senada dengan az-Zuhaili, bahwa mereka mendapatkan pahala terbaik di sisi Allah yaitu surga.¹⁴⁴ Oleh karena itu, masing-masing berkesempatan untuk bersedekah kepada keluarganya selain kewajiban khusus yang telah dibebankan oleh Allah secara khusus kepada seorang suami dalam pemberian nafkah kepada keluarganya. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak membatasi kesempatan gender dalam bersedekah kepada keluarganya untuk kebaikan rumah tangganya, sehingga terdapat kesempatan yang sama antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri) dalam hal ini. Adapun puncak sedekah yang dibalas oleh Allah dengan surga-Nya pada ayat di atas adalah jerih payah seorang suami maupun istri yang siap menjalankan tugas-tugasnya dalam memenuhi kebutuhan keluarganya yang bersifat kebendaan maupun non kebendaan. Adapun yang bersifat kebendaan adalah seperti makan dan minum maupun sandang dan papan, sedangkan yang bersifat non kebendaan adalah seperti merawat dan mendidik anak, atau bersikap bijak terhadap suami maupun istri baik terkait dengan hal-hal yang disukai dari pasangannya maupun yang tidak disukainya, maka puncak dari kebaikan yang banyak yang akan ia dapatkan adalah surga-Nya.

Selain *tashdiq*, sedekah juga disebut dengan term *infâq* yang dapat dilakukan oleh suami maupun istri terhadap keluarga maupun orang lain. Sebagaimana diungkapkan dalam QS. Ali Imran/3: 92, sebagaimana berikut:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٩٢﴾

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai, dan apa saja yang kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya. (QS. Ali Imran/3: 92).

¹⁴¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 840.

¹⁴²Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil...*, juz V, hal. 188.

¹⁴³Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz V, hal. 30.

¹⁴⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVII, hal. 314.

Kebaikan yang disebut pada ayat di atas dapat diperoleh oleh siapapun baik laki-laki maupun perempuan dengan cara bersedekah yang terbaik untuk keluarga dan kerabatnya.¹⁴⁵ Sebab Allah mengetahui dan senantiasa memberikan balasan kepada siapa saja sesuai dengan amalannya baik di dunia maupun di akhirat.¹⁴⁶ Sebagaimana *tashdîq* yang dapat dilakukan oleh seorang istri terhadap suaminya yang diisyaratkan dalam QS. an-Nisa/4: 4 berikut:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ خُلَّةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾

Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan, kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya. (QS. an-Nisa/4: 4)

Sebelum aksi *tashdîq* dilakukan oleh salah satu pihak dalam keluarga, maka Allah memberikan peringatan kepada pihak yang lain akan kewajibannya yang ditekankan pada kalimat perintah “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ خُلَّةً”, bahwa kewajiban suami adalah memberikan mahar kepada istrinya sebagai lambang atas kesanggupannya dalam memberikan nafkah. Sebagaimana pandangan Shihab, bahwa mahar disebut sebagai shadaqah dalam frasa ini karena diawali dengan janji sehingga mahar itu merupakan kebenaran janji, yang tidak hanya untuk membuktikan kebenaran dan ketulusan hati untuk menikah dan menanggung kebutuhan hidup berumah tangga, namun lebih dari itu yaitu untuk membuka rahasia yang terdalam yang tidak boleh dibuka oleh siapapun kecuali sepasang suami istri tersebut.¹⁴⁷

Oleh karena itu, ketulusan hati dan kesiapan seorang suami dalam bertanggung jawab terhadap keluarganya telah dibuktikan dengan pemberian mahar dan pemberian nafkah, namun jika seorang suami menghadapi permasalahan sehingga tidak memiliki kemampuan dalam menjalankan kewajibannya tersebut, maka frasa “فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا”, menunjukkan kebolehan seorang istri untuk memberikan mahar tersebut dengan suka rela demi keperluan rumah tangganya, sehingga menjadikan pemberiannya tersebut dihalalkan bagi keluarganya. Sebagaimana pandangan Shihab, bahwa mahar merupakan kewajiban suami secara penuh dan menjadi hak istri utuh dan ia bebas menggunakannya, namun seorang istri boleh memberikannya dengan rela baik sebagian maupun seluruhnya kepada

¹⁴⁵Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 293

¹⁴⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 138

¹⁴⁷M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol II, hal. 346.

siapapun termasuk kepada suaminya.¹⁴⁸ Oleh karena itu, meskipun seorang suami berkewajiban memberikan mahar kepada istrinya sebagai simbol kesiapannya dalam memberikan nafkah kepada keluarganya, namun jika sang istri tersebut memberikan dan menyerahkannya untuk keperluan rumah tangganya, maka hal itu halal adanya, sehingga seorang suami dihalalkan memakannya dengan dengan penuh ridha dan senang hati.

Selain kesempatan yang sama dalam pemberian sedekah atau hadiah yang dapat dilakukan oleh suami maupun istri untuk kebaikan rumah tangganya, al-Qur'an juga memberikan isyarat yang sama antara anak terhadap orang tuanya dalam berbagi sedekah kepada keluarganya. Sebagaimana diisyaratkan pada kisah dua putri Nabi Syu'aib AS yang mengambil kesempatan dengan menjalankan aktivitasnya sebagai pengembala untuk memenuhi kebutuhan nafkah keluarganya, sebagaimana QS. al-Qashash/28: 23 berikut:

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءَ ۖ وَأُولَا شَيْخٍ كَبِيرٍ ﴿٢٣﴾

Dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Madyan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya), Musa berkata: Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)? kedua wanita itu menjawab: Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami) sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya. (QS. Al-Qashash/28: 23).

Adapun kesempatan dalam hal *tashdiq* yang dapat dilakukan oleh anak perempuan terhadap orang tua diisyaratkan dengan sebuah kisah yang terdapat pada kalimat “وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ”, merupakan informasi terkait kronologi diisyaratkannya *tashdiq* yang dapat dilakukan oleh siapa saja dalam keluarga. Sebuah isyarat *tashdiq* dimulai kisahnya dengan kedatangan Nabi Musa AS di negeri Madyan. Sebagaimana pandangan al-Alusi, bahwa Nabi Musa AS sampai di sebuah sumber air penduduk Madyan.¹⁴⁹ Sama dengan apa yang dijelaskan oleh ar-Razi, bahwa Nabi Musa AS sampai di sebuah mata air negeri Madyan, yaitu tempat

¹⁴⁸M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol II, hal. 347

¹⁴⁹Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz X, hal. 269.

mengambil air minum bagi penduduk negeri tersebut.¹⁵⁰ Di sanalah Nabi Musa AS mendapati sekumpulan orang sedang memberi minum ternak-ternak mereka. Sebagaimana pandangan al-Baghwi, bahwa Nabi Musa AS mendapati sekelompok orang yang sedang memberikan minum ternak-ternak mereka.¹⁵¹ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa Nabi Musa AS telah sampai di sumber air negeri Madyan kemudian ia mendapati banyak orang yang sedang memberi minum ternak-ternaknya.¹⁵²

Namun tiba-tiba terdapat pemandangan yang menjadi perhatian Nabi Musa AS, hal ini dijelaskan pada kalimat “وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ”, yang menjelaskan bahwa Nabi Musa AS mendapati di belakang orang-orang itu ada dua orang perempuan yang sedang menghambat ternak-ternaknya untuk minum. Sikap kedua putri Nabi Syu'aib AS tersebut mendapatkan perhatian khusus dari Nabi Musa AS karena keduanya tampak diperlakukan secara tidak adil oleh sekumpulan orang-orang itu. Sebagaimana pandangan Hawwa, bahwa Nabi Musa AS mendapati dua wanita yang sedang menghambat ternak-ternaknya di belakang orang banyak tersebut hingga mereka selesai memberikan minum ternak-ternak mereka.¹⁵³ Sejalan dengan as-Suyuthi, bahwa Nabi Musa AS mendapati di belakang orang-orang itu ada dua perempuan yang sedang kesulitan dalam memberikan minum ternak-ternaknya karena berdesak-desakan.¹⁵⁴ Hal ini tidak berbeda dengan al-Baidhawi, bahwa Nabi Musa AS juga mendapati diantara mereka ada dua wanita yang sedang selalu menahan ternak-ternaknya untuk minum hingga semua orang selesai memberikan minum ternak-ternak mereka.¹⁵⁵ Pada frasa ini dapat difahami, bahwa terdapat perlakuan diskriminatif terhadap perempuan di sektor publik yang telah menjadi kebiasaan di masyarakat tersebut, hal ini sangat terlihat dari prilaku kedua putri Nabi Syu'aib AS yang tampak mengalah dan mampu memahami situasi.

Aksi kedua putri Nabi Syua'ib AS yang selalu menahan ternak-ternaknya tersebut menjadi perhatian Nabi Musa AS, sehingga ia tertarik untuk bertanya: “قَالَ مَا حَطُّكُمْ قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الرَّعَاءُ”, pertanyaan Nabi Musa AS mendapatkan respon jawaban dari kedua putri Nabi Syu'aib AS tersebut, bahwa mereka tidak akan mendapatkan giliran untuk memberi

¹⁵⁰Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib...*, juz XXIV, hal. 589

¹⁵¹Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsi'r al-Qur'ân...*, juz III, hal. 529.

¹⁵²Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsi'r al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XX, hal. 83.

¹⁵³Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsi'r...*, juz VII, hal. 4072.

¹⁵⁴Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsi'r bi al-Ma'tsûr...*, juz VI, hal. 403.

¹⁵⁵Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil...*, juz IV, hal. 175.

minum ternak-ternaknya sebelum para penggembala yang lain selesai memberikan minum ternak-ternak mereka. Kedua putri Nabi Syu'aib AS itu sudah terbiasa diperlakukan secara tidak adil oleh penggembala-penggembala tersebut. Hal ini ditegaskan oleh as-Suyuthi, bahwa Nabi Musa AS bertanya kepada keduanya “mengapa kalian tidak memberikan minum ternak-ternak kalian bersamaan dengan orang-orang itu?” keduanya menjawab “kami sudah terbiasa menunggu sampai mereka pergi dari sumber air itu karena kami tidak bisa memberikan minum ternak-ternak kami bersamaan dengan mereka.¹⁵⁶ Sejalan dengan al-Andalusi, bahwa Nabi Musa AS bertanya kepada keduanya “mengapa kalian tidak mau mengambil air bersama orang-orang itu?” keduanya menjawab “kami sudah terbiasa menunggu hingga penggembala-penggembala itu pergi karena khawatir bercampur dengan mereka.¹⁵⁷ Tidak berbeda dengan az-Zuhaili, bahwa Nabi Musa AS bertanya “apakah maksudmu berbuat demikian?” keduanya menjawab “kami tidak dapat memberikan minum ternak-ternak kami sebelum para penggembala itu memulangkan ternak-ternaknya.¹⁵⁸

Dari penjelasan di atas menunjukkan bahwa kedua putri Nabi Syua'ib AS tersebut selalu mendapatkan perlakuan diskriminasi, hal ini juga ditunjukkan dari aksi Nabi Musa AS saat membantu kedua putri tersebut untuk memberikan minum ternak-ternaknya yang tidak mendapatkan pertentangan dari para penggembala. Adapun alasan mereka mengembalakan ternak-ternak yang tidak biasa dilakukan oleh perempuan ditegaskan dalam frasa “وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ”, bahwa kedua putri Nabi Syu'aib AS tersebut memahami akan kondisi ayahnya yang sudah sepuh, sehingga keduanya mengambil peran itu. Sebagaimana pandangan az-Zamakhshari, bahwa sang Ayah (Nabi Syu'aib AS) sudah tua sehingga tidak mampu lagi untuk mengambil air dan mereka berdua yang menggantikannya untuk mengembala ternak-ternaknya.¹⁵⁹ Hal ini sama dengan pandangan al-Baghwi, bahwa kedua putri Nabi Syu'aib AS tersebut harus memberikan minum ternak-ternaknya ini karena ayahnya telah lanjut usia.¹⁶⁰ Tidak berbeda apa yang dikemukakan

¹⁵⁶Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafshîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VI, hal. 403.

¹⁵⁷Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhîth...*, juz VIII hal. 297.

¹⁵⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafshîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz XX, hal. 84.

¹⁵⁹Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasyshâf 'an Haqâqiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H.

¹⁶⁰Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafshîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 529.

oleh asy-Sya'rawi, bahwa ayah mereka adalah orang tua yang telah lanjut usia sehingga tidak dapat lagi memberikan makan ternaknya sendiri.¹⁶¹

Dari berbagai penafsiran di atas menunjukkan bahwa, kedua putri Nabi Syu'aib AS tersebut telah mengambil sebuah kesempatan dalam menjalankan peran demi keluarganya. Peran yang dimaksud oleh penulis adalah cara yang ditempuh oleh keduanya dalam memenuhi ekonomi keluarga dengan mengembala kambing yang biasanya hanya dilakukan oleh kaum laki-laki, menunjukkan bahwa peran tersebut merupakan seruan kebaikan yang tidak hanya dikhususkan untuk kaum laki-laki namun juga dibolehkan untuk kaum perempuan.¹⁶² Oleh karena itu, keduanya mengambil peran tersebut untuk membantu dan mencukupi kebutuhan keluarganya sehingga keduanya memperoleh kebaikan dari apa yang telah dilakukannya.¹⁶³ Inilah bentuk *tashdîq* yang dapat dilakukan oleh siapa saja baik laki-laki maupun perempuan, sehingga kesempatan yang Allah berikan kepada hamba-hamba-Nya yang akan dapat memberikan dampak baik kepada keluarganya.

Dengan demikian, metode sedekah (*tashdîq*) terkait relasi gender dalam keluarga merupakan cara untuk saling memberikan suatu pemberian kepada keluarga yang dapat dilakukan oleh suami atau istri maupun anak guna menciptakan rasa senang dan bahagia sehingga manfaatnya dapat dirasakan oleh setiap individu dan keluarga dengan kebaikan yang berlipat ganda.

B. Metode Pendidikan pada Aspek Pemikiran

1. Komunikasi (*Qaûl*)

Dalam al-Qur'an, istilah komunikasi atau *ittishâl* (*communication*) diungkapkan dengan term *qaûl* dengan berbagai variasi,¹⁶⁴ di antaranya

¹⁶¹Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawîy...*, juz XVII, hal. 10903-10904.

¹⁶²Aktivitas kedua putri Nabi Syu'aib AS di sektor publik tentu telah mendapatkan restu dari ayahnya, mengingat sang ayah adalah seorang Rasul yang *ma'shum* (terbebas dari kesalahan), sehingga aktivitas keduanya telah memenuhi standar kepatutan dan tidak menyalahi syari'at.

¹⁶³Keberhasilan kedua putri Nabi Syu'aib AS terjadi karena telah memerankan kebaikan di masyarakat. Hal ini sebagaimana keyakinan Khadijah RA, bahwa Rasulullah SAW akan dalam kebaikan selalu, karena senantiasa bersedekah dan berbuat baik. Lihat: Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabiy, *Al-Minhâj Syarah Shahîh Muslim Ibnî al-Hajjâj*, cet. II, 1392 H, juz I, hal. 287.

¹⁶⁴Komunikasi adalah sebuah cara dalam komunikasi terkait sikap dan perilaku seseorang ketika melakukan komunikasi baik antar individu maupun kelompok. Lihat: Syaiful Bahri Djamarah, *Pola Komunikasi Orang Tua & Anak dalam Keluarga Sebuah Perspektif Pendidikan Islam*, Jakarta: PT Asdi Mahasatya, 2004, hal. 103.

adalah *qaulan sadīdan* (perkataan yang lurus dan benar), *qaulan karīman* (perkataan yang mulia), *qaulan ma'rūfan* (perkataan yang baik), *qaulan balīghan* (perkataan yang efektif), *qaulan layyīnan* (perkataan yang lemah lembut), dan *qaulan maisūran* (perkataan yang pantas).¹⁶⁵

Komunikasi (*communication*) yang diungkapkan dengan berbagai variasi tersebut jika diimplementasikan dalam keluarga, maka akan mampu memberikan kebahagiaan dan menghindarkan diri dari berbagai tekanan dan ketegangan relasi gender dalam keluarga. Hal inilah bisa menjadikan setiap individu mampu bertahan dalam segala situasi dan kondisi sehingga masing-masing dapat memperoleh kebahagiaan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Rakhmat, bahwa setiap individu mempunyai kemampuan untuk berkomunikasi dengan yang lain sehingga dapat meningkatkan kemampuan dan kesempatan setiap individu untuk tetap bertahan.¹⁶⁶ Sebab komunikasi merupakan penyampaian suatu pesan untuk menyamakan persepsi terkait pikiran, maksud, dan kesamaan pesan.¹⁶⁷ Selain itu, komunikasi relasi gender juga dapat menjadi salah satu cara dalam menyampaikan pesan terkait relasi gender dalam keluarga, sehingga menjadikan seseorang mempunyai kemampuan untuk dapat berfikir dan bertindak secara cerdas dan bijaksana. Hal ini sejalan dengan konsep komunikasi yang memiliki beberapa fungsi, yaitu untuk menyampaikan sebuah informasi (*to inform*), untuk mendidik (*to educate*), untuk menghibur (*to entertain*), dan untuk mempengaruhi (*to influence*).¹⁶⁸ Adapun term *qaulan sadīdan* (perkataan yang lurus dan benar) terdapat dalam QS. al-Ahzab/33: 70, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar. (QS. al-Ahzab/33: 70).

Term *qaulan sadīdan* (perkataan yang lurus dan benar) pada ayat di atas memiliki korelasi dengan komunikasi terkait relasi gender dalam keluarga, sehingga cara dalam berkomunikasi berdasarkan kenyataan dan

¹⁶⁵Syaiful Bahri Djamarah, *Pola Komunikasi Orang Tua & Anak dalam Keluarga Sebuah Perspektif Pendidikan Islam...*, hal. 105.

¹⁶⁶Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001, hal. 1.

¹⁶⁷Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, vol. II, hal. 4. Sejalan dengan pandangan Djamarah, bahwa komunikator yang baik akan menghindari pembicaraan dan permasalahan yang rumit sehingga dapat menyesuaikan diri dengan komunikan, tidak memuji diri sendiri dan tidak memuji komunikan maupun orang lain dalam kebohongan. Lihat: Syaiful Bahri Djamarah, *Pola Komunikasi Orang Tua & Anak Dalam Keluarga Sebuah Perspektif Pendidikan Islam...*, hal. 104

¹⁶⁸Onong Uchjana Effendy, *Dinamika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, vol. IV, hal. 8

kebenaran tersebut mampu mengurai kebuntuan yang terjadi antara suami istri. Sebagaimana Utsaimin menjelaskan, bahwa makna *qaulan sadîdan* (perkataan yang lurus dan benar) pada ayat tersebut di atas merupakan perkataan yang sesuai dengan kenyataan dan kebenaran dalam hubungan suami istri sehingga dapat menyelesaikan permasalahan yang terjadi antara Zaid bin Haritsah RA dan Zainab binti Jahsy RA, meskipun pada akhirnya terjadi perceraian antara keduanya, namun setidaknya cara komunikasi tersebut mampu memberikan solusi dari kebuntuan relasi yang terjadi antara keduanya, karena jika tidak maka hal itu dapat menyebabkan terjadinya kezhaliman.¹⁶⁹ Sejalan dengan asy-Syaukani, bahwa maksud dari term tersebut dapat dimaknai sebagai perkataan yang baik dan benar.¹⁷⁰ Tidak berbeda dengan as-Suyuthi, menurutnya term ini dapat dimaknai sebagai perkataan yang benar, lembut dan santun yang mengandung nasihat yang dapat membawa kepada kemaslahatan.¹⁷¹ Demikian juga dengan term قَوْلًا سَدِيدًا (*perkataan yang lurus dan benar*) yang terdapat pada QS. an-Nisa/4: 9 yang memiliki makna yang hampir sama. Sebagaimana pandangan asy-Sya'rawi, bahwa term ini dapat dimaknai sebagai perkataan yang sesuai dengan kebenaran dan keadilan.¹⁷² Sejalan dengan az-Zuhaili, perkataan yang benar, adil dan lembut agar dapat menciptakan kenyamanan.¹⁷³ Tidak berbeda dengan al-Jazairi dalam Aisarut Tafasir, bahwa frasa ini dapat dimaknai sebagai perkataan yang adil dan benar.¹⁷⁴

Selain term *qaulan sadîdan* (perkataan yang lurus dan benar) di atas, ada juga term قَوْلًا كَرِيمًا (*perkataan yang mulia*) yang disebutkan dalam QS. al-Isra/17: 23 sebagai berikut:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عِنْدَكَ الْأَكْبَرِ
أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya, jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai

¹⁶⁹Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1435 H.

¹⁷⁰Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz IV, hal. 353.

¹⁷¹Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VI, hal. 667.

¹⁷²Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy...*, juz IV, hal. 2021.

¹⁷³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 260.

¹⁷⁴Jabir bib Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 493.

berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. (QS. al-Isra/17: 23).

Ayat di atas melukiskan sebuah perkataan yang indah dan halus sehingga dapat menyejukkan hati dan menenteramkan jiwa dalam menjalin hubungan gender dalam keluarga, sebab setiap jiwa menghendaki keelokan dan kesejukan dan ketenteraman dalam bertutur kata. Sebagaimana yang dikemukakan oleh as-Sa’di, bahwa *qaulan karîman* (perkataan yang mulia) adalah perkataan yang sopan, lembut dan elok yang dapat menyejukkan hati dan menenteramkan jiwa.¹⁷⁵ Sejalan dengan az-Zamakhsyari, bahwa *qaulan karîman* (perkataan yang mulia) adalah perkataan yang indah dan halus.¹⁷⁶ Sama halnya dengan al-Jazairi yang mengemukakan, bahwa perkataan tersebut dapat dimaknai sebagai perkataan yang baik dan lembut serta penuh kasih sayang dengan adab yang baik dan rasa hormat.¹⁷⁷ Oleh karena itu, menurut penulis, *قَوْلًا كَرِيمًا* (*perkataan yang mulia*) yang dihadirkan dalam keluarga sebagai salah satu cara berkomunikasi antar gender dalam keluarga, maka akan memberikan dampak baik yang luar biasa terhadap berbagai kebuntuan yang terjadi dalam keluarga, karena ungkapan yang penuh kesopanan yang baik dan sangat lembut ini dapat menyejukkan hati dan menenteramkan jiwa sehingga akan menghadirkan rasa kasih sayang dalam keluarga.

Selain itu, ada juga term *قَوْلًا مَعْرُوفًا* (*perkataan yang baik*) yang terdapat dalam QS. al-Ahzab/33: 32, sebagai berikut:

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ ۖ بِالْقَوْلِ ۚ فَيَطْمَعَ
الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾

Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik. (QS. al-Ahzab/33: 32).

Term *قَوْلًا مَعْرُوفًا* (*perkataan yang baik*) pada ayat di atas,¹⁷⁸ yaitu ucapan yang baik berdasarkan kepatutan-kepatutan yang terdapat di

¹⁷⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 614.

¹⁷⁶Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H.

¹⁷⁷Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 186.

¹⁷⁸Term *qaulan ma’rûfan* (perkataan yang baik) juga dapat dilakukan calon pasangan yang akan dilamar. Sebagaimana yang diungkapkan oleh para ahli tafsir dalam

masyarakat sehingga perkataan tersebut dapat menjaga kebaikan relasi gender dalam keluarga karena jauh dari kata-kata kasar dan jauh dari keraguan.¹⁷⁹ Sebagaimana dikemukakan oleh as-Sa'di, bahwa term ini merupakan ungkapan atau perkataan yang lembut dan tidak kasar serta mengandung kata-kata yang moderat dan tidak menyinggung sebagai perkataan baik yang terbebas dari keraguan sesuai dengan ajaran syariat sehingga tidak menimbulkan keingkaran bagi siapa saja yang mendengarnya.¹⁸⁰ Demikian juga dengan Utsaimin, menurutnya term ini bermakna perkataan baik yang terbebas dari perkataan kasar yang dapat diterima oleh syariat dan budaya masyarakat.¹⁸¹ Hampir sama dengan as-Suyuthi dalam kitab tafsirnya, menurutnya term ini mengungkapkan sebuah ungkapan atau ucapan yang serius, tidak ada keraguan dan tidak bermain-main karena hanya terkait dengan hal-hal yang diperlukan saja.¹⁸² Sejalan dengan term قَوْلًا مَّعْرُوفًا (perkataan yang baik) dalam QS. an-Nisa/4: 8. Menurut az-Zuhaili, term ini dapat dimaknai sebagai perkataan indah yang tidak mengandung kata-kata yang menyakiti.¹⁸³ Hal ini diperkuat dengan pandangan al-Jazairi, bahwa term ini dapat dimaknai sebagai perkataan baik, tidak kasar, tidak

memaknai frasa قَوْلًا مَّعْرُوفًا (perkataan yang baik) yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 235 yang dapat dimaknai sebagai ungkapan kiasan/sindiran terkait relasi gender dalam keluarga. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, menurutnya frasa ini dapat dimaknai sebagai ucapan yang baik sesuai syariat dengan cara sindiran, seperti ungkapan “aku membutuhkan wanita shalihah.” Lihat: Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 377. Sejalan dengan al-Baghwi, bahwa frasa ini memiliki makna perkataan/ungkapan yang patut berupa sindiran yang diperbolehkan, seperti ungkapan “kamu sangat cantik.” Lihat: Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fi Tafsîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 635. Hampir sama dengan as-Sa'di yang memaknai frasa ini sebagai ungkapan dengan sindiran yang memiliki makna yang berbeda karena dapat dikaitkan dengan pernikahan maupun yang lainnya. Lihat: Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 663. Demikian dengan al-Jazairi yang memandang frasa ini sebagai ucapan atau ungkapan dengan bahasa kiasan untuk menyampaikan pinangan kepada seorang perempuan yang sedang dalam masa iddah. Lihat: Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz IV, hal. 265.

¹⁷⁹Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H., cet. III, hal.

¹⁸⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 663.

¹⁸¹Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah al-Ahzhâb*, KSA: Mu'assasah al-'Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H., cet. I, hal. 217.

¹⁸²Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fi Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VI, hal. 599.

¹⁸³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 260.

menghinakan maupun melecehkan.¹⁸⁴ Hal yang sama dikemukakan oleh al-Alusi, menurutnya term ini merupakan perkataan yang baik, yakni tidak menyakiti perasaan penerima dan tidak menyebut-nyebut pemberiannya.¹⁸⁵ Diperkuat oleh ar-Razi dalam, menurutnya term ini dapat dimaknai sebagai mengucapkan kata-kata yang baik tanpa menyisipkan kata-kata yang buruk.¹⁸⁶

Selain terhadap pasangan, term *قَوْلًا مَّعْرُوفًا* (*perkataan yang baik*) juga dapat diungkapkan kepada anggota keluarga yang lainnya seperti anak. Sebagaimana QS. an-Nisa/4: 5, berikut:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا
وَأَكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٥﴾

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik. (QS. an-Nisa/4: 5).

Menurut az-Zuhaili, term *قَوْلًا مَّعْرُوفًا* (*perkataan yang baik*) dapat dimaknai sebagai perkataan yang baik dengan cara memberi janji yang bagus dan dorongan kepada mereka setelah dewasa.¹⁸⁷ Demikian juga dengan dengan al-Baghwi, menurutnya term ini bermakna perkataan dan janji yang baik, dengan mengatakan “jika engkau sudah dewasa aku akan menyerahkan harta ini kepadamu.¹⁸⁸ Hampir sama dengan al-Jazairi, menurutnya term ini dapat dimaknai sebagai perkataan yang menyejukkan jiwa dan tidak menjadikan sedih maupun marah.¹⁸⁹ Oleh karena itu, ungkapan yang baik dengan menggunakan bahasa kiasan yang sudah dikenal dan difahami untuk menyampaikan maksud-maksud tertentu terhadap pasangannya maupun anggota keluarga lainnya mampu untuk menyelesaikan kebuntuan dalam rumah tangga.

¹⁸⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 439.

¹⁸⁵Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz II, hal. 414.

¹⁸⁶Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz IX, hal. 492.

¹⁸⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz IV, hal. 247.

¹⁸⁸Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz I, hal. 566.

¹⁸⁹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 434.

Dengan demikian, term *قَوْلًا مَّعْرُوفًا* (*perkataan yang baik*) yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 235, QS. al-Ahzab/33: 32, dan dalam QS. an-Nisa/4: 5 dan 8 tersebut sama-sama dapat dimaknai sebagai perkataan yang baik dan moderat serta tidak menyinggung perasaan. Oleh karena itu, perkataan yang baik itu bisa berupa kiasan sebagaimana yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 235, dan atau bisa berupa ungkapan janji sebagaimana yang terdapat pada QS. an-Nisa/4: 5. Meskipun kedua hal tersebut tidak terdapat pada dua ayat lainnya, namun semua cara tersebut merupakan isyarat komunikasi yang masing-masing dapat diimplementasikan sesuai dengan situasi dan kondisi sebagai upaya membangun komunikasi antar gender dalam keluarga.

Selain term-term di atas, juga ada term *qaulan balighan* (perkataan yang efektif) yang terdapat pada QS. an-Nisa/4: 63, sebagai berikut:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ
قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾

Mereka itu adalah orang-orang yang Allah mengetahui apa yang di dalam hati mereka. Karena itu berpalinglah kamu dari mereka, dan berilah mereka pelajaran, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang berbekas pada jiwa mereka. (QS. an-Nisa/4: 63).

Term *قَوْلًا بَلِيغًا* (*perkataan yang efektif*) ini dapat dimaknai sebagai perkataan yang menyentuh dan membekas kedalam hati seseorang. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, bahwa term ini merupakan perkataan lemah lembut yang dapat membekas dalam diri seseorang.¹⁹⁰ Oleh karena itu, cara komunikasi ini dapat memperbaiki kualitas hubungan gender dalam keluarga. Sejalan dengan as-Sa'di, bahwa term ini dapat dimaknai sebagai cara menasihati dengan secara sembunyi-sembunyi agar lebih mudah mencapai tujuan.¹⁹¹ Demikian juga dengan al-Jazairi, menurutnya term ini merupakan bentuk argumentasi kuat dan jelas yang dapat menembus hati.¹⁹² Tidak berbeda dengan az-Zamakhshari, bahwa term ini dapat dimaknai sebagai nasehat yang membekas dalam jiwa dengan meyakinkan bahwa jalan yang mereka tempuh dapat menjerumuskan dan menyengsarakannya.¹⁹³

¹⁹⁰Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah an-Nisâ*, KSA: Dar Ibnî al-Jauzi, 1430 H/2009 M., cet. I, juz. I, hal. 468.

¹⁹¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 184.

¹⁹²Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 449.

¹⁹³Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasyshâf 'an Haqâiq Ghawâmîdh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H., cet. III, juz I, hal. 526.

Sama halnya dengan pandangan ar-Razi, bahwa term ini merupakan nasehat yang dapat mengena dan meresap kedalam jiwa.¹⁹⁴

Selain itu, terdapat term *qaulan layyinan* (perkataan yang lemah lembut) sebagaimana dalam QS. Thaha/20: 44, berikut:

فَقُولَا لَهُ، قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿٤٤﴾

Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan menjadikan ia ingat atau takut. (QS. Thaha/20: 44).

Term قَوْلًا لَّيِّنًا (perkataan yang lemah lembut), dapat dimaknai sebagai cara komunikasi dengan ketinggian akhlaq. Sebagaimana pandangan al-Alusi, menurutnya term ini merupakan perkataan yang lunak dan penuh kelembutan dan etika serta terbebas dari unsur kekejian dan kekerasan.¹⁹⁵ Oleh karena itu, ungkapan yang lemah lembut dan jauh dari unsur kekerasan akan mampu menenteramkan hubungan gender dalam keluarga dan menguatkan keimanan. Sejalan dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa term ini bermakna ucapan yang ramah untuk mengajak beriman, tidak secara keras dan tidak kasar.¹⁹⁶ Demikian pula dengan al-Andalusi yang memaknai term ini sebagai cara berkomunikasi secara persuasif dengan kata-kata yang lemah lembut.¹⁹⁷

Selain berbagai term di atas, juga terdapat term *qaulan maisûran* (perkataan yang pantas), sebagaimana dalam QS. al-Isra/17: 28, berikut:

وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ أَبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾

Dan jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang pantas. (QS. al-Isra/17: 28).

Term قَوْلًا مَّيْسُورًا (perkataan yang pantas) dapat dimaknai sebagai cara komunikasi dengan kelembutan dan kepantasan, sehingga memiliki pengaruh besar terhadap relasi gender dalam keluarga sesuai dengan kepantasan-kepantasan dalam keluarga. Sebagaimana pandangan ash-Shabuni, menurutnya term ini merupakan ucapan yang pantas, yaitu ucapan yang lembut dan mudah diterima.¹⁹⁸ Senada dengan al-Jazairi, bahwa term ini dapat dimaknai sebagai perkataan yang ramah dan lembut, seperti janji

¹⁹⁴Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtilh al-Ghaib...*, juz X, hal. 125.

¹⁹⁵Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafîsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz VIII, hal. 496.

¹⁹⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafîsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVI, hal. 213.

¹⁹⁷Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafîsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz V, hal. 580.

¹⁹⁸Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz II, hal. 145.

seseorang kepada yang lain bahwa dirinya akan memberikan sesuatu kepada mereka jika sudah memiliki rezeki.¹⁹⁹ Tidak berbeda dengan asy-Sya'rawi, bahwa *qaulan maisuran* (perkataan yang pantas) adalah kata-kata yang lembut dan santun, seperti mendoakannya agar rezekinya dilancarkan.²⁰⁰ Hal yang sama dikemukakan oleh az-Zuhaili, bahwa term ini bermakna perkataan yang lembut dan mudah untuk dicerna bahwa ia akan dapat memberikan di waktu yang lain.²⁰¹ Sejalan dengan as-Sa'di, bahwa term ini sebagai cara komunikasi dengan kepantasan baik memberikan janji maupun permohonan ma'af.²⁰²

Dengan demikian, komunikasi yang dilakukan oleh suami kepada istri maupun sebaliknya, baik langsung maupun tidak langsung semuanya bertujuan agar terjadi perubahan sikap, perubahan pandangan maupun perilaku.²⁰³ Hal ini karena komunikasi memiliki tujuan untuk melakukan perubahan dalam berbagai hal, seperti perubahan sikap (*attitude change*), atau perubahan pendapat (*opinion change*), atau perubahan perilaku (*behaviour change*) dan bahkan perubahan sosial (*social change*). Oleh karena itu, term-term di atas akan mampu membangun komunikasi yang efektif, yaitu sebuah komunikasi yang berhasil menumbuhkan respon komunikasi yang dituju dapat berlangsung secara efektif.²⁰⁴ Adapun al-Qur'an memandang bahwa komunikasi yang efektif itu harus diikuti pembuktian, sebagaimana firman Allah berikut:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ۗ كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ

Wahai orang-orang yang beriman, mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan? Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan. (QS. ash-Shaff/61: 2-3).

Pembuktian dari komunikasi agar dapat berlangsung secara efektif ditekankan pada frasa “لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ”, sebuah isyarat bahwa manusia memiliki kecenderungan dalam memerintahkan kepada yang lain namun ia sendiri tidak melakukannya. Menurut pandangan an-Nisaburi, pertanyaan ini

¹⁹⁹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 189.

²⁰⁰Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawîy...*, juz XIV, hal. 8479.

²⁰¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXV, hal. 51.

²⁰²Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 456.

²⁰³Onong Uchjana Effendy, *Dinamika Komunikasi...*, hal. 60.

²⁰⁴Keefektifan yang dimaksud adalah keberhasilan dalam menumbuhkan respon komunikasi. Lihat: Onong Uchjana Effendy, *Dinamika Komunikasi...*, hal. 8.

ditujukan kepada orang-orang yang gemar menyuruh namun ia sendiri tidak melakukannya.²⁰⁵ Oleh karena itu, pesan ini berfungsi untuk menghentikan kebiasaan orang-orang yang hanya mampu mengatakan suatu kebaikan dan juga mendorongnya atau memuji-muji suatu kebaikan akan tetapi ia tidak mengerjakannya. Hal ini menunjukkan bahwa orang-orang itu hanya bisa mengaku beriman dan berkata bahwa mereka telah berbuat sesuatu akan tetapi tidak mengerjakannya.²⁰⁶ Padahal dahulu mereka mengajukan pertanyaan tentang amalan yang paling dicintai oleh Allah agar dapat mengerjakan amalan yang baik tersebut, namun setelah mendapatkan jawabannya mereka tidak mengerjakannya.²⁰⁷ Pesan-pesan ini juga sebagai peringatan bagi semua anggota keluarga baik laki-laki maupun perempuan agar memperhatikan ucapan dan perbuatannya, karena komunikasi yang baik sangat ditentukan oleh perbuatan, sehingga komunikasi dapat menangkap pesan yang disampaikan komunikator dengan baik karena perbuatannya.²⁰⁸ Oleh karena itu, komunikasi jenis ini memiliki efektifitas yang akan berdampak baik terhadap anggota keluarga lainnya. Wajar jika al-Qur'an memberikan peringatan keras bagi orang-orang yang tidak melaksanakan apa yang ia ucapkan.

Adapun peringatan keras yang dimaksud ditekankan pada kalimat: “كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ”, sebagai bentuk peringatan keras kepada para komunikator yang tidak mampu dan tidak berusaha melaksanakan ucapan-ucapannya. Sebagaimana pandangan ash-Shabuni, bahwa perilaku tersebut termasuk perbuatan jahat seorang yang mengatakan akan tetapi tidak mengamalkan.²⁰⁹ Demikian pula dengan Ibnu Katsir, bahwa ucapan yang tidak disertai dengan pembenaran amal perbuatan akan menjadi penyebab celaan yang dapat mengakibatkan kemurkaan.²¹⁰ Sama dengan as-Sa'di, bahwa murka Allah amat besar terhadap orang yang mengatakan sesuatu yang tidak ia kerjakan, karena orang yang memerintahkan berbuat baik seharusnya ia menjadi orang yang pertama kali mengerjakannya, sebagaimana orang yang melarang melakukan keburukan seharusnya ia menjadi orang yang pertama menjahuihnya.²¹¹ Oleh karena itu, komunikator yang tidak

²⁰⁵Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafshîr al-Qur'ân...*, juz V, hal. 79.

²⁰⁶Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafshîr...*, juz X, hal. 5890.

²⁰⁷Frasa ini sebagai teguran bagi mereka yang mengajukan perintah jihad atau ibadah lainnya dan berjanji untuk melakukannya. Lihat: Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *At-Tafshîr al-Munîr fî al-'aqidah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 160.

²⁰⁸Onong Uchjana Effendy, *Dinamika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, vol. IV, hal. 8.

²⁰⁹Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz III, hal. 350.

²¹⁰Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafshîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz IV, hal. 372.

²¹¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafshîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafshîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 858.

melaksanakan apa yang dikatakannya seperti orang yang berkata bahwa ia telah berperang dengan pedangnya dan menebas musuh, padahal ia tidak berperang apalagi menebas dengan menggunakan pedangnya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh as-Suyuthi, bahwa setelah Allah memberitahukan bahwa amalan yang terbaik adalah berjihad maka mereka merasa berat dan enggan untuk melakukannya.²¹² Sejalan pandangan az-Zuhaili, bahwa setelah Allah menurunkan perintah untuk berjihad, maka orang-orang itu enggan untuk melakukannya sehingga menjadikan mereka terpecah belah.²¹³

Berbagai variasi dalam komunikasi yang diungkapkan pada ayat-ayat di atas dapat mempererat dan memperkuat jalinan relasi gender dalam keluarga yang dapat dipilih berdasarkan situasi dan kondisi keluarga. Oleh karena itu, variasi-variasi dalam komunikasi tersebut sangat dibutuhkan guna membangun relasi gender dalam keluarga, sehingga tujuan sebuah komunikasi yang berfungsi sebagai usaha dalam melakukan perubahan pada sikap, pendapat, perilaku dan bahkan perubahan sosial pada keluarga dapat tercapai.

Dengan demikian, metode komunikasi (*qaûl*) terkait relasi gender dalam keluarga merupakan cara dalam berkomunikasi dengan kelembutan dan kebenaran serta perbuatan untuk merubah perilaku anggota keluarga menjadi lebih baik sehingga dapat memperkuat dan memperkokoh relasi gender dalam keluarga.

2. Menuntut Ilmu (*Thalabul 'Ilm*)

Keilmuan (*science*) dalam al-Qur'an diungkapkan dengan term *al-'ilm*, term *al-'ilm* beserta perubahannya disebut sebanyak 832 kali.²¹⁴ Adapun istilah menuntut ilmu yang mengisyaratkan sebuah cara dalam meningkatkan kapasitas keilmuan guna meningkatkan kualitas hidup terutama dalam membangun dan memperkokoh relasi gender dalam keluarga yang lebih baik dan berkualitas terdapat pada QS. al-Mujadilah/58: 11, sebagai berikut:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ أُنشُرُوا فَأُنشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

²¹²Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsiîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VIII, hal. 147.

²¹³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsiîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 161.

²¹⁴Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 103-107.

Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: Berlapang-lapanglah dalam majlis, maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: Berdirilah kamu, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Mujadilah/58: 11).

Isyarat sebuah cara dalam meningkatkan kapasitas keilmuan diawali oleh Allah dengan kata iman, sebagaimana kalimat “يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ”, yang menjanjikan bahwa Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman. Pengangkatan derajat yang dimaksud adalah meninggikan derajat orang-orang yang beriman dengan memberikan kemuliaan di dunia dan pahala di akhirat.²¹⁵ Sejalan dengan ar-Razi yang mengemukakan bahwa Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dengan beberapa derajat yang agung.²¹⁶ Hal ini diperkuat oleh asy-Syaukani, menurutnya frasa ini memberikan informasi bahwa Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan mentauhidkan-Nya serta membenarkan Rasul-Nya dan mengikutinya, sehingga Dia akan memberikan derajat yang tinggi kepada mereka baik di dunia maupun di akhirat.²¹⁷

Adapun isyarat *thalabul 'ilm* ditekankan pada “وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ”, yang memberikan janji dan motivasi bahwa Allah akan mengangkat derajat dan kedudukan orang-orang yang berilmu sebagaimana derajat dan kedudukan yang diberikan oleh Allah kepada orang-orang yang beriman. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh ash-Shabuni, bahwa Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang berilmu dengan beberapa derajat yang agung.²¹⁸ Derajat agung yang dimaksud adalah kemuliaan di dunia dan pahala di akhirat yang Allah berikan derajat tersebut kepada orang-orang yang berilmu diantara manusia. Hal ini dianugerahkan oleh Allah kepada orang-orang beriman dan berilmu karena mereka dapat memadukan ilmu dan amal mereka. Wajar jika Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan berilmu berdasarkan keimanan dan keilmuan yang Allah anugerahkan kepada mereka.²¹⁹ Oleh karena itu, kesempatan dalam mencari ilmu oleh anggota keluarga baik laki-laki maupun perempuan harus diberlakukan secara

²¹⁵Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz X, hal. 5781-5782.

²¹⁶Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz XXIX, hal. 494.

²¹⁷Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz V, hal. 225.

²¹⁸Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz III, hal. 322.

²¹⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 39.

adil dan seimbang agar semuanya berkesempatan mendapatkan anugerah yang dijanjikan oleh Allah tersebut.

Kesempatan dalam mendapatkan anugerah Allah tersebut diisyaratkan pada frasa terakhir dari ayat di atas, yaitu: “وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ”, sebagai penguat bahwa Allah selalu memantau dan memperhatikan apa yang dilakukan oleh hamba-hamba-Nya setelah ditetapkannya pesan-pesan tersebut di atas. Karena Allah Maha Mengetahui apa yang dilakukan oleh orang-orang yang beriman dan berilmu tersebut, sehingga balasan akan diberikan berdasarkan kadar iman dan ilmu mereka.²²⁰ Oleh karena itu, Allah akan membalas segala perbuatan orang-orang yang beriman dan berilmu tersebut dengan keadilan-Nya tanpa ada yang luput dari-Nya sedikitpun.

Dari berbagai pandangan tentang ayat di atas dapat difahami, bahwa Allah mensejajarkan derajat dan kedudukan orang-orang yang beriman dengan orang-orang yang berilmu. Oleh karena itu, anjuran dalam memupuk keimanan berbanding sejajar dengan anjuran dalam mencari ilmu. Menurut hemat penulis, ayat yang membahas tentang keimanan dan keilmuan ini sangat berkaitan erat dengan relasi gender dalam keluarga. Meskipun tidak terdapat unsur gender dan keluarga yang disebut secara khusus dalam ayat tersebut, namun ayat itu memiliki korelasi dengan ketimpangan relasi gender yang terjadi antara Khaulah dan Aus yang terdapat pada ayat-ayat sebelumnya. Bahkan nama suratnya pun mengisyaratkan relasi gender, yaitu *al-Mujadilah/al-Mujadalah* yang dapat dimaknai sebagai perempuan yang mendebat atau perempuan yang didebat terkait laporannya kepada Rasulullah SAW mengenai ketimpangan relasi gender yang menimpa diri Khaulah RA dan keluarganya. Oleh karena itu, mencari ilmu dalam ayat tersebut dapat disebut sebagai sebuah cara dalam memajukan relasi gender dalam keluarga agar semua anggotanya baik laki-laki maupun perempuan sama-sama mendapatkan kesempatan dan memiliki kapasitas keilmuan semakin bertambah. Kesamaan kesempatan yang dimaksud adalah sebagaimana yang diisyaratkan dalam frasa “*berlapang-lapanglah dalam majelis*”, hal ini menunjukkan bahwa perintah berlapang-lapang dalam majelis tersebut adalah untuk memberikan kesempatan yang sama kepada semuanya baik laki-laki maupun perempuan. Sebab jika tidak, maka hal itu bisa berpotensi menimbulkan ketimpangan relasi gender terutama dalam keluarga.

Demikianlah janji Allah dalam mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan berilmu yang dapat menjadi memotivasi bagi setiap individu baik laki-laki maupun perempuan untuk memperdalam keilmuannya agar

²²⁰Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl...*, juz V, hal. 194. Demikian halnya dengan as-Suyuthi yang mengemukakan bahwa Allah senantiasa mengetahui amal perbuatan sehingga Dia akan membalas atau menghukum berdasarkan amal perbuatan mereka. Lihat juga: Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VIII, hal. 83.

mendapatkan kemuliaan tersebut, wajar jika menuntut ilmu menjadi kewajiban untuk dilaksanakan demi kebaikan semuanya. Sebagaimana berbagai riwayat hadits yang menjelaskan tentang hal ini, di antaranya adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Anas bin Malik RA, sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ شَنْطِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.²²¹

Memberitahu kami Hisyam bin Ammar, memberitahu kami Hafsh bin Sulaiman, memberitahu kami Katsir bin Syinzhir dari Muhammad bin Sirin dari Anas bin Malik ia berkata: bersabda Rasulullah SAW: menuntut ilmu itu wajib bagi setiap muslim. (HR. Ibnu Majah: 224)

Hadits di atas jika dikaitkan dengan relasi gender dalam keluarga, maka dapat difahami bahwa kewajiban *thalabul 'ilm* (menuntut ilmu) berlaku bagi semua anggota keluarga baik laki-laki maupun perempuan. Bahkan kewajiban ini adalah dalam rangka untuk memuliakan manusia dengan kedudukan tinggi disisi-Nya baik di dunia maupun di akhirat kelak. Kemuliaan yang dimaksud sejalan dengan konsep ketakwaan yang terdapat pada QS. al-Hujurat/49:13, sehingga keilmuannya tidak menimbulkan kesombongan bagi dirinya baik dalam keluarga maupun masyarakat, sebab perasaan unggul atau sombong itu bukan kemuliaan, karena kemuliaan yang sesungguhnya adalah ketakwaan kepada Allah, sebagaimana ayat berikut:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal, sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu, sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. al-Hujurat/49:13).

Adapun keilmuan yang tidak menimbulkan kesombongan bagi jenis gender tertentu dimulai oleh Allah yang diisyaratkan pada frasa pertama dari ayat di atas, yaitu: “يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ”, menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari jenis kelamin yang berbeda. Sebagaimana

²²¹Abu Abdillah Muhammad bin Yazid Ibnu Majah, *Sunan Ibni Mâjah*, Beirut: Maktabah Abi alma'athi, t.th., Juz 1, hal. 151, no. Hadits: 224.

pandangan al-Qurthubi, bahwa Allah menciptakan manusia dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, seandainya Allah menghendaki tentu manusia telah diciptakan dari selain laki-laki dan perempuan seperti halnya Nabi Adam AS.²²²

Demikian juga dengan isyarat untuk saling mengenal terdapat pada kalimat “وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا”, yang dapat difahami bahwa tujuan Allah menciptakan manusia menjadi berbagai bangsa dan suku adalah untuk saling mengenal satu sama lain. Menurut al-Alusi, yang demikian itu menunjukkan bahwa Allah telah menciptakan ciptaan-Nya dengan serasi, ada yang bernasab jauh dan ada pula yang bernasab dekat, yang bernasab jauh adalah suatu kaum yang berbangsa-bangsa, sedangkan yang bernasab dekat adalah suatu kaum yang bersuku-suku.²²³

Sedangkan hakikat kemuliaan yang menjadikan jenis gender tertentu tidak merasa unggul atas yang lain terdapat pada frasa “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ”, yang mengingatkan bahwa kemuliaan di sisi Allah adalah berdasarkan ketakwaan seseorang kepada-Nya. Ketakwaan yang dimaksud adalah dengan melaksanakan segala kewajiban dan menjahui segala larangan, bukan yang paling besar rumahnya atau yang paling banyak anaknya. Sebagaimana al-Qurthubi yang memberikan penjelasan yang sama, bahwa yang dipandang oleh Allah hanyalah ketakwaan seseorang, bukan yang lainnya.²²⁴

Oleh karena itu, ayat di atas ditutup oleh Allah dengan kalimat iman, yaitu: “إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ”, sebagai informasi bahwa Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengetahui serta Mahateliti, sehingga manusia diperintahkan saling mengenal agar dapat saling memuliakan satu sama lain. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh ath-Thabari, bahwa Allah Maha Mengetahui dan Mengetahui akan kemaslahatan manusia dan perkara-perkara lainnya.²²⁵ Oleh karena itu, keimanan sejalan dengan keilmuan, sehingga orang-orang yang beriman yang berilmu dapat memperbaiki kualitas hidupnya yang berdampak terhadap kebaikan diri dan keluarganya.

Dengan demikian, metode menuntut ilmu (*thalabul 'ilm*) terkait relasi gender dalam keluarga merupakan suatu cara dalam memajukan pengetahuan gender untuk meningkatkan kualitas pemahaman dan pemikiran serta

²²²Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, Juz XVI, hal. 341.

²²³*Syu'ub* adalah bentuk jamak dari *sya'b* yang berarti bercabang-cabang. Lihat: Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz XIII, hal. 313.

²²⁴Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, Juz XVI, hal. 346

²²⁵Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'ân...*, Cet. I, Juz XXI, hal. 386.

memajukan aktivitas relasi gender dalam keluarga sehingga tidak merasa lebih unggul dari yang lain.

C. Metode Pendidikan pada Aspek Psikologi

1. Perhatian (*Intibâh*)

Perhatian (*attantion*), dalam bahasa arab diungkapkan dengan kata *intibâh* yang merupakan bentuk *masdar* dari kata *intabaha-yantabihu-intibâh*.²²⁶ Namun dalam al-Qur'an, term ini tidak diungkapkan secara eksplisit maupun tekstual, akan tetapi diungkapkan secara implisit dan kontekstual. Bentuk dan cara perhatian terhadap keluarga tersebut diisyaratkan pada QS. Lukman/31: 14, sebagai berikut:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي
وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ ﴿١٤﴾

Dan kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun, bersyukurlah kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepadaku kembalimu. (QS. Lukman/31: 14).

Isyarat perhatian dari ayat di atas adalah ungkapan wasiat yang merupakan rentetan pesan Allah yang dimulai dari masa kehamilan yang terdapat pada frasa “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ”, bahwa Luqman AS memberikan pesan kepada anaknya agar menunaikan hak-hak kedua orang tuanya, yaitu berbuat baik kepada keduanya, berkata kepada keduanya dengan penuh kelembutan, memberikan nafkah kepada mereka dan kebaikan-kebaikan lainnya. Inilah yang menjadi sebab Allah mewajibkan untuk berbuat baik kepada kedua orang tua terutama kepada ibunya karena ibu telah mengandungnya dalam keadaan lemah dan bertambah-tambah, seperti rasa mual, lemah, sakit, dan perubahan kondisi lainnya sampai melahirkan.²²⁷ Hal ini menunjukkan bahwa Allah memerintahkan untuk memperhatikan keduanya dengan menjaga dan melindunginya sebagai bentuk kepedulian dan kesiapan. Sebagaimana perintah Allah kepada manusia untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya karena ibunya telah mengandungnya seiring bertambah usia kandungannya maka bertambah pula keletihannya.²²⁸ Selain

²²⁶Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, 1997, hal. 1381.

²²⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 684.

²²⁸Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl...*, juz IV, hal. 214.

itu, Allah juga menyandingkan ungkapan syukur seorang anak kepada kedua orang tua dengan kesyukurannya kepada Allah, hal ini membuktikan bahwa hak kedua orang tua merupakan kewajiban terbesar bagi anak untuk menjalankannya. Apalagi ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang semakin bertambah.²²⁹ Sehingga perintah Allah kepada manusia agar senantiasa berbakti kepada kedua orang tuanya merupakan bukti bahwa hak-hak orang tua itu sangat besar karena telah mengandung dengan kepayahan.²³⁰ Kepayahan ini tidak hanya berhenti setelah seorang melahirkan anaknya, namun berlanjut sampai masa penyusuan hingga penyapihan.

Adapun isyarat perhatian pada masa-masa tersebut hingga penyapihan dilukiskan pada frasa *“وَفَصَالَةٌ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ”*, memberikan petunjuk bahwa selambat-lambat waktu menyapih adalah setelah anak berumur dua tahun. Hal ini mengisyaratkan bahwa memberikan perhatian dengan menjaga dan merawatnya tidak hanya dalam masa kehamilan selama sembilan bulan saja, namun berlanjut hingga masa penyusuan.²³¹ Oleh karena itu, terdapat pesan untuk bersyukur dengan melakukan ibadah dan melaksanakan hak-hak orang tua dengan berbuat baik kepada keduanya dalam berbagai macam bentuk kebaikan, sebagai bentuk peringatan bahwa Allah adalah tempat kembali sehingga manusia wajib mempersiapkan wasiat Allah ini agar tidak diabaikan.²³² Sehingga wasiat Allah yang berisi syukur kepada-Nya dan kepada kedua orang tua dapat menjadi peringatan untuk menjalankan wasiat Allah tersebut dengan sebaik-baiknya.²³³ Sebab bersyukur kepada Allah merupakan sumber dari segala nikmat sangat berkaitan dengan bersyukur anak kepada orang tuanya yang telah menjadi penyebab kehidupan dan pendidikannya.

Oleh karena itu, memberikan perhatian dengan membantu, menjaga, dan merawat kehamilan seorang istri/ibu adalah bentuk dari kasih sayang yang dicurahkan di saat hal itu sangat dibutuhkan karena beratnya kondisi yang dirasakan di masa kehamilan tersebut. Sebagaimana terdapat dalam QS. al-Ahqaf/46: 15, sebagai berikut:

²²⁹Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz XXIV, hal. 63.

²³⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXI, hal. 144.

²³¹Sejalan dengan pandangan al-Alusi, bahwa Allah menjelaskan masa penyapihan bayi adalah dua tahun. Lihat: Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz XI, hal. 83. Demikian juga dengan az-Zuhailiy, bahwa frasa ini sebagai bukti masa menyapih anak adalah dua tahun. Lihat: Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXI, hal. 451.

²³²Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fi Tafsîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 588.

²³³Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah Luqmân*, KSA: Muassasah al-'Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H., hal. 84.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ
شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ
عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ
الْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾

Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula), mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau ridhai, berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku, sesungguhnya aku bertaubat kepada Engkau dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri. (QS. al-Ahqaf/46: 15).

Ungkapan wasiat yang terdapat pada frasa “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا”, merupakan pesan Allah kepada manusia yang sangat identik memberikan perhatian dengan berbuat baik kepada kedua orang tua.²³⁴ Sehingga wasiat tersebut disikapi dengan baik dengan berkata yang lemah lembut dan memberikan nafkah serta perbuatan baik lainnya.²³⁵ Oleh karena itu, setiap anak memiliki kepedulian terhadap kedua orang tuanya dan memperlakukan mereka dengan baik sebagaimana mereka telah mendidik anak-anak tersebut dengan baik semenjak masa kecilnya.

Demikian juga anjuran untuk memberikan perhatian diisyaratkan pada kalimat “حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا”, menunjukkan kesusahan dan kepayahan pada masa kehamilan hingga kelahiran. Sehingga pada masa-masa kesusahan dan kepayahan tersebut ia membutuhkan perhatian berupa bantuan untuk mengurangi kesusahan dan kepayahannya, yakni kesusahan dan kepayahan seorang ibu disaat hamil dan di saat melahirkan.²³⁶ Atau kepayahan disaat mengandung dan kesakitan di saat melahirkan.²³⁷ Hal inilah

²³⁴Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy*..., juz XXVI, hal. 18.

²³⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*..., hal. 781.

²³⁶Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*..., juz IV, hal. 302.

²³⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*..., juz XXVI, hal. 32.

yang menjadi penyebab seorang anak diperintahkan untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya.

Adapun kalimat “وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا”, menegaskan akan sinkronisasi antara QS. Lukman/31: 14 dengan frasa ini. Sebagaimana dikemukakan oleh an-Nisaburi, bahwa frasa ini menjelaskan mulai masa kehamilan sampai masa penyapihan,²³⁸ yakni masa mengandung dan menyapih selama tiga puluh bulan, yaitu disapih ketika berusia dua tahun dan dikandungnya yang paling singkat adalah enam bulan. Masa-masa ini adalah sebagai beban berat yang dirasakan oleh seorang ibu dengan situasi kandungan yang semakin bertambah-tambah.

Beratnya kondisi kehamilan yang bertambah dan semakin bertambah dimaksudkan karena terjadi perkembangan mulai dari embrio hingga gumpalan darah sampai dengan kelahiran. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. Ar-Ra’du/13: 8, sebagai berikut:

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ

بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾

Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap perempuan, dan kandungan rahim yang kurang sempurna dan yang bertambah dan segala sesuatu pada sisi-Nya ada ukurannya. (QS. Ar-Ra’du/13: 8)

Perkembangan kondisi kehamilan yang bertambah dan semakin bertambah dimaksudkan dalam frasa “اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ”, yang dapat difahami bahwa Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap perempuan serta kondisinya, mulai dari perkembangannya hingga penyusutannya.²³⁹ Bahkan Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap perempuan, baik warna, jumlah, maupun jenis kelamin.²⁴⁰ Selain itu, Allah juga mengetahui situasi dan kondisi mulai dari embrio, gumpalan darah, jenis kelamin, bahkan ia akan dalam keadaan bahagia atau sengsara.²⁴¹ Bahkan Allah juga Maha Mengetahui akan sifat janin, usia, kondisi, dan lain-lain.²⁴² Hal ini melukiskan bahwa kehamilan seorang istri membutuhkan perhatian dari keluarganya.

²³⁸Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain an-Nisaburi, *Ījâz al-Bayân ‘an Ma’ânî al-Qur’ân...*, juz II hal. 659.

²³⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 414.

²⁴⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 9.

²⁴¹Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz III, hal. 82.

²⁴²Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XIII, hal. 120.

Oleh karena itu, pesan pada kalimat “وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ”, melukiskan keadaan rahim yang kurang sempurna baik terjadi penyusutan maupun bertambah besarnya janin dalam rahim tersebut. Frasa ini juga menggambarkan situasi darah haidh yang berkurang maupun bertambah dikarenakan fase-fase yang mengalami perubahan dan perkembangan.²⁴³ Perubahan yang dimaksud adalah terkait dengan ukuran rahim dengan bertambahnya usia janin, atau pertumbuhan kehamilan tersebut dari waktu ke waktu, atau berkurangnya ukurannya kembali karena kelahiran bayi tersebut.²⁴⁴

Bertambahnya usia janin yang terukur pada masa kehamilan dilukiskan dalam kalimat “وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ”, sebagai peringatan akan kebesaran Allah, bahwa segala sesuatu di sisi-Nya memiliki ukurannya masing-masing apakah maju atau mundur serta berkurang atau bertambah. Sejalan dengan al-Andalusi, menurutnya segala ukuran telah ditentukan oleh Allah, baik ukuran rahim, masa haidh, usia kehamilan, dan bentuk janin.²⁴⁵ Sebab segala sesuatu dibawah pengaturan Allah, baik kadar, sifat, dzat, keadaan, waktu dan juga tempat.²⁴⁶ Hal ini merupakan kewenangan Allah mengetahui berbagai perkara tentang rahim hingga janin.²⁴⁷

Menurut penulis, wasiat Allah pada manusia untuk memperhatikan kedua orang tuanya dengan berbuat baik kepada keduanya tanpa membedakan antara ayah dan ibunya, menunjukkan bahwa keduanya memiliki peran yang sama meskipun yang menanggung berat dan kepayahan saat kehamilan adalah ibunya. Hal ini juga merupakan isyarat bahwa seorang suami senantiasa hadir dan memperhatikan kondisi kehamilan istrinya sampai masa penyusutan hingga penyapihan. Isyarat dalam memberikan perhatian ini diperkuat oleh firman Allah pada QS. al-Ahqaf/46: 15 di atas, bahwa wasiat tersebut Allah tujuan kepada manusia dengan adanya bukti frasa وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ (Kami wasiatkan kepada manusia) pada ayat tersebut untuk berbuat baik yang menyangkut kebaikan secara keseluruhan terutama pada masa-masa kehamilan.

²⁴³Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 9.

²⁴⁴Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz III, hal. 83. Sejalan dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa Allah mengetahui fase-fase perkembangan kehamilan dari waktu ke waktu, mulai dari ukuran hingga jenis kelamin, dan lain-lain. lihat: Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XIII, hal. 121.

²⁴⁵Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥîth...*, juz VI hal. 346.

²⁴⁶Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 9.

²⁴⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XIII, hal. 121.

Dengan demikian, metode perhatian (*intibâh*) terkait relasi gender dalam keluarga adalah cara yang dilakukan oleh seorang suami dan istri serta anggota keluarga lainnya dalam menjaga kesehatan fisik dan psikis anggota keluarganya terutama di masa kehamilan seorang ibu/istri guna memberikan perhatian dan meningkatkan rasa kasih sayang terhadap keluarga.

2. Dukungan (*Da'm*)

Dukungan (*support*), dalam bahasa arab diungkapkan dengan kata *da'm* yang merupakan bentuk *masdar* dari kata *da'ama-yad'amu-da'man*.²⁴⁸ Namun dalam al-Qur'an, term ini tidak diungkapkan secara eksplisit maupun tekstual, akan tetapi diungkapkan secara implisit dan kontekstual. Bentuk dan cara dukungan terhadap keluarga tersebut diisyaratkan dalam QS. Ali Imran/3: 35-37, sebagaimana berikut:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ

السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾

(Ingatlah), ketika istri Imran berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang saleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis), karena itu terimalah (nazar) itu dari padaku, sesungguhnya Engkaulah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui. (QS. Ali Imran/3: 35).

Dari ayat di atas dapat difahami bahwa *da'm* (dukungan) dalam keluarga sangat dibutuhkan. Apa yang dialami oleh Hannah AS terkait nazar yang telah diikrarkannya tidak bisa dibiarkan karena keluarga memiliki fungsi relasi, sedangkan relasi harus senantiasa disambung agar tidak terputus, karena putusnya relasi dapat menimbulkan permasalahan dalam keluarga.²⁴⁹ Sebagaimana pandangan Rook, bahwa dukungan keluarga merupakan salah satu di antara fungsi relasi dalam keluarga.²⁵⁰ Oleh karena itu, keluarga yang harmonis tidak akan membiarkan *da'm* (dukungan) tersebut dihilangkan, karena hilangnya *da'm* (dukungan) sangat berpotensi menimbulkan terputusnya relasi gender dalam keluarga.

Adapun frasa “إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا”, memberikan informasi tentang nazar yang telah dilakukan oleh Hannah AS

²⁴⁸Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, 1997, hal. 406.

²⁴⁹Sa'id bin Ali bin Wahf al-Qahthani, *Panduan Lengkap Tarbiyatul Aulad: Strategi mendidik Anak Menurut Petunjuk al-Qur'an dan as-Sunnah*, terj. Muhammad Muhtadi, Solo: Penerbit Zam-zam, 2013, hal. 30.

²⁵⁰Bart Smet, *Psikologi Kesehatan*, Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 1994, hal. 134.

istri dari Imran AS.²⁵¹ Bahwa setelah lama menikah namun belum dikaruniai anak, Hannah binti Faquz kemudian berdo'a kepada Allah agar dikaruniai keturunan seraya bernazar jika Allah mengabulkan permohonannya, maka ia akan menyerahkan anaknya tersebut kepada Allah sebagai *muharrar* (hamba yang mengabdikan hanya kepada Allah dengan berkhidmat di baitul Maqdis).²⁵² Sejalan dengan ar-Razi, bahwa Hanah AS berdo'a kepada Allah agar dikaruniai seorang anak sehingga ia hamil. Setelah mengetahui kehamilannya ia pun bernadzar kepada Allah bahwa bayinya kelak akan dijadikan sebagai pelayan di Baitul Maqdis.²⁵³ Karena Hanah AS yang merupakan ibu dari Maryam AS dan merupakan seorang nenek dari Nabi Isa AS dari jalur ibu bernazar agar anak yang ada dalam kandungannya tersebut hanya beribadah dengan berkhidmat di masjid dan tidak tergiur oleh urusan dunia.²⁵⁴ Oleh karena itu, nazar yang telah diikrarkan tersebut menjadikan istri Imran AS mewajibkan dirinya agar anak yang dikandungnya sebagai anak yang terbebas dari urusan duniawi dan hanya mengabdikan kepada Allah saja dengan menjadi pelayan di rumah ibadah.²⁵⁵ Sebagaimana yang dikemukakan oleh az-Zuhaili, bahwa Hanah AS ibu dari Maryam AS ketika hamil berdo'a kepada Allah dengan menazarkan anak yang dikandungnya agar menjadi hamba yang berkhidmat karena Allah di Baitul Maqdis.²⁵⁶

²⁵¹Keluarga Imran AS merupakan keluarga yang sangat dimuliakan, hal ini terbukti dari nama besar keluarga ini yang diabadikan dalam al-Qur'an, sebuah isyarat keistimewaan yang tidak diragukan lagi. Sebagaimana pandangan as-Sa'di, bahwa Allah memiliki hak dalam memilih hamba-hamba-Nya dan mengaruniakan berbagai keutamaan kepada mereka, baik sifat, ilmu maupun amal. Keutamaan yang terdapat pada keluarga Imran adalah karena mereka tergolong keluarga yang berhak menerima penghormatan dan keutamaan tersebut disebabkan ketaatan mereka yang dilakukan secara turun temurun yang mencakup laki-laki maupun perempuan diantara mereka. Lihat: Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 128.

²⁵²Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz II, hal. 761.

²⁵³Menurut Ar-Razi, dua riwayat terkait nazar Hannah AS, yaitu: (1) dari 'Ikrimah berkata, bahwa istri Imran adalah seorang yang mandul dan tidak bisa mempunyai anak, ia merasa iri kepada perempuan-perempuan yang memiliki keturunan sehingga ia berdo'a: Ya Allah, aku bernadzar kepada-Mu jika Engkau memberikan karunia seorang anak kepadaku maka akan aku menyerahkannya untuk menjadi seorang pelayan di Baitul Maqdis; (2) dari Muhammad bin Ishaq ia berkata: ibunda Maryam tidak mempunyai anak sampai berusia lanjut, hingga suatu hari di bawah sebatang pohon ia melihat ada seekor burung yang memberi makan anaknya, maka ia pun tergerak dan ingin mempunyai anak. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz VIII, hal. 202.

²⁵⁴Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil...*, juz II, hal. 13.

²⁵⁵Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz II, hal. 127-128.

²⁵⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 211.

Frasa di atas juga memberikan informasi bahwa keluarga yang hidup di tengah-tengah masyarakat biasanya menghendaki seorang anak yang dapat menjadi penyejuk hati dalam keluarga mereka. Namun istri 'Imran AS tidak menghendaki yang demikian itu, ia menginginkan agar bayi yang dikandungnya terbebas dari itu semua, ia menginginkan anaknya terbebas dari dirinya dan dirinya pun terbebas dari anaknya, yakni berkhidmat di Baitul Maqdis agar terbebas dari godaan-godaan syetan. Apalagi hal ini telah menjadi kebiasaan masyarakat pada zaman itu yang menadzarkan anaknya untuk mengabdikan di Baitul Maqdis hingga anak tersebut mencapai usia baligh. Setelah itu seorang anak berhak memilih untuk meneruskan pengabdianya atau memilih cara lain. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ridha, bahwa istri Imran pernah bernazar agar kelak anaknya menjadi hamba yang hurriyah, yaitu sosok hamba yang bertaqwa dengan mengabdikan di Baitul Maqdis.²⁵⁷

Namun berkhidmat di Baitul Maqdis biasanya dilakukan oleh anak laki-laki, sehingga Istri 'Imran menyangka janin yang dikandungnya adalah laki-laki. Apalagi pada masa-masa tersebut, Hannah AS sering mengalami perasaan cemas dan penuh harap, sehingga kecemasannya berusaha untuk dihilangkannya dengan berdo'a.²⁵⁸ Sejalan dengan ar-Razi berdasarkan sebuah riwayat yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa ketika istri 'Imran mengetahui akan kehamilannya pada usianya yang telah senja, ia bernazar bahwa bayinya kelak akan diabdikan di Baitul Maqdis, seketika itu 'Imran berkata kepadanya: *Celakalah engkau! Apa yang akan engkau lakukan jika bayinya ternyata perempuan?* Mereka berdua tampak bersedih hati. Tidak lama kemudian 'Imran AS meninggal dan Hannah AS melahirkan bayi perempuan.²⁵⁹ Perasaan cemas dari Imran AS dan Hannah AS tersebut dapat dimaknai sebagai stres. Hal ini sebagaimana pandangan Dwight, bahwa suatu perasaan ragu atau perasaan cemas terhadap kemampuannya untuk mengatasi sesuatu dapat disebut sebagai stres.²⁶⁰ Sehingga dukungan sangat dibutuhkan agar masalah yang terjadi dapat diatasi. Sebagaimana pandangan Murdock, bahwa dukungan keluarga juga sangat bermanfaat dan membantu ketika individu mengalami stres.²⁶¹ Oleh karena itu, kehadiran Imran AS dalam

²⁵⁷Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsîr al-Mannâr...*, juz III, hal. 236.

²⁵⁸Najwa Husein Abdul Aziz, *Qashash an-Nisâ fî al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar an-Nasyr, 2013, hal. 53.

²⁵⁹Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib...*, juz VIII, hal. 203.

²⁶⁰Zulfan Saam dan Sri Wahyuni, *Psikologi Keperawatan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012, hal. 125.

²⁶¹Sri Lestari, *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012, hal. 3.

memberikan dukungan menjadikan keyakinan istrinya semakin kuat hingga ia benar-benar siap melaksanakan nazarnya tersebut.

Adapun kalimat “فَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ”, menjelaskan keseriusan Hannah AS dalam do'a-do'anya agar dikabulkan. Hal ini menunjukkan bahwa Hannah AS sangat serius dalam bermohon agar nazarnya tersebut diterima oleh Allah karena Dia Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.²⁶² Sebagaimana orang-orang terdahulu yang sudah terbiasa dalam mempersiapkan anak-anak mereka sebelum dilahirkan untuk turut membawa misi penting dalam urusan agama mereka dengan memohon kepada Allah agar nazar mereka diterima oleh Allah.²⁶³ Sehingga Allah meletakkan keutamaan kepada keluarga Imran dan mengabulkan do'anya sebagai bukti bahwa mereka berhak menerima keutamaan tersebut.

Secara implisit ayat di atas mengandung makna dukungan yang diberikan oleh sang suami/Imran AS kepada sang istri/Hannah AS.²⁶⁴ Niat baik istri Imran/Hannah AS tersebut mendapatkan dukungan penuh dari sang suami, hal ini dapat dilihat dari cara istri Imran AS dalam mengungkapkan nazarnya dengan perasaan yang sangat yakin dan mantap tanpa ada keraguan sedikitpun. Keteguhan jiwa masing-masing sangat tampak dalam memberikan dorongan dan dukungan untuk mengambil peran dalam mempersiapkan keturunannya. Oleh karena itu, dukungan terhadap keluarga merupakan sikap yang sangat efektif untuk mengatasi berbagai permasalahan sehingga dapat mengurangi tingkat stres.²⁶⁵ Hal ini diperkuat dengan timbulnya kesedihan Imran AS yang muncul disebabkan kesedihan yang terjadi pada sang istri, perasaan sedih ini merupakan salah satu dari bentuk dukungan relasi gender dalam keluarga. Sebagaimana yang diungkapkan oleh

²⁶²Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl...*, juz I, hal. 431. Sejalan dengan Utsaimin, bahwa Hanah AS bermohon agar Allah menerima nazar dari anak yang dikandungnya tersebut. Lihat: Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Surah 'Ali Imrân...*,juz I, hal. 212. Demikian pula dengan az-Zuhaili, bahwa Hannah AS bermohon agar nazarnya tersebut karena Allah Maha Mendengar do'a-do'a hamba-Nya dan Mengetahui segala maksudnya. Lihat juga: Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 213.

²⁶³Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâqiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz I, hal. 355.

²⁶⁴Imran bin Yasy'am (Mats'an) bin Misyah bin Hazqiya bin Ibrahim adalah ayah dari Maryam dan merupakan kakek dari Nabi Isa AS yang merupakan keturunan dari Nabi Sulaiman AS bin Daud AS dan juga keturunan dari Nabi Ibrahim AS. Lihat: Syihabuddin Mahmud bin Abdilllah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz II, hal. 133.

²⁶⁵Sri Lestari, *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga...*, hal. 3. Menurut Kendall dan Hammen, stres dapat terjadi ketika terdapat ketidakseimbangan yang menuntut perasaan individu dalam menghadapi berbagai tuntutan. Lihat: Triantoro Safaria dan Nofrans Eka Saputra, *Manajemen Emosi*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2009, hal. 28.

Rook, bahwa dukungan keluarga merupakan bagian dari fungsi pertalian yang meliputi dukungan emosional, pemberian informasi, ungkapan perasaan, nasihat maupun bantuan material.²⁶⁶ Menunjukkan bahwa dukungan emosional berupa rasa cemas yang terjadi pada diri Imran AS terhadap istrinya merupakan bagian dari dukungan tersebut.

Oleh karena itu, kesedihan Hannah AS berlanjut pasca melahirkan bayinya setelah mengetahui bahwa bayi yang dilahirkannya adalah seorang perempuan. Kegelisahan istri Imran AS tersebut terjadi karena sedang menghadapi situasi yang tampak bertolak belakang antara nazar dan fakta, bahwa nazarnya menunjukkan maksud untuk mengabdikan bayinya di baitul maqdis yang biasa dilakukan oleh masyarakat terhadap bayinya yang berjenis kelamin laki-laki, sementara fakta yang terjadi menunjukkan bahwa bayi yang dilahirkannya adalah perempuan. Perasaan stres itu muncul karena beban berat yang sedang dialaminya itu,²⁶⁷ sehingga ia mengadukannya kepada Allah, sebagaimana QS. Ali Imran/3: 35 berikut:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾

Maka tatkala istri Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan, dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu, dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan, sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau dari syaitan yang terkutuk. (QS. Ali Imran/3: 36).

Aduan Hannah AS terlihat pada “فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ”, yang menjelaskan bahwa istri Imran AS melaporkan keadaan bayinya meski Allah telah mengetahui segalanya. Di kalangan Bani Israil, terdapat suatu kebiasaan, yaitu jika seorang anak telah dinazarkan berkhidmat, maka ia harus berdomisili di baitul maqdis hingga baligh. Setelah masa akil baligh terlewati ia dapat memilih untuk menetap di sana atau keluar. Namun ketika Hannah AS mendapati anaknya terlahir perempuan, maka ia kembali mengadukannya kepada Allah bagaimana cara untuk melaksanakan nazarnya

²⁶⁶Bart Smet, *Psikologi Kesehatan*, Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 1994, hal. 134. Hampir sama dengan Sarafino yang membagi dimensi dukungan keluarga menjadi empat, yaitu dukungan penghargaan, dukungan emosional, dukungan instrumental, dan dukungan informatif. Lihat: Edward P. Sarafino, *Health Psychology: Biopsychosocial Interactions*, New York: John Wiley, 1994, hal. 98.

²⁶⁷Hal ini sejalan dengan pandangan Goldenson, bahwa stres adalah suatu kondisi atau situasi internal maupun eksternal lingkungan yang membebankan suatu tuntutan penyesuaian terhadap individu tersebut. Lihat: Zulfan Saam dan Sri Wahyuni, *Psikologi Keperawatan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012, hal. 125-126.

tersebut.²⁶⁸ Ia kemudian memberinya nama Maryam segera membawanya ke Baitul Maqdis seraya berdo'a agar ia dilindungi oleh Allah dari godaan dan gangguan setan.²⁶⁹ Menurut al-Qurthubi, bahwa istri 'Imran mengatakan yang demikian itu karena berkhidmat di Baitul Maqdis tidak akan diterima kecuali anak laki-laki. Oleh karena itu, ia mengatakan bahwa ia berkeinginan untuk mendidik putrinya hingga tumbuh remaja, sehingga ia membawanya ke Batul Maqdis untuk berkhidmat dan memenuhi nadzarnya.²⁷⁰ Menurut Hawwa, maksud frasa ini bahwa tatkala istri Imran telah melahirkan, ia pun berkata dengan perasaan sedih.²⁷¹

Namun Allah lebih mengetahui apa yang terbaik bagi hamba-Nya yang beriman seperti sosok Hannah AS, sebagaimana dilukiskan pada frasa “وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ”، menurut az-Zuhaili, seolah-olah Allah berfirman kepada istri 'Imran: Janganlah engkau mengira bahwa anak laki-laki yang engkau impikan itu akan sampai pada kedudukan yang engkau harapkan.²⁷² Hal ini menunjukkan bahwa jenis kelamin itu tidak dapat memberikan jaminan kemuliaan dan kelebihan pada diri seseorang. Berbeda dengan ar-Razi yang memandang bahwa kelebihan dan keutamaan itu dapat ditentukan oleh jenis kelamin berdasarkan kebiasaan di masyarakat, sebagaimana pendapatnya bahwa anak laki-laki lebih utama dari anak perempuan dengan beberapa alasan, yaitu: (1) syariat mereka melarang mempersembahkan anak perempuan untuk berkhidmat; (2) anak laki-laki dibolehkan melanjutkan khidmat setelah baligh, namun untuk perempuan bisa terhalang karena haidh dan lainnya; (3) anak laki-laki lebih layak untuk berkhidmat karena kekuatan dan ketegasannya, sedangkan perempuan fisiknya lemah sehingga tidak kuat untuk berkhidmat; (4) khidmat anak laki-laki dan pergaulannya dengan masyarakat tidak menimbulkan cela, berbeda dengan perempuan; (5) khidmat anak laki-laki tidak menimbulkan fitnah saat memberikan pelayanan kepada masyarakat, berbeda dengan perempuan.²⁷³ Sejalan dengan ath-Thabari, bahwa yang dimaksud dengan perbedaan

²⁶⁸Maryam dalam bahasa Ibrani berarti “pelayan Allah” atau “hamba Allah.” Lihat: Muhammad bin Yusuf ash-Shalihi asy-Syami, *Subul al-Hudâ wa ar-Rasyâd Fî Sirah Khair al-Ibâd*, Mesir: Majlis A'la li asy-Syu'un al-Islamiyah, Jilid III, hal. 94.

²⁶⁹Najwa Husein Abdul Aziz, *Qashash an-Nisâ fî al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Dar an-Nasyr, 2013, hal. 54.

²⁷⁰Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an...*, IV, hal. 71.

²⁷¹Perasaan sedih tersebut berkenaan dengan nazar yang pernah diucapkannya untuk berkhidmat di Baitul Maqdis. Lihat: Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr*, Kairo: Dar as-Salam, 1424 H., cet. VI, hal: 761.

²⁷²Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 213.

²⁷³Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz VIII, hal. 204-205.

tersebut adalah kekuatan fisik dan daya tahan tubuh perempuan dalam berkhidmat di Baitul Maqdis.²⁷⁴ Meskipun terjadi perbedaan pendapat, namun secara kontekstual penulis lebih cenderung kepada pendapat az-Zuhaili yang mengemukakan bahwa anak laki-laki yang diimpikan oleh Hannah AS tersebut belum tentu kedudukannya lebih baik dari pada anak perempuan.

Oleh karena itu, Hannah AS tetap bersemangat yang dapat dibuktikan dengan pemberian nama yang baik sebagai bentuk harapan dan do'a untuk anaknya pada frasa “وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ”, yang menegaskan bahwa bayinya diberikan nama yang baik dan dido'akan agar terlindung dari godaan-godaan setan. Menurut al-Qurthubi, istri Imran AS ingin melindungi putrinya dari berbagai godaan setan berdasarkan pengalamannya, bahwa segala kemaksiatan itu datangnya dari setan, sehingga ia menamakan putrinya dengan nama “Maryam” agar kelak dapat menjadi seorang ahli ibadah sebagaimana do'a yang dilantunkannya di atas.²⁷⁵

Oleh karena itu, Allah menerima nazar tersebut dengan penerimaan yang sangat baik meskipun yang dinazarkannya menyelisihi kebiasaan masyarakat, namun tidak ada permasalahan terkait hal itu karena laki-laki dan perempuan masing-masing memiliki kesempatan yang sama dalam melakukan pengabdian dan ibadah kepada Allah. Penerimaan nazar dari Hannah AS dengan penerimaan yang baik dinyatakan dalam QS. Ali Imran/3: 37 pada kalimat “فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ”, yang menjelaskan tentang penerimaan dari nazar keluarga Imran AS, bahwa Allah menerima Maryam sebagai nazar dengan penerimaan yang baik dan juga mendidiknya dengan pendidikan yang baik pula. Penerimaan yang baik itu terbukti dengan adanya sambutan hangat dari Nabi Zakaria AS sebagai utusan Allah yang kemudian menyiapkan tempat khusus untuk Maryam yang kemudian dikenal dengan istilah mihrab. Terlebih sambutan dan pelayanan yang diberikan oleh Nabi Zakaria AS adalah bentuk dukungan yang semakin memperkuat keluarga Imran tersebut setelah Imran AS wafat. Dukungan ini dapat dibuktikan dengan berbagai usaha Nabi zakaria AS dalam memberikan pelayanan kepada Maryam dengan pelayanan yang terbaik.

Menurut penulis, dukungan yang diterima oleh Hannah AS merupakan sebuah dukungan yang luar biasa, mulai dari dukungan yang diterimanya dari suaminya secara total hingga dukungan masyarakat terutama dukungan Nabi Zakaria AS yang sangat spesial dalam mengasuh dan mendidik Maryam sehingga menjadikan semua duka dan kesedihan yang

²⁷⁴Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jāmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'ân...*, juz V, hal. 351.

²⁷⁵Menurut al-Qurthubi, makna Maryam adalah pengabdian Tuhan. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ân...*, juz IV, hal. 68.

pernah dirasakannya benar-benar terbayarkan, sehingga kesyukurannya kepada Tuhannya semakin bertambah dan keyakinannya semakin kuat. Oleh karena itu, dukungan demi dukungan itu telah membuatnya tenang dan memberinya rasa aman dan nyaman karena ia tidak merasa sendiri dalam menghadapi berbagai situasi yang terjadi dalam keluarganya.

Dengan demikian, metode dukungan (*da'm*) terkait relasi gender dalam keluarga merupakan cara dalam mewujudkan perasaan aman dan nyaman serta mengurangi kecemasan dan kesedihan sehingga dapat meningkatkan semangat dan memperkuat relasi gender dalam keluarga.

D. Metode Pendidikan pada Aspek Seksual

1. Menjaga Pandangan (*Ghadhdhul Bashar*)

Dalam al-Qur'an, menjaga pandangan (*lower the gaze*) diungkapkan dengan kata *ghadhdhul bashar*. Term *ghadhdhul bashar* dan variannya disebut sebanyak 4 kali, yaitu dalam QS. an-Nur/24: 30 dan 31, QS. Luqman/31: 19, QS. al-Hujurat/49: 3.²⁷⁶ Allah memerintahkan agar setiap orang untuk menundukkan atau menjaga pandangan mata (*ghadhdhul bashar*), sebab pandangan mata merupakan jendela hati, sehingga dapat menjadi sumber penyebab rusaknya hati seseorang. Sebagaimana diisyaratkan dalam QS. an-Nur/24: 30 berikut:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ

بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾

Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat. (QS. an-Nur/24: 30).

Menjaga pandangan (*lower the gaze*) terkait relasi gender ditekankan pada kalimat “قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ”, sebagai perintah kepada orang-orang beriman untuk menahan pandangannya, yaitu untuk menutup keinginan berzina.²⁷⁷ Demikian pula dengan Az-Zamakhshari yang mengemukakan, bahwa Allah menyebutkan hukum pandangan mata agar hamba-hamba-Nya dapat terhindar dari hal-hal yang dapat menyebabkan perzinaan, yaitu dengan menundukkan pandangannya agar tidak melihat hal-hal yang dilarang,

²⁷⁶Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 163.

²⁷⁷Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 214.

kecuali pandangan pertamanya yang ia lakukan tanpa sengaja.²⁷⁸ Selain itu, frasa ini juga memberikan arahan kepada kaum mukminin yang masih memiliki keimanan agar tidak ternoda keimanannya tersebut, maka ia wajib menahan pandangan dari melihat aurat perempuan yang bukan mahramnya sehingga terjerumus kedalam perkara-perkara yang diharamkan.²⁷⁹ Sebab anggota badan yang digunakan untuk mendurhakai Allah, maka itu merupakan puncak kekufuran. Adapun kelalaian dan kecerobohan terhadap aturan-Nya merupakan puncak pengkhianatan.²⁸⁰ Sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Jabir bahwa ada seorang laki-laki berjalan-jalan di Madinah, ia melihat ada seorang perempuan dan perempuan itu juga melihatnya, maka setan menggoda keduanya sehingga mereka saling mengagumi. Kemudian laki-laki tersebut berjalan ke arah tembok sementara ia tidak melihatnya sehingga wajahnya terbentur tembok tersebut hingga hidungnya berdarah. Maka ia bertekad untuk tidak mengusap darahnya hingga bertemu Rasulullah SAW dan menceritakan kejadiannya. Maka ketika bertemu Rasulullah SAW, beliau SAW berkata kepadanya: Ini akibat dosamu.²⁸¹

Oleh karena itu, pandangan yang pertama adalah untuknya karena tidak disengaja, sedangkan pandangan yang kedua bukan untuknya karena disengaja.²⁸² Untuk itu jika secara sengaja ada seseorang yang melihat perkara yang diharamkan untuk dilihatnya, maka ia harus segera berpaling darinya.²⁸³ Terlebih jika memandangi kecantikan seorang perempuan yang dapat menimbulkan rasa suka di dalam hatinya yang dapat menyebabkan kehancuran.²⁸⁴ Menurut Ibnu Katsir yang diriwayatkan dari Ali, bahwa pandangan pertama adalah haknya karena tidak disengaja, sedangkan pandangan kedua tidak boleh karena disengaja. Oleh karena itu, menjaga pandangan akan menjadikan hati seseorang lebih suci dan lebih bersih, karena

²⁷⁸Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz III, hal. 229.

²⁷⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566.

²⁸⁰A. Mudjab Mahali, *Al-Ghazali tentang Ethika Kehidupan*, Yogyakarta: BPFE Yogyakarta, 1984, cet. I, hal. 147-148.

²⁸¹Abu al-Fida Isma‘il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm...*, juz III, hal. 295. Sejalan dengan al-‘Utsaimin, bahwa pandangan merupakan adab dan perilaku akhlak yang ditampakkan oleh individu, keluarga maupun masyarakat. Lihat: Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-‘Utsaimin, *Tafsîr al-‘Utsaimîn: Sûrah an-Nûr*, KSA: Muassasah al-‘Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H., cet. I, hal. 164.

²⁸²Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Syarikah Maktabah, 1365 H/1946 M., cet. I, juz VIII, hal. 97.

²⁸³Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz...*, juz IV, hal. 177.

²⁸⁴Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghwi, *Ma’âlim at-Tanzîl...*, juz III, hal. 401.

Allah akan memberinya cahaya disebabkan ia menjaga pandangannya tersebut.²⁸⁵ Inilah yang menjadi faktor adanya perintah menahan pandangan, karena pandangan dapat mendorong seseorang untuk berbuat zina, demikian juga dengan perintah kepada orang-orang yang belum mampu menikah untuk dapat menjaga pandangannya sebab menjaga pandangan lebih cenderung dapat menutup peluang terjadinya fitnah.

Perintah Allah kepada hamba-hamba-Nya yang beriman untuk menundukkan pandangan mereka dari hal-hal yang diharamkan. Sebab pandangan merupakan pendorong untuk berbuat zina, sehingga diperintahkan untuk menjaga diri dari hal-hal yang dapat mengarah kepada perzinaan.²⁸⁶ Oleh karena itu, mereka tidak boleh memandangi kecuali kepada apa yang dibolehkan.²⁸⁷ Bahkan menurut Shihab, etika yang harus diperhatikan jika seseorang berada di dalam rumahnya, maka ia tidak boleh mengarahkan seluruh pandangannya kecuali pandangan yang sulit dihindari.²⁸⁸ Kata “menundukkan” yang dimaksud adalah mengalihkan arah pandangan dari sesuatu yang terlarang atau tidak baik.²⁸⁹ Karena menahan pandangan dari sesuatu yang diharamkan atau dikhawatirkan dapat menimbulkan fitnah adalah wajib.²⁹⁰ Oleh sebab itu, memandang aurat laki-laki dan aurat perempuan yang bukan mahram adalah haram. Demikian juga jika memandang selain aurat dengan dorongan syahwat maka hukumnya juga haram, akan tetapi jika tanpa dorongan syahwat, maka tidak haram. Meskipun demikian namun jika seseorang dapat menahan pandangannya tentu lebih baik bagi mereka.²⁹¹

Menjaga pandangan sangat berkaitan erat dengan menjaga kemaluan, karena dorongan syahwat dari kemaluan dapat disebabkan oleh pandangan, sebagaimana frasa “وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ”, yang menegaskan bahwa frasa ini dapat diartikan sebagai menjaga farji dari sesuatu yang tidak dihalalkan baginya.²⁹² Hal ini dapat difahami bahwa menjaga farji tersebut tidak hanya sebatas dalam hal jimak yang diharamkan. Berbeda dengan as-Sa’di yang memaknai frasa ini terbatas dalam hal memelihara kemaluan dari perbuatan jimak yang

²⁸⁵ Abu al-Fida Isma‘il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm...*, juz III, hal. 296.

²⁸⁶ Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî...*, juz VIII, hal. 99.

²⁸⁷ Abu al-Fida Isma‘il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm...*, juz III, hal. 297.

²⁸⁸ M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an...*, vol. IX, hal. 323.

²⁸⁹ M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an...*, vol. IX, hal. 324

²⁹⁰ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, juz XII, Hal. 223.

²⁹¹ Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî...*, juz XVIII, hal. 98.

²⁹² Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 215.

diharamkan.²⁹³ Dari perbedaan ini, penulis lebih cenderung terhadap pendapat az-Zuhaili, bahwa frasa ini tidak hanya memerintahkan seseorang untuk menjaga farjinya dari orang lain yang sudah jelas haram. Namun juga memerintahkan seseorang untuk menjaga farjinya dari hal-hal yang dilarang terhadap pasangannya yang sah (suami istri), seperti larangan bercampur di lubang dubur atau bercampur disaat hadih maupun nifas.

Oleh karena itu, pada kalimat berikutnya yaitu: “ذَلِكَ أَرْكَى لَهُمْ”, memberikan jawaban terkait orang-orang yang berhasil menjaga farjinya maka akan mendapatkan berbagai kebaikan, sebab seseorang yang mampu menahan dan menjaga farjinya akan lebih baik dari pada ia terlibat dalam hal-hal yang diharamkan. Oleh karena itu, menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan itu lebih bersih dari kotornya perbuatan dan lebih suci dari kotornya keburukan.²⁹⁴ Karena menjaga pandangan dan kemaluan lebih memberikan jaminan kesucian dan lebih meningkatkan amal perbuatan dan bahkan dapat tersucikan dari kejelakan dan kemaksiatan yang cenderung disukai oleh nafsu. Sehingga Allah akan menggantinya dengan sesuatu yang lebih baik dan menyinari hatinya dengan kebaikan.

Adapun frasa sebagai penutup ayat adalah “إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ”, memberikan informasi bahwa Allah Maha Mengetahui setiap perbuatan manusia untuk memberikan balasan kepada mereka sesuai dengan perbuatannya tersebut, sebagai peringatan bagi orang-orang yang melakukan pelanggaran, sekaligus sebagai ancaman bahwa Allah Maha teliti terhadap apa yang dilanggar oleh manusia, sebagaimana pelanggaran yang terjadi disaat ayat ini turun yang disebabkan seorang laki-laki yang sedang berjalan di kota Madinah, karena ia bertukar pandangan dengan seorang perempuan dalam perjalanannya tersebut, sehingga ia tertabrak tembok dan rusak hidungnya.²⁹⁵ Oleh karena itu, frasa ini juga merupakan bentuk ancaman bagi orang-orang yang tidak mau menundukkan pandangannya dan tidak mau menjaga kemaluannya.²⁹⁶ Selain itu, frasa ini juga sebagai peringatan akan ilmu Allah yang mampu meliputi dan mengetahui amal perbuatan manusia sehingga terjaga dari hal-hal yang diharamkan.

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa seorang perempuan tidak layak menampakkan perhiasannya kepada laki-laki lain melainkan apa yang tidak dapat disembunyikan. Menurut Abu Ishaq As-Subai'i, dari Abul Ahwas,

²⁹³Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566.

²⁹⁴Syihabuddin Mahmud bin Abdillâh al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz IX, hal. 335.

²⁹⁵Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 215.

²⁹⁶Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain an-Nisaburi, *Îjâz al-Bayân 'an Ma'ânî al-Qur'ân*, Beirut, Dar al-Gharb al-Islamiy, 1415 H., cet. I, juz II. Hal. 600.

dari Abdullah, bahwa yang dimaksud dengan kata *zīnah* (perhiasan) adalah anting, kalung, gelang tangan, dan gelang kaki. Adapun menurut Al-A'masy yang menukil dari riwayat Ibnu Abbas, bahwa kata *zīnah* (perhiasan) diartikan sebagai wajah, kedua telapak tangan, dan cincin. Menurut Ibnu Mas'ud, yang dimaksud dengan *zīnah* (perhiasan) ada dua macam, yaitu perhiasan yang tidak boleh terlihat oleh laki-laki lain kecuali hanya kepada suami, seperti cincin dan gelang. Dan perhiasan yang boleh terlihat oleh laki-laki lain, yaitu bagian luar dari pakaiannya. Dalam riwayat yang lain Ibnu Mas'ud mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan *zīnah* (perhiasan) adalah seluruh tubuhnya, kecuali bagian bawah pakaian yang tidak dapat disembunyikan, sehingga jika terlihat maka tidaklah berdosa baginya. Pendapat yang sama dikemukakan oleh al-Hasan, Ibnu Sirin, Abu al-Jauza, Ibrahim an-Nakha'i dan lainnya. Sebagaimana yang telah diriwayatkan dari Ibnu Umar, Ata, Ikrimah, Sa'id ibnu Jubair, Abusy Sya'sa, Ad-Dahhak, dan Ibrahim An-Nakha'i, dan lainnya.²⁹⁷ Banyak orang yang tidak mengendalikan pandangannya, sehingga ia binasa dengan pandangan-pandangannya tersebut.²⁹⁸ Menjaga dan memelihara pandangan agar tidak digunakan melihat orang yang bukan mahram, dan tidak digunakan untuk melihat kepada orang lain yang dapat menimbulkan ketakutan pada diri mereka.²⁹⁹ Semua bahaya berawal dari pandangan mata yang sering kali diremehkan dan dianggap enteng.³⁰⁰ Demikian pula dengan QS. an-Nur/24: 31, sebagai berikut:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَحَفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ^ط وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ^ط وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا تُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

²⁹⁷ Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim...*, juz III, hal. 297.

²⁹⁸ Ibnu Qoyim al-Jauziyyah, *Jangan Dekati Zina*, Jakarta: Darul Haq, 2007, hal. 14-

15.

²⁹⁹ A. Mudjab Mahali, *al-Ghazali tentang Ethika Kehidupan*, Yogyakarta: BPFE Yogyakarta, 1984, cet. I, hal. 152.

³⁰⁰ Ibrahim Muhammad al-Jamal, *Penyakit-penyakit Hati*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995, cet. I, hal. 221.

Katakanlah kepada wanita yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya, dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara lelaki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (QS. an-Nur/24: 31).

Setelah peringatan ditujukan kepada laki-laki, maka ayat di atas merupakan peringatan yang ditujukan kepada perempuan yang ditekankan pada frasa “وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ”, sebagai perintah kepada wanita-wanita beriman untuk menundukkan pandangan dan memelihara kemaluan mereka dari memandang aurat-aurat dan juga melihat laki-laki dengan penuh syahwat.³⁰¹ Senada dengan pandangan asy-Syaukani, bahwa frasa ini bukan merupakan penyempitan wilayah hidup bagi seorang perempuan yang dijaga ketat dalam syariah.³⁰² Namun juga sebagai dalil bahwa perempuan diharamkan melihat hal-hal yang dilarang sebagaimana laki-laki.³⁰³ Oleh karena itu, perintah untuk menahan pandangan dan menjaga farji adalah untuk menyelamatkan seseorang dari hal-hal yang diharamkan.³⁰⁴ Menurut Ibnu Katsir, sebagian ulama menyatakan haram bagi perempuan memandang laki-laki selain mahramnya baik dengan syahwat maupun tidak, hal ini diperkuat dengan pendapat Jumhur ulama menjadikan QS. an-Nur/24: 31 sebagai dalil tentang haramnya perempuan memandang laki-laki yang bukan mahramnya secara mutlak baik dengan syahwat maupun tidak, sebab pandangan merupakan pendorong untuk berbuat zina.³⁰⁵ Namun sebagian lainnya mengatakan bahwa yang diharamkan bagi perempuan adalah ketika ia memandang laki-laki lain dengan syahwat, akan tetapi jika tidak disertai

³⁰¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566.

³⁰²Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillâh asy-Syaukani, *Fatḥh al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz IV, hal. 30-31.

³⁰³Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥîth...*, juz VIII, hal. 36.

³⁰⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 216.

³⁰⁵Abu al-Fida Isma'îl Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 291.

syahwat maka hal itu diperbolehkan.³⁰⁶ Menurut An-Nawawi yang dinukil dari hasil kesepakatan para ulama, bahwa memandang kepada selain mahram dengan syahwat adalah haram.³⁰⁷ Sama dengan al-Maraghi, bahwa pandangan merupakan pendorong bagi seseorang untuk berbuat zina,³⁰⁸

Oleh karena itu, perintah sesudah menjaga pandangan adalah menjaga kemaluan, sebagaimana frasa “وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا”, memberikan peringatan kepada perempuan sebagaimana peringatan yang ditujukan kepada laki-laki meski terdapat beberapa tambahan terkait dengan batas aurat yang berbeda antara perempuan dan laki-laki. Hawwa mengatakan, bahwa semua ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan perintah memelihara kemaluannya merupakan perintah untuk memelihara dirinya dari perbuatan zina, kecuali ayat yang terdapat pada frasa ini yang dapat dimaknai sebagai perintah untuk menjaga auratnya agar tidak terlihat oleh orang lain.³⁰⁹ Sejalan ar-Razi yang mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan frasa ini adalah memelihara kemaluannya dari berbuat keji.³¹⁰ Demikian juga dengan ash-Shabuni bahwa yang dimaksud dengan frasa ini adalah memelihara kemaluannya dari perbuatan yang tidak dihalalkan baginya.³¹¹

Menurut pandangan as-Suyuthi, bahwa menjaga farji adalah sebagai upaya menjaga kemuliaan dan harga diri perempuan untuk mencapai kebahagiaan yang hakiki, karena cara ini dapat melahirkan hubungan kasih sayang yang sangat erat dalam hubungan suami istri dan hubungan kekerabatan.³¹² Oleh karena itu, perempuan juga wajib menjaga kemaluannya sebagaimana diberlakukan untuk laki-laki, perempuan juga dilarang menampakkan perhiasannya kecuali yang biasa tampak seperti pakaian, wajah dan telapak tangan mereka. Dalam hal ini Abdullah bin Umar berbeda dengan Qatadah, menurut Abdullah bin Umar yang dimaksud dengan perhiasan adalah wajah dan kedua telapak tangan, sedangkan menurut Qatadah, perhiasan adalah perhiasan yang biasa tampak, seperti gelang, cincin, celak dan sebagainya. Sebagaimana pandangan as-Sa'di, bahwa frasa ini memberikan larangan kepada para perempuan menampakkan perhiasan mereka termasuk pakaian yang indah dan perhiasan-perhiasan tubuh mereka,

³⁰⁶Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 298.

³⁰⁷Muhammad bin Umar Nawawi al-Jawiy al-Bantaniy, *Mirâh Labîd li Kasyfî Ma'âni al-Qur'ân al-Majîd*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417, cet. I, hal. 262.

³⁰⁸Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi...*, juz XVIII, hal. 99.

³⁰⁹Abu al-Laits Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim as-Samarqandi, *Tafsîr as-Samarqandîy: Bahr al-'Ulûm...*, juz II, hal. 509.

³¹⁰Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz XXIII, hal. 361.

³¹¹Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz VII, hal. 3731.

³¹²Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VI, hal. 178.

kecuali baju luar yang mereka kenakan.³¹³ Menurut Ibnu Abbas RA, pengecualian pada ayat diatas dapat dimaknai sebagai wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat ini lebih dikenal di kalangan jumur ulama yang diperkuat dengan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Aisyah RA, bahwa Asma binti Abu Bakar masuk ke dalam rumah Nabi SAW dengan memakai pakaian yang tipis, sehingga Nabi SAW memalingkan muka darinya seraya bersabda: Wahai Asma, sesungguhnya seorang perempuan jika telah berusia baligh, maka tidak boleh ada yang terlihat dari tubuhnya kecuali hanya ini, sambil mengisyaratkan ke arah wajah dan kedua telapak tangannya.³¹⁴

Adapun kalimat “وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ”, memberikan penegasan bahwa menutup dada dengan kerudungnya adalah perintah tegas terhadap kaum perempuan. Sebagaimana pandangan al-Baidhawi, bahwa perempuan diperintahkan untuk menutupkan kain kerudung ke dadanya.³¹⁵ Hal ini sama dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa frasa ini dapat dimaknai sebagai tidak menampakkan perhiasan-perhiasan yang tersembunyi, seperti rambut dan yang ada diatas dada.³¹⁶ Menurut Sa'id ibnu Jubair, bahwa maksud frasa ini adalah menutupi bagian leher dan dadanya, sehingga tidak ada sedikitpun dari bagian tersebut yang tampak.³¹⁷ Selain itu, seorang perempuan juga dilarang melakukan hal-hal yang dapat menarik perhatian laki-laki lain.³¹⁸ Seperti menampakkan perhiasan atau menampakkan aurat.

Larangan agar para perempuan tidak menampakkan aurat terdapat pada frasa “وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ”,

³¹³Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566.

³¹⁴Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats al-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th., juz IV, hal. 106, no. Hadits: 4106. Berbeda dengan Abu Hayyan yang meriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Qatadah, bahwa seorang perempuan boleh menampakkan kedua matanya, namun harus menutupi dada dan sebagian besar mukanya. Lihat: Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Baḥr al-Muḥîṭ...*, juz VII, hal. 240. Hal ini berbeda dengan pandangan ash-Shabuni yang dikutip dari Ibnu Jarir, bahwa seorang perempuan selain diharuskan menutup rambut dan kepalanya, maka ia juga diharuskan untuk tidak menampakkan wajahnya kecuali mata sebelah kiri saja. Lihat: Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz VII, hal. 3731.

³¹⁵Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl...*, juz IV, hal. 104.

³¹⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 218.

³¹⁷Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azḥîm...*, juz III, hal. 299.

³¹⁸M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. IX, hal. 326. Menurut Shihab, surat ini dinamakan surat an-Nur karena cahayanya dapat menerangi segala aspek kehidupan makhluk hidup yang semuanya bersumber dari Allah untuk menerangi seluruh alam. Lihat: M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. IX, hal. 323.

yang merupakan larangan tegas kepada kaum perempuan terkait kebiasaan sebagian mereka, sehingga Allah mengulangi larangan menampakkan perhiasan agar dapat memberikan pengecualian pada orang-orang tertentu, seperti suami maupun ayah mereka, atau ayah suami mereka keatas baik dari jalur ayah maupun ibu, atau anak-anak mereka baik anak laki-laki mereka maupun anak-anak laki-laki dari suami mereka kebawah.³¹⁹ Adapun perhiasan yang biasa terlihat dan tidak dapat disembunyikan adalah seperti cincin dan celak mata, karena jenis perhiasan tersebut berada pada bagian tangan dan mata yang boleh terlihat. Sebaliknya perhiasan yang harus disembunyikan adalah seperti gelang, kalung, dan anting-anting, karena semua perhiasan tersebut ada pada bagian betis, leher, dan telinga yang tidak boleh terlihat kecuali mahramnya maupun orang-orang yang diperbolehkan menurut ayat tersebut.³²⁰

Menurut Ibnu Katsir, terdapat kelompok yang berpendapat bahwa seorang laki-laki boleh melihat anggota tubuh perempuan yang menjadi mahramnya pada bagian yang biasa tampak darinya, seperti anggota tubuh yang dibasuh ketika wudhu. Adapun menurut Imam Ahmad bahwa aurat perempuan di hadapan laki-laki yang menjadi mahramnya adalah seluruh tubuhnya kecuali kepala, muka, dua tangan, dua kaki dan betis. Sedangkan menurut Maliki, bahwa aurat perempuan di hadapan laki-laki yang menjadi mahramnya adalah seluruh tubuhnya kecuali muka dan bagian-bagian ujung dari anggota tubuh lainnya, seperti kepala, dua tangan dan dua kaki.³²¹

Pengecualian tersebut diberlakukan karena sebagai mahram, sebagaimana frasa “أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ”, yang menegaskan terkait tambahan mahram atau pengecualian. Menurut al-Qurthubi, tambahan mahram yang dimaksud adalah saudara-saudara mereka, atau anak-anak dari saudara laki-laki dan perempuan mereka, dan sebaliknya berlaku pula paman

³¹⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566. Menurut Quthb, seorang perempuan boleh menampakkan perhiasannya hanya kepada suaminya dan para mahram serta orang-orang yang disebutkan dalam lanjutan ayat tersebut, karena mereka tidak akan bangkit syahwatnya dengan penglihatan itu. Lihat: Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Beirut; Dar asy-Syuruq, 2009, jilid IV, hal. 234.

³²⁰Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî...*, juz XVIII, hal. 100. Adapun larangan bagi perempuan-perempuan menampakkan bagian-bagian tubuh yang menjadi tempat perhiasan tersebut adalah seperti leher yang biasa dijadikan tempat pemakaian kalung atau telinga yang biasa dijadikan sebagai tempat pemakaian anting-anting, kecuali perhiasan yang biasa terlihat karena terletak bagian yang dbolehkan terlihat seperti di muka dan telapak tangan. Lihat: Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl...*, juz III, hal. 403.

³²¹Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 299.

dari jalur ayah maupun ibu.³²² Hal ini juga berlaku bagi yang memiliki hubungan sepersusuan yang memiliki status hukum yang sama dengan yang memiliki hubungan nasab. Sehingga pada tambahan mahram tersebut terdapat anak-anak dari saudara laki-laki maupun saudara perempuan, paman dan bibi yang masih menjadi mahram.³²³ Dengan demikian frasa ini menambahkan mahram terkait saudara laki-laki mereka, atau anak-anak dari saudara baik sekandung maupun seayah atau seibu, atau anak-anak dari saudara-saudara perempuan.

Selain itu, pengecualian juga terdapat pada “أَوْ نِسَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ”, sebagai bentuk penegasan terkait perempuan-perempuan lain dan para budak. Menurut as-Sa’di, yang dimaksud dengan wanita-wanita mereka, yaitu wanita muslimah lainnya yang diperbolehkan secara mutlak, namun tidak untuk wanita-wanita non muslim, atau budak-budak yang mereka miliki.³²⁴ Menurut al-Alusi, yang dimaksud pada frasa ini adalah wanita-wanita muslimah yang dikhususkan karena memiliki hubungan persahabatan maupun hubungan sosial.³²⁵ Hal ini berbeda dengan madzhab Hambali yang mengemukakan, bahwa perempuan kafir dibolehkan melihat sebagaimana perempuan muslimah. Selain itu, berlaku juga bagi budak-budak yang mereka miliki baik budak laki-laki maupun budak perempuan. Hal ini diperkuat oleh az-Zuhaili, bahwa yang dimaksud pada frasa ini adalah pengasuh yang sudah menjadi bagian dari keluarga, atau wanita muslimah yang menemani dan melayani mereka.³²⁶ Demikian juga dengan frasa أَوْ نِسَائِهِمْ (atau wanita-wanita Islam). Yang dimaksud adalah seorang perempuan diperbolehkan menampakkan perhiasannya kepada perempuan muslimah saja bukan perempuan kafir. Yang demikian itu agar mereka tidak menceritakan keadaan perempuan-perempuan muslimah kepada kaum laki-laki mereka. Adapun terhadap perempuan muslimah diperbolehkan karena mengetahui bahwa perbuatan menceritakan perihal perempuan lain kepada laki-laki mereka adalah haram sehingga ia dapat menahan diri dari melakukan hal itu. begitu pula perempuan muslimah tidak boleh menampakkan perhiasannya (bagian leher, anting-anting, bagian yang ditutupi oleh kain kerudung) kepada perempuan-perempuan Yahudi dan Nasrani. Menurut Ibnu Jarir, yang

³²²Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, Juz XII, hal. 232.

³²³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 218.

³²⁴Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 567.

³²⁵Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma’ânî fi Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa Sab’u al-Matsânî...*, juz IX, hal. 335-336.

³²⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 219.

dimaksud adalah budak perempuan yang musyrik. Dalam hal ini perempuan muslimah diperbolehkan memperlihatkan perhiasannya kepada budak-budak perempuannya meskipun mereka musyrik. Menurut jumhur ulama, bahkan perempuan muslimah diperbolehkan jika terlihat perhiasannya kepada budak-budaknya yang laki-laki maupun perempuan.³²⁷

Demikian juga dengan tambahan pengecualian yang terdapat pada kalimat “أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أَوْلِيِ الْإِزْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ”, menjelaskan terkait kaum laki-laki yang tidak memiliki keinginan. Menurut az-Zuhaili, yang dimaksud dengan pelayan perempuan atau laki-laki yang tidak punya kehendak adalah seperti orang yang sudah tua, orang yang dikebiri, orang yang bersifat kewanitaan, atau orang yang kurang akal.³²⁸ Senada dengan as-Sa'di, bahwa frasa ini dapat dimaknai sebagai pelayan laki-laki yang tidak memiliki keinginan, seperti orang yang kurang akal atau yang tidak memiliki hasrat terhadap perempuan.³²⁹ Tidak berbeda dengan Ibnu Katsir, bahwa yang dimaksud dengan pelayan-pelayan laki-laki yang tidak memiliki keinginan terhadap perempuan adalah seperti orang yang dikebiri atau orang yang kurang akal, maksudnya adalah para pelayan yang tidak sepadan, yakni akal mereka kurang atau lemah dan tidak ada keinginan terhadap perempuan. Menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud adalah laki-laki dungu yang tidak memiliki nafsu syahwat. Sedangkan menurut Ikrimah, yang dimaksud adalah laki-laki banci yang kemaluannya tidak bisa berereksi. Namun hal ini berbeda dengan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Ummu Salamah RA, bahwa terdapat seorang laki-laki banci dan juga Abdullah ibnu Abu Umayyah (saudara Ummu Salamah). Laki-laki banci tersebut berkata: Hai Abdullah, jika Allah memberikan kemenangan atas kota Thaif kepadamu besok, maka boyonglah perempuan Gailan, karena jika dia datang menghadap maka dia melangkah dengan langkah gemulai, dan jika pergi maka dia melangkah dengan gemulai disertai goyangan pantatnya.³³⁰ Yang demikian itu dapat difahami bahwa laki-laki banci meskipun kemaluannya tidak mampu berereksi, namun jika dia memiliki kebiasaan menggambarkan dan menceritakan perihal seorang perempuan kepada laki-laki lain, maka dia termasuk orang yang dikecualikan dalam ayat diatas. Sebagaimana perempuan musyrik yang juga dikecualikan dalam ayat diatas dengan alasan tersebut.

Adapun frasa “أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ”, dapat dimaknai sebagai anak-anak yang belum mengerti terkait aurat perempuan atau yang

³²⁷ Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 299.

³²⁸ Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 220.

³²⁹ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566.

³³⁰ Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 300.

belum mempedulikan aurat-aurat perempuan, atau anak-anak kecil yang belum bisa membedakan aurat dan belum memiliki keinginan untuk berjima'.³³¹ Seperti anak-anak yang belum memasuki masa tamyiz atau kurang dari tujuh tahun. Yakni anak-anak kecil mereka yang belum mengerti keadaan atau aurat perempuan, seperti gerak-gerik, sikap, dan lenggak-lenggoknya dalam berjalan. Jika anak laki-laki belum memahami hal itu, maka ia boleh masuk menemui perempuan, namun jika anak laki-laki telah mengenal hal itu maka tidak diizinkan lagi baginya masuk menemui perempuan.³³²

Selain itu, terdapat larangan seputar kebiasaan sebagian kaum perempuan dalam kalimat “وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ”, sebagai penegasan untuk tidak menghentakkan kaki ke tanah agar perhiasan yang terdapat pada kaki mereka terdengar sehingga dapat menyebabkan fitnah.³³³ Oleh karena itu, frasa ini dapat dimaknai sebagai larangan bagi kaum perempuan menghentakkan kakinya agar terdengar suara gelang kakinya ketika berjalan. Terlebih jika mereka dengan sengaja memperdengarkan suara gelang kaki mereka untuk menarik perhatian.³³⁴ Aksi menghentakkan kaki untuk diketahui perhiasannya yang tersembunyi tersebut merupakan kebiasaan perempuan-perempuan di masa jahiliyah. Bahwa di masa Jahiliyah jika ada seorang perempuan berjalan, sedangkan ia memakai gelang kaki namun tidak ada laki-laki yang melihatnya, maka ia menghentak-hentakkan kakinya ke tanah sehingga kaum laki-laki mendengar suara gelang kakinya.³³⁵ Hal ini sama dengan perempuan yang memakai perhiasan lainnya namun tidak tampak dan ingin menampakkannya, maka termasuk ke dalam golongan yang dilarang juga.

Oleh karena itu, Allah melarang kaum perempuan yang beriman melakukan hal itu, sehingga mereka diperintahkan untuk bertaubat, sebagaimana dalam kalimat “وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ”, yang merupakan perintah untuk bertaubat bagi orang-orang yang pernah melakukan pelanggaran-pelanggaran tersebut di atas agar mereka mendapat keberuntungan. Sebagaimana pandangan as-Sa'di, bahwa frasa ini merupakan perintah bertaubat dari dosa memandang hal-hal yang diharamkan, dan janji kemenangan bagi orang-orang yang senantiasa

³³¹Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl...*, juz III, hal. 403.

³³²Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 300.

³³³Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566.

³³⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 220.

³³⁵Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah an-Nûr*, KSA: Muassasah al-'Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H., cet. I, hal. 192.

bertaubat.³³⁶ Tidak berbeda dengan az-Zuhaili, bahwa frasa ini dapat dimaknai sebagai perintah bertaubat dari pandangan yang terlarang yang sudah terjadi pada diri orang-orang yang mengaku beriman, agar mendapat kebahagiaan di dunia dan akhirat. Yang dimaksud adalah mengerjakan segala sesuatu yang telah diperintahkan, yaitu dengan menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji dan akhlak-akhlak yang mulia.³³⁷ Demikian juga dengan sesuatu yang dilarang, maka diperintahkan untuk meniggalkan tradisi di masa jahiliyah, yaitu meninggalkan sifat dan akhlak yang buruk. Menurut al-Jauziyah, pandangan merupakan asal terjadinya berbagai musibah yang menimpa manusia, karena pandangan dapat melahirkan lintasan dalam benak yang kemudian akan mempengaruhi pikiran sehingga dapat melahirkan syahwat yang akan semakin menguat, sehingga melahirkan sebuah niat dan dapat menjadi kenyataan. Oleh karena itu, bersabar dalam menahan pandangan akan lebih ringan dampaknya dibandingkan menanggung dosa akibat perilaku yang ditimbulkannya.³³⁸ Menurutnya, jika seseorang memandang hal-hal yang menyenangkan matanya namun membahayakan jiwanya, maka janganlah ia menyambutnya karena akan membawa malapetaka. Sebagaimana kobaran api yang berasal dari percikan api yang sangat kecil.³³⁹ Frasa ini juga merupakan perintah kepada orang-orang beriman secara keseluruhan untuk bertaubat sebagai kewajiban dalam menjalankan agamanya.³⁴⁰ Hal ini sebagai bentuk ketaatan terhadap perintah bertaubat pada frasa ini, yaitu agar mendapatkan keberuntungan dan keselamatan di dunia dan akhirat kelak.³⁴¹

Dari ayat di atas dapat difahami bahwa Allah melarang bagi perempuan memandang kepada selain suaminya. Oleh karena itu, jumhur ulama berpendapat, bahwa perempuan tidak boleh memandang laki-laki yang bukan mahramnya, baik pandangan menimbulkan birahi maupun tidak. Jumhur merujuk kepada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Nabhan Maula Ummu Salamah, Ummu Salamah RA pernah bercerita kepadanya, bahwa suatu hari ia dan Maimunah berada di hadapan Rasulullah SAW, tiba-tiba Ibnu Ummi Maktum datang untuk menemui Rasulullah SAW. Hal ini terjadi sesudah turun ayat tentang hijab. Maka Rasulullah SAW

³³⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 566.

³³⁷Wahbah Musthafa az-Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 222.

³³⁸Ibnu Qoyim al-Jauziyyah, *Jangan Dekati Zina*, Jakarta: Darul Haq, 2007, hal. 12.

³³⁹Ibnu Qoyim al-Jauziyyah, *Jangan Dekati Zina...*, hal. 13

³⁴⁰Tidak terdapat perbedaan pendapat terkait kewajiban taubat ini. Lihat: Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy...*, juz XVIII, hal. 101.

³⁴¹Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf 'an Haqâiq Ghawâmîdh at-Tanzîl...*, juz II hal. 232.

memerintahkan mereka untuk berhijab, sehingga Ummu Salamah RA menimpali bukankah ia buta, maka Rasulullah SAW bersabda: Apakah kamu berdua juga buta? Bukankah kamu berdua dapat melihatnya?³⁴² Sebagian ulama memperbolehkan seorang perempuan memandang laki-laki lain jika tidak ada rasa birahi. Seperti disebutkan di dalam kitab sahih, bahwa Rasulullah SAW menyaksikan orang-orang Habsyah sedang melakukan atraksi dengan menggunakan tombak mereka di suatu hari raya dalam masjid, sementara Aisyah RA menyaksikan pertunjukan tersebut dari balik tubuh Nabi SAW, sementara Nabi SAW menutupinya dari pandangan mereka hingga Aisyah RA merasa bosan lalu pulang.³⁴³

Yang demikian itu dapat difahami, bahwa ayat diatas menunjukkan perintah untuk menjaga pandangan berlaku bagi laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam hal menjaga pandangan, karena pandangan yang tidak dijaga akan sama-sama memiliki dampak buruk dan daya rusak terhadap pelakunya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir, ini adalah perintah Allah yang ditujukan kepada setiap hambaNya yang beriman agar selalu menjaga matanya dari memandang apa saja yang diharamkan, seperti memandang perempuan yang bukan mahram. Sehingga mereka tidak melihat kecuali terhadap apa yang diharamkan untuk dilihat. Oleh karena itu, jika mata melihat hal-hal yang diharamkan tanpa sengaja, hendaklah ia segera memalingkan pandangan matanya.³⁴⁴ Selaras dengan pandangan Hurlock, bahwa dorongan seksual dipengaruhi oleh dua faktor, yaitu faktor internal dan eksternal. Adapun faktor internal dapat berupa rangsangan yang berasal dari dalam tubuh individu. Sedangkan faktor eksternal dapat berupa rangsangan yang berasal dari luar individu.³⁴⁵ Sejalan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Ibnu Buraidah, bahwa Rasulullah SAW bersabda kepada Ali RA agar tidak mengikutkan suatu pandangan kepada pandangan berikutnya, karena seseorang hanya berhak terhadap pandangan yang pertama namun tidak demikian terhadap pandangan yang kedua.³⁴⁶

Selain berbagai faktor di atas, al-Qur'an juga mengatur agar anak-anak juga terjaga pandangannya dari melihat aurat atau hal-hal yang tidak semestinya dilihat sehingga mereka tidak terbiasa keluar masuk kamar orang

³⁴²Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats al-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th., juz IV, hal. 109. No. Hadits: 4114.

³⁴³Abu Abdillah bin Mughirah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992, juz II, hal. 29, no. Hadits: 988.

³⁴⁴Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 301.

³⁴⁵Elizabeth B. Hurlock, *Psikologi Perkembangan: Suatu pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*, Jakarta: Erlangga, 2011, hal. 44.

³⁴⁶Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats as-Sajastani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th., Juz II, hal. 246, no. Hadits: 2149.

tuanya kecuali dengan meminta izin terlebih dahulu, karena tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat tiga waktu yang biasanya di waktu-waktu tersebut badan banyak terbuka. Sehingga Allah melarang budak-budak dan anak-anak dibawah umur untuk masuk ke kamar tidur orang dewasa tanpa izin di waktu-waktu tersebut. Sebagaimana firman Allah dalam QS. an-Nur/24: 58 yang menjelaskan tentang waktu-waktu yang dimaksud, yaitu sebelum shalat subuh, ketika seorang perempuan menanggalkan pakaian luarnya di tengah hari, dan sesudah shalat isya'. Adapun selain tiga waktu tersebut maka budak dan anak-anak diberikan kebebasan.

Dengan demikian, metode menjaga pandangan (*ghadhdhul bashar*) merupakan cara dalam mengatur rangsangan seksual terhadap lawan jenis yang bukan mahram (bukan pasangan suami istri) untuk menghindari fitnah yang dapat menimbulkan permasalahan relasi gender dalam keluarga.

2. Menjaga Kemaluan (*Hifzhul Furûj*)

Dalam al-Qur'an, menjaga kemaluan (*guard the chastity*) diungkapkan dengan term *hifzhul furûj*. Term ini disebut sebanyak 7 kali, yaitu dalam QS. al-Anbiya/21: 91, QS. al-Mu'minun/23: 5, QS. an-Nur/24: 30 dan 31, QS. al-Ahzab/33: 35, QS. at-Tahrim/66: 12, QS. al-Ma'arij/70: 29.³⁴⁷ Adapun di antara ayat-ayat yang paling mendekati makna *hifzhul furûj* (*guard the chastity*) terkait relasi gender dalam keluarga terdapat pada QS. al-Mu'minun/23: 5-7, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ
مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنْ أَبْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿٧﴾

Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela, barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. (QS. al-Mu'minun/23: 5-7).

Makna *hifzhul furûj* (*guard the chastity*) terkait relasi gender dalam keluarga ditekankan pada kalimat “وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ”, yang menjelaskan bahwa keberuntungan itu akan diraih oleh orang-orang yang menahan diri dari hal-hal yang tidak dihalalkan guna menjaga kerhomatan mereka.³⁴⁸ Oleh karena itu, perintah untuk memelihara *furûj* tidak hanya memelihara penggunaannya dari objek-objek yang diharamkan saja, namun juga

³⁴⁷Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 168.

³⁴⁸Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain an-Nisaburi, *Îjâz al-Bayân 'an Ma'ânî al-Qur'ân...*, juz II, hal. 724.

memeliharanya agar tidak terlihat oleh orang lain.³⁴⁹ Demikian juga dengan as-Sa'di, menurutnya frasa ini dapat dimaknai sebagai orang-orang yang menjaga kemaluannya dari praktik-praktik perzinaan, oleh karena itu akan menjadi kesempurnaan bagi seseorang dalam memelihara kemaluannya jika ia menjahui hal-hal yang dapat mengarahkan kepada perzinaan, seperti memandang, menyentuh dan berbagai aksi serupa lainnya.³⁵⁰ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa yang dimaksud frasa ini adalah laki-laki dan perempuan yang menjaga kemaluannya dari sesuatu yang diharamkan dengan menjaga dan menahan diri dari kemungkaran dan keharaman.³⁵¹

Menurut ath-Thabari, menjaga kemaluan dapat disebut sebagai menjaga diri dari perbuatan-perbuatan yang terkait dengan kemaluan orang lain kecuali terhadap pasangan yang telah dinyatakan halal melalui akad nikah.³⁵² Hal ini diberlakukan karena dorongan seksual setiap individu berawal dari tiga unsur, yaitu unsur biologis, psikologi, dan kultural.³⁵³ Oleh karena itu, setiap orang wajib menyelamatkan dirinya dari perbuatan-perbuatan tercela itu. Sebagaiman pandangan Ibnu Katsir, bahwa orang-orang yang memelihara kemaluan mereka dari perbuatan yang diharamkan, maka mereka tidak terjerumus ke dalam perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh Allah, seperti zina dan liwat. Dan mereka tidak mendekati selain dari istri-istri mereka yang diharamkan oleh Allah bagi mereka, atau budak-budak perempuan yang mereka miliki dari tawanan perangnya. Barang siapa yang melakukan hal-hal yang diharamkan oleh Allah, maka tiada tercela dan tiada dosa baginya.³⁵⁴

Adapun kalimat “إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ”, memberikan pengecualian terkait dengan orang-orang yang dibolehkan untuk digauli. Pengecualian yang dimaksud tertuju kepada istri-istri mereka yang menjadi penyebab diperbolehkannya karena didasarkan pada adanya aqad, atau terhadap budak-budak perempuan mereka yang diperbolehkan didasarkan adanya unsur kepemilikan. Oleh karena itu, sangat tercela bagi mereka yang melakukan apa yang dilarang, kecuali terhadap istri-istri mereka

³⁴⁹M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. IX, hal. 155.

³⁵⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 547.

³⁵¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XVIII, hal. 12.

³⁵²Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, Juz XVII, hal. 11.

³⁵³Made Diah Lestari, et al., *Bahan Ajar Psikologi Seksual*, Program Studi Psikologi Fakultas Kedokteran Universitas Udayana, 2016, hal. 9.

³⁵⁴Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 252.

atau budak-budak perempuan yang mereka miliki sebab mereka itulah yang dihalalkan oleh Allah.³⁵⁵

Sedangkan kalimat berikutnya yaitu: “فَمَنْ اتَّبَعِي وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ”, menegaskan ancaman bagi para pelanggarnya. Oleh sebab itu, bagi orang-orang yang menghendaki selain dari istri-istri dan budak-budak perempuan mereka, maka itu termasuk perbuatan dosa dan melampaui batas serta melanggar aturan Allah dan dapat dikategorikan sebagai kezhaliman.³⁵⁶ Sebagaimana pernikahan mut’ah yang diharamkan karena perempuan yang dinikahi secara mut’ah maka ia bukanlah istri yang sebenarnya. Atau budak-budak perempuan yang tidak dimiliki secara utuh, maka ia belum dihalalkan sebab belum menjadi miliknya secara penuh, sebagaimana perempuan merdeka yang tidak mungkin menjadi istri dari dua orang laki-laki.

Ayat di atas dapat difahami, bahwa yang dimaksud dengan menjaga kemaluan adalah mengekang kemaluannya dari perbuatan zina dan pelanggaran-pelanggaran sejenisnya. Oleh karena itu, semua cara atau pintu maupun alat-alat pemuas seksual adalah haram kecuali yang diizinkan oleh syariat, yaitu pernikahan.³⁵⁷ Hal ini diperkuat dengan firman Allah pada QS. al-Ahzab/33: 35 berikut:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ
وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ
وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang

³⁵⁵Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz III, hal. 561.

³⁵⁶Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VI, hal. 88. Hal ini karena Allah telah menetapkan bahwa tindakan tersebut sebagai tindakan yang melampaui batas. Lihat: Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 547.

³⁵⁷Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz XXII, hal. 106.

banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Ahzab/33: 35).

Frasa yang ingin penulis tekankan dari ayat di atas terkait relasi gender dalam menjaga kemaluan adalah “وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ”, frasa ini merupakan perintah dalam bentuk informasi bahwa kaum laki-laki maupun perempuan wajib menjaga kehormatan mereka. Sebagaimana diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari Ummu ‘Umarah al-Anshariyah bahwa ia mendatangi Rasulullah SAW dan mengatakan: Aku tidak melihat sesuatu melainkan itu dikhususkan untuk laki-laki sementara perempuan tidak disebut sedikitpun. Namun dengan turunnya ayat yang memuat frasa ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berkewajiban menjaga dan memelihara kemaluan mereka, sehingga mereka memiliki kewajiban yang sama.³⁵⁸ Kesamaan juga terdapat dalam hal hukuman sebagaimana yang terdapat dalam QS. an-Nur/24: 2, sehingga tidak ada indikasi relasi gender yang satu lebih kuat atau lebih lemah dari yang lain.

Sedangkan kalimat “أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا”, merupakan janji Allah kepada orang-orang yang mampu menjaga farjinya dengan ampunan dan pahala yang sangat besar, yaitu dengan memasukkan mereka ke surga-Nya yang penuh kenikmatan.³⁵⁹ Surga yang penuh kenikmatan merupakan pahala yang sangat besar dan tidak dapat diukur dengan sesuatu apapun karena pahala tersebut berupa segala sesuatu yang belum pernah dilihat oleh mata, belum pernah didengar oleh telinga dan juga tidak pernah terlintas pada hati-hati manusia. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Abu Ya’la dari Sahl bin Sa’id bahwa Nabi SAW bersabda: *Barang siapa yang menjamin untukku apa yang ada di antara kedua rahangnya* (yakni memelihara lisannya) *dan apa yang ada di antara kedua kakinya* (yakni memelihara kemaluannya), *niscaya aku menjamin surga untuknya* (HR. Abu Ya’la: 278).³⁶⁰

Dengan demikian, metode menjaga pandangan (*hifzhul furûj*) merupakan cara sehat dalam menjaga kesehatan farji dari perzinahan dan larangan lainnya guna menjaga kesucian relasi suami istri serta menjunjung tinggi kehormatan diri dan keluarga.

3. Hubungan Suami Istri (*Jimâ’*)

Hubungan suami istri (*sexual intercourse*) dalam al-Qur’an diungkapkan dengan term *îtâ’ al-harts* dan *lams an-nisâ*. Term *îtâ’ al-harts*

³⁵⁸Abu Isa Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *al-Jâmi’ ash-Shahîh Sunan at-Tirmîdzî*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996.

³⁵⁹Sa’id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz VIII, hal. 4427.

³⁶⁰Ahmad bin Ali bin al-Matsani Abu Ya’la, *Mu’jam Aby Ya’la*, Faishalabad: Idarah al-Ulum al-Atsariyah, cet. I, 1407 H., Juz I, hal 229, No. Hadits: 278

hanya terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 223.³⁶¹ Sedangkan term *lams an-nisâ* disebut sebanyak 2 kali, yaitu dalam QS. an-Nisa/4: 43, dan QS. al-Maidah/5: 6.³⁶² Adapun term *îtâ' al-harts* yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 223, adalah sebagaimana berikut:

نَسَاؤُكُمْ حَزَتْ لَكُمْ فَاتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي شَعْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَكُمْ
مُلْقُوهُ^ق وَدَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, Maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman. (QS. al-Baqarah/2: 223).

Term *îtâ' al-harts* (*intercourse*) atau *jimâ'* yang terdapat pada ayat di atas dapat difahami bahwa Allah memberikan kebebasan dalam hal cara bercocok tanam, yang penting kebebasan dalam hal cara tersebut tetap tertuju kepada tempat bercocok tanam, yaitu kemaluan dan tidak kepada selainnya. Perhatian al-Qur'an terhadap term ini menunjukkan bahwa hubungan seksual atau *jimâ'* (*intercourse*) dapat menjaga dan memelihara kesehatan serta menyempurnakan kenikmatan dan menyenangkan perasaan sehingga dapat mewujudkan keseimbangan relasi suami istri dalam rumah tangga. Terlebih hubungan seksual (*intercourse*) atau *jimâ'* ini memiliki tujuan untuk membangun tingkat kepercayaan, daya tarik, nilai, minat, dan juga tingkah laku terhadap pasangan.³⁶³

Adapun frasa “نَسَاؤُكُمْ حَزَتْ لَكُمْ”, mengabarkan bahwa perempuan diumpamakan dengan tanah karena dapat melahirkan anak sebagaimana tanah atau ladang yang dapat menumbuhkan tanaman jika ditanami.³⁶⁴ Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh as-Sa'di, bahwa istri bagaikan tanah untuk bercocok tanam, frasa ini sebagai dalil bahwa Allah memerintahkan seorang suami untuk mencampuri istrinya di tempat jima'.³⁶⁵ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa para istri adalah tempat melahirkan.³⁶⁶ Hal ini sebagaimana

³⁶¹Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 61.

³⁶²Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 197.

³⁶³Wimpie Pangkahila, *Seks dan Kualitas Hidup*, Jakarta: Kompas, 2010, hal. 56.

³⁶⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâiriyy...*, juz I, hal. 205.

³⁶⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100.

³⁶⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 299.

penafsiran yang diungkapkan oleh Ibnu Abbas yang dikutip oleh Ibnu Katsir, bahwa *hartsun* adalah peranakan kemaluan.³⁶⁷

Menurut penulis, frasa tersebut dapat dimaknai bahwa seorang istri diumpamakan sebagai ladang untuk ditanami, dijaga dan dirawat dengan baik. Namun perumpamaan tersebut tentu tidak secara menyeluruh, karena terdapat hal-hal lain yang memang berbeda di antara manusia dan benda mati. Seorang istri memiliki perasaan yang tidak dimiliki oleh benda mati seperti halnya ladang, karena ia bisa merasakan sedih dan bahagia, sehingga seorang suami tidak boleh mengabaikannya sebagaimana benda mati. Demikian juga sebaliknya, seorang istri juga tidak patut mengabaikan suaminya sebagaimana benda mati karena berpotensi menimbulkan permasalahan jika suami istri tidak saling mengimbangi dan memahami kondisi psikologis masing-masing pasangan. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abu Hurairah RA, sebagai berikut:

عن أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضَبَانَ عَلَيْهِمَا لَعْنَتُهُمَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ.³⁶⁸

Dari Abu Hurairah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda: Jika seorang laki-laki memanggil istrinya menuju tempat tidurnya namun ia enggan, maka malaikat murka kepadanya dan mengutuknya hingga subuh tiba. (HR. Ahmad: 3237).

Menurut Imam Nawawi, hadits di atas menunjukkan keharaman bagi seorang istri menolak ajakan suaminya untuk berjima' jika tidak ada uzur syar'i, bahkan dalam masa haidh pun tidak ada alasan bagi seorang istri untuk menolak ajakannya namun bukan untuk berjima' yang dilarang, akan tetapi seorang suami bisa beristimta', yaitu menikmati apa yang ada di atas kain penutup.³⁶⁹ Menurut penulis, frasa "murka malaikat" pada hadits di atas merupakan kiasan agar seorang istri tidak mengabaikan hak seks suami, dan begitu juga sebaliknya seorang suami juga tidak boleh dengan mudah mengabaikan hak seks istri, karena masing-masing memiliki hak yang sama sebagaimana kewajiban mereka, seperti kewajiban untuk melindungi pasangannya dari perilaku menyimpang dan perbuatan dosa. Hal ini tentu tidak terkait dengan uzurnya seorang suami maupun istri seperti halnya dalam kondisi sakit atau ketidakmampuan masing-masing untuk saling melayani.

³⁶⁷ Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz I, hal. 289.

³⁶⁸ Ahmad Ibn Hambal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal*, Kairo: Mu'assasah Qurthubah, 1421 H/2001 M, cet. I, juz IV, hal. 141, no. Hadits: 3237

³⁶⁹ Abu Zakaria Muhyiddin Yayya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh an-Nawawî 'alâ Muslim: al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim bin al-Hajjâj* Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabiyy, 1392 H., cet. II, Juz X, hal. 7-8.

Karena Allah juga tidak membebani hamba-hamba-Nya di luar batas kemampuannya. Sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 286, bahwa Allah tidak membebani seseorang kecuali atas kesanggupannya.

Adapun gambaran *îta' al-harts* terdapat pada frasa “فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَيَّ شَيْءٍ شِئْتُمْ”, sebagai bentuk perintah kepada suami untuk mencampuri istrinya dari arah mana saja yang penting pada kemaluannya, yaitu jalan tumbuhnya benih dalam keadaan suci dari haidh maupun nifas. Demikian halnya dengan pandangan as-Sa'di, menurutnya frasa ini dapat dimaknai sebagai perintah bagi seorang suami untuk mendatangi istrinya sebagaimana yang ia kehendaki namun tetap pada kemaluannya sebagai tempat bercocok tanam.³⁷⁰ Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa seorang suami diperintahkan untuk mendatangi istrinya dengan cara apapun jika hal itu dilakukan di tempat melahirkan anak.³⁷¹ Tidak berbeda dengan ar-Razi, menurutnya seorang istri seperti tanah sebagai tempat bercocok tanam sebagaimana kebun yang ditanami tumbuhan. Sehingga seorang suami memiliki tugas untuk menanam dan merawat serta menjaganya.³⁷² Menurut Shihab, seorang laki-laki (suami) diberi keleluasan untuk mendatangi kebunnya dari mana saja untuk menanam bibit dan mengembangkannya menjadi tanaman yang baik dan subur di waktu yang tepat, yakni seorang laki-laki (suami) diberi keleluasaan untuk bercampur dengan istrinya dengan berbagai cara yang ia sukai, dengan syarat tidak berdampak kepada keburukan antara keduanya, sehingga syarat tersebut diatur agar arah sarannya tertuju kepada satu yaitu *farj* dan bukan dubur, karena dubur merupakan tempat untuk mengeluarkan kotoran dan najis sehingga tidak layak dijadikan sebagai tempat untuk menerima sesuatu hal yang bersifat bersih dan suci, seperti sperma. Selain itu, frasa di atas juga mengandung pesan bahwa laki-laki harus pandai memilih dan mengelola ladangnya tersebut dengan baik, agar tetap subur dan terbebas dari berbagai macam hama dan penyakit agar dapat memanennya di waktu yang tepat.³⁷³

Menurut penulis, meskipun seorang suami diberikan kebebasan dalam hal cara untuk mendatangi istrinya asalkan tertuju kepada farjinya, namun syarat tersebut tentu belum cukup. Hal ini dikarenakan seorang suami tidak hanya berhak untuk menanaminya saja, akan tetapi ia juga memiliki kewajiban untuk merawat dan menjaga serta memastikan bahwa kebunnya tersebut sudah siap untuk ditanami. Sehingga faktor kesiapan menjadi hal

³⁷⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100.

³⁷¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 300.

³⁷²Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz VI, hal. 421.

³⁷³M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. I, hal. 480.

yang sangat penting, karena kenyamanan dan kenikmatan tidak hanya milik salah satu pihak, akan tetapi milik keduanya. Oleh karena itu, jika masing-masing memiliki kesiapan, kerelaan, kenyamanan, keamanan, dan terhindar dari penyimpangan yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an, maka cara apapun yang ditempuh oleh suami istri maka al-Qur'an memberikan kebebasan.

Kebebasan yang dimaksud adalah segala hal yang dapat membawa kepada kebaikan, sebagaimana frasa “وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ”, yang memberikan pesan bahwa berbagai kebaikan yang telah ditanam atau dilakukan oleh seseorang akan dapat memberikan dampak baik bagi dirinya, seperti pahala dan keturunan yang bermanfaat. Hal ini dimaksudkan bahwa frasa tersebut sebagai pengingat agar hubungan tersebut dilakukan dengan tujuan mulia, yaitu untuk memperoleh kebaikan di dunia dan akhirat, bukan semata-mata untuk melampiaskan hawa nafsu.³⁷⁴ Sejalan dengan as-Sa'di, bahwa perintah untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan cara melakukan kebajikan, seperti berjima' maka akan dapat menjawab harapan dan keinginannya dengan mendapatkan pahala dan keturunan yang bermanfaat.³⁷⁵ Senada dengan al-Jazairi, bahwa frasa tersebut dapat dimaknai sebagai sebuah perintah dalam melakukan amal shalih seperti keinginan untuk melindungi diri dan istrinya dalam berjima' guna mendapatkan anak yang shalih.³⁷⁶ Tidak berbeda dengan ash-Shabuni, bahwa frasa tersebut merupakan perintah untuk mengerjakan amal kebaikan karena ia akan mendapatkan pahala disisinya.³⁷⁷ Demikian juga dengan az-Zuhaili, bahwa frasa tersebut adalah perintah untuk mengerjakan amal baik yang akan ia dapati hasilnya di sisi Allah.³⁷⁸ Oleh karena itu, seorang suami memiliki tanggung jawab untuk menjaga dan memperhatikan kandungan, serta memenuhi kebutuhan istrinya, sehingga kelahiran anak akan membawa kemanfaatan bagi orang tuanya.³⁷⁹

Demikian juga dengan kalimat “وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاةٌ لَهُ”, sebagai pesan untuk menjaga kebiasaan baik dengan ketakwaan hingga berjumpa dengan Allah. Sebagaimana pandangan as-Sa'di, bahwa frasa tersebut dapat dimaknai sebagai perintah untuk tetap istiqamah di jalan Allah dengan

³⁷⁴M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. I, hal. 480.

³⁷⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100..

³⁷⁶Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

³⁷⁷Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 135.

³⁷⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 301.

³⁷⁹M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. I, hal. 481.

menjadikan ilmu sebagai pendorong dalam melaksanakan ketakwaan.³⁸⁰ Demikian juga dengan az-Zuhaili yang mengemukakan bahwa dengan memiliki rasa takut terhadap Allah, maka ia dapat terjaga sehingga tidak terjerumus kedalam hal-hal yang diharamkan.³⁸¹ Tidak berbeda dengan ar-Razi yang memaknai bahwa perintah untuk bertakwa kepada Allah sebagai bentuk peringatan keras terhadap seseorang agar tidak terjerumus kedalam hal-hal yang diharamkan, karena kelak setiap orang akan menemui-Nya.³⁸² Selain itu, frasa di atas juga sebagai pengingat agar suami dan istri tetap bertakwa kepada Allah dalam melakukan hubungan suami istri.³⁸³

Oleh karena itu, hal-hal yang dapat membawa kepada kebahagiaan mesti disampaikan kepada orang-orang yang mau mengimaninya sebagaimana ungkapan dalam kalimat “وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ”, memberikan perintah untuk mengabarkannya kepada orang-orang yang beriman, bahwa untuk memperoleh surga, maka orang-orang yang mengaku beriman harus melindungi rumah tangganya sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Allah dan RasulNya.³⁸⁴ Sebagaimana pandangan as-Sa’di, menurutnya berita kabar gembira bagi orang-orang yang beriman bahwa mereka mendapatkan jaminan kehidupan di dunia dan di akhirat dalam kebaikan dan terhindar dari kemadharatan.³⁸⁵ Sama halnya dengan az-Zuhaili, bahwa frasa tersebut dapat dimaknai sebagai perintah untuk mengabarkan kegembiraan berupa surga bagi orang-orang yang beriman.³⁸⁶

Demikian term *îâ’ al-harts* yang diisyaratkan sebagai hubungan seksual suami istri. Sedangkan term *lams an-nisâ* adalah sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisa/4: 43 berikut:

...أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ... ﴿٤٣﴾

³⁸⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100..

³⁸¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 301.

³⁸²Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz VI, hal. 421.

³⁸³M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an...*, vol. I, hal. 481.

³⁸⁴M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an...*, vol. I, hal. 481.

³⁸⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100.

³⁸⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 301.

... Atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci)... (QS. an-Nisa/4: 43).

Kata *لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* pada ayat diatas dapat difahami secara semantik bahwa kata tersebut bermakna menyentuh perempuan. Para ahli tafsir berbeda pendapat tentang makna kata tersebut. Menurut as-Sa'di, jika yang dimaksud adalah berjimak, maka ayat di atas menjadi sebuah dalil yang jelas tentang bolehnya orang yang junub untuk bertayamum sebagaimana dijelaskan dalam banyak hadist. Namun jika yang dimaksud hanya sebatas sentuhan dengan tangan dengan syahwat, sehingga dikhawatirkan menjadi sebab keluarnya madzi, maka ayat di atas menjadi sebuah dalil akan batalnya wudhu.³⁸⁷

Sejalan dengan al-Jazairi, bahwa kata *لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* dapat dimaknai sebagai menyentuh perempuan dengan berjimak atau cumbuan bersyahwat, sehingga orang yang dalam keadaan berhadats besar maupun kecil namun tidak menemukan air, maka diperintahkan mandi bagi orang junub/berhadats besar atau diperintahkan berwudhu bagi orang yang berhadats kecil. Akan tetapi jika tidak mendapatkan air diperbolehkan bertayammum dengan menggunakan debu untuk bersuci baik yang berhadats besar maupun berhadats kecil, yaitu dengan mengusap wajah dan tangan-tangan satu kali, maka sudah cukup sebagai pengganti wudhu dan mandi.³⁸⁸

Demikian juga dengan az-Zuhaili, menurutnya kata *لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* bermakna jimak, sehingga menyebabkan hadats besar. Oleh karena itu, jika seseorang tidak bisa menggunakan air untuk menghilangkan hadats tersebut, dan akan mendapatkan mudharat jika menggunakannya, atau tidak mendapatkan air dalam perjalanannya, maka cukup bersuci dengan cara tayammum, yaitu membasuh wajah dan kedua tangan dengan tanah, hal ini berlaku untuk hadats kecil maupun hadats besar.³⁸⁹

Selain term *îâ' al-harts* dan *lams an-nisâ* di atas, hubungan seksual (*intercourse*) juga diungkapkan dengan term *rafats*, *libâs* dan *mubâsyarah*.³⁹⁰ Sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 187 berikut:

³⁸⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 179.

³⁸⁸Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 482.

³⁸⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz V, hal. 79.

³⁹⁰Hubungan seksual atau *jimâ'* (*intercourse*) bukanlah satu-satunya penyebab keharmonisan rumah tangga, karena begitu banyak faktor-faktor lainnya yang dapat mempengaruhi keharmonisan, seperti faktor fisik, mental, emosi, sosial, dan perekonomian. Lihat: Singgih D. Gunarsa, *Psikologi Praktis Anak, Remaja dan Keluarga*, Jakarta: PT. Gunung Mulia, 2004, Cet. VII, hal. 19-22. Namun demikian, bukan berarti kebutuhan seksual dikesampingkan begitu saja, karena dampaknya dapat berpengaruh pada keharmonisan rumah tangga dan atau bahkan dapat menghancurkannya. Sehingga kebutuhan seksual

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَدُّوا هُنَّ وَأَنْتُمْ وَمَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَدِّشُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan istri-istrimu, mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu juga pakaian bagi mereka, Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu, maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan oleh Allah untukmu, makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar, kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka sedang kamu beri'tikaf dalam masjid, itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya, demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia supaya mereka bertakwa. (QS. al-Baqarah/2: 187).

Hubungan seksual atau *jimâ'* (*intercourse*) yang diungkapkan dengan kata “الرَّفَثُ” (*rafats*), yaitu kehalalan hubungan badan antara suami dan istri yang masing-masing dapat memberikan kepuasan.³⁹¹ Kehalalan bercampur pada malam hari berpuasa merupakan anugerah Allah yang sebelumnya menjadi larangan.³⁹² Oleh karena itu, kata ini mengizinkan bagi suami istri untuk berjimak di malam hari atau yang lainnya.³⁹³ Menurut penulis, kata ini menunjukkan bahwa melaksanakan ibadah puasa di siang hari harus dioptimalkan sehingga gangguan-gangguan yang mungkin saja muncul dari diri seseorang terkait hasratnya dalam berhubungan badan telah terbayarkan di malam harinya sehingga ia bisa fokus dalam melaksanakan ibadah

menjadi perhatian dalam kehidupan berumah tangga karena manusia juga merupakan makhluk seksual. Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Husein, bahwa menurutnya selain sebagai makhluk berpikir, manusia juga merupakan makhluk biologis-seksual, yaitu makhluk yang memiliki dorongan seksual dan membutuhkan hubungan seksual. Lihat: Husein Muhammad, dkk., *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-hak Seksualitas*, Jakarta: PKBI, 2011, hal. 34.

³⁹¹ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 240-241.

³⁹² Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 110.

³⁹³ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawîy...*, juz II, hal. 790.

puasanya di siang hari. Meskipun kehalalan hubungan badan di malam hari berpuasa ini jelas adanya, namun kesalingan dalam berhubungan badan antara suami dan istri untuk mendapatkan kebahagiaan tersebut tetap menjadi tujuan.

Adapun hubungan seksual atau *jimâ'* yang diungkapkan pada frasa “هِنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ”, menggambarkan tentang *libâs*, yaitu sesuatu yang saling bercampur sebagaimana bercampurnya pakaian dengan badan.³⁹⁴ Sebuah ungkapan untuk menggambarkan kesalingan seorang suami sebagai pakaian istri dan begitu juga sebaliknya dengan seorang istri yang digambarkan sebagai pakaian suami. Sebagaimana diungkapkan oleh Hawwa, bahwa suami istri bagaikan menyatunya pakaian dengan orang yang memakainya, sehingga berfungsi untuk menutupi aurat.³⁹⁵ Oleh karena itu, suami istri memiliki fungsi untuk saling mencegah dari berbagai kemaksiatan, seperti saling mengingatkan antara satu sama lain agar tidak terjadi pelanggaran terhadap apa yang telah ditetapkan oleh syari'at.³⁹⁶ Istri sebagai tabir dan penjaga kehormatan suami, demikian pula dengan suami yang menjadi tabir dan penjaga kehormatan istri.³⁹⁷ Sehingga masing-masing berfungsi untuk saling menutupi 'aib dan saling melindungi serta sebagai hiasan yang dapat saling mendukung penampilan sehingga menjadikan keduanya tampak indah dipandang.³⁹⁸ Bahkan frasa ini juga dapat dimaknai sebagai *sakan* (tempat tinggal) bagi masing-masing pasangan.³⁹⁹ Hal ini dapat difahami, bahwa hubungan resiprokal antara suami istri memiliki fungsi sebagai tempat tinggal, yang memberikan perlindungan bagi masing-masing pasangan yang dapat memberikan kenyamanan dan menghindarkan keluarga dari bahaya, suami dapat menghadirkan kenyamanan bagi istri dan demikian pula sebaliknya istri juga dapat menghadirkan kenyamanan bagi suami.

Menurut penulis, frasa ini tidak hanya sebatas melukiskan hubungan badan untuk melepaskan hasrat birahi, namun lebih dari itu, yaitu untuk saling melindungi dan saling memberikan rasa aman dari berbagai bahaya yang dapat mengancam kesehatan dan keselamatan keluarga. Oleh karena itu, sebagai *libâs* dalam berhubungan badan yang dapat menghindarkan diri dari dosa, maka banyak cara yang dapat dilakukan oleh suami dan istri agar

³⁹⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 166.

³⁹⁵Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz I, hal. 418.

³⁹⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 148.

³⁹⁷Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz V, hal. 267.

³⁹⁸Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz I, hal. 475.

³⁹⁹Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 232-233.

masing-masing dapat menjadi pakaian terbaiknya bagi pasangannya, sehingga pakaian tersebut mampu menutupi dan menjaga rahasia serta aib/kekurangan pasangannya masing-masing serta dapat mencegah dosa dan kemaksiatan yang dapat mengancam dan menimpa keluarga kapan saja. Adapun terkait dengan keselamatan maupun kesejahteraan keluarga yang dikemukakan oleh az-Zuhaili di atas merupakan tanggung jawab bersama. Sebagaimana dikemukakan oleh ath-Thabari⁴⁰⁰ dan az-Zuhaili⁴⁰¹ dalam menafsirkan kata *libâs* yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 187.

Ungkapan lainnya yang terkait dengan pengampunan dosa terdapat pada kalimat “عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ”, sebagai informasi akan kasih sayang Allah yang dianugerahkan kepada ummat akan kebolehan suami istri bercampur sehingga terjauhkan dari dosa.⁴⁰² Hal ini menunjukkan bahwa manusia memiliki sisi kelemahan dalam menahan nafsu karena manusia merupakan makhluk seksual, namun kelemahan itu akan menjadi kebaikan jika dilakukan sesuai dengan apa yang telah ditetapkan. Sehingga ketika terjadi pengkhianatan terhadap diri sendiri maka Allah berjanji akan menerima taubat seseorang.⁴⁰³ Akan tetapi pengkhianatan yang dimaksud adalah ketidakmampuan seseorang dalam menjalankan amanah karena tidak mampu menahan nafsunya dan bukan melakukan kemaksiatan yang diharamkan, oleh karena itu Allah menerima taubat dan memberikan kelonggaran dengan memperbolehkan bagi suami istri untuk berhubungan badan.⁴⁰⁴ Namun hubungan badan yang dimaksud bukan sekedar melampiaskan hawa nafsu, namun tetap memiliki tujuan-tujuan yang sangat mulia.

Sedangkan hubungan seksual atau *jimâ'* yang diungkapkan pada kalimat “فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ”, menegaskan term *mubâsyarah*, yaitu perintah saling bercampur dengan rasa bahagia dan membahagiakan pasangan sesuai dengan apa yang telah diajarkan oleh Allah.⁴⁰⁵ Sehingga kesalingan ini akan mampu menciptakan sentuhan dan hubungan yang tidak hanya halal, namun dapat mencapai puncak kebahagiaan bagi masing-masing pasangan sebagaimana yang dimaksud pada term *mubâsyarah* yang memiliki

⁴⁰⁰Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Hija, 1422 H./2001 M., juz III, hal. 232-233.

⁴⁰¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 148.

⁴⁰²Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 242.

⁴⁰³Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil...*, juz I, hal. 125.

⁴⁰⁴Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah al-Fâtihah wa al-Baqarah*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1423 H., juz II, hal. 341.

⁴⁰⁵Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân...*, juz III, hal. 242-244.

tujuan mulia, yaitu saling memberikan kebahagiaan. Oleh karena itu, seandainya hubungan seksual dilakukan di atas punggung unta sekalipun maka hal itu tidak akan menjadi masalah bagi suami istri jika keduanya dapat merasakan kebahagiaan sebagaimana yang dimaksud pada frasa ini. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abdillah bin Aufa RA, sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ زَوْجِهَا حَتَّى تُؤَدِّيَ حَقَّ زَوْجِهَا، وَلَوْ سَأَلَهَا نَفْسَهَا وَهِيَ عَلَى قَتَبٍ لَمْ تَمْنَعُهُ⁴⁰⁶

Dari Abdullah bin Abi Aufa berkata: Rasulullah SAW bersabda: Demi Dzat yang jiwa Muhammad ada pada kekuasaan-Nya, seorang perempuan tidak akan mampu menunaikan hak Tuhannya sebelum ia menunaikan hak suaminya, seandainya suaminya memohon dirinya sementara ia berada di atas punggung unta, maka ia tetap tidak boleh menolaknya. (HR. Ibnu Majah: 1926)

Menurut penulis, frasa “punggung unta” pada hadits di atas merupakan kiasan, menunjukkan seks merupakan hal yang penting, sehingga jika frasa “punggung unta” tersebut dapat dimaknai sebagai perintah kepada para istri untuk memperhatikan kebutuhan suami mereka, maka sebaliknya para suami juga wajib memperhatikan kebutuhan istri mereka, karena masing-masing berhak untuk mendapatkan kenikmatan dan kebahagiaannya sebagaimana keduanya berkewajiban untuk saling melindungi pasangannya dari perbuatan dosa. Selain itu, frasa “punggung unta” di atas juga dapat dimaknai sebagai isyarat kebebasan bagi suami maupun istri dalam memilih cara dan tempat dalam melakukan hubungan badan, yang penting hak-hak masing-masing tidak terabaikan, seperti hak mendapatkan kenikmatan, kebahagiaan, kenyamanan, dan keamanan serta terhindar dari perilaku yang melanggar ketentuan syariat.

Dengan demikian, metode hubungan suami istri (*jimâ'*) merupakan cara sehat dalam memperkuat imunitas pasangan suami istri dan memberikan rasa aman dari dosa dan bahaya serta menghadirkan kebahagiaan sehingga dapat mewujudkan keseimbangan relasi suami istri dalam harmoni rumah tangga.

4. I'tizal (*I'tizâl*)

Term *i'tizâl* (*keep away*) merupakan bentuk masdar dari kata *i'tazala-ya'tazilu-i'tizâl* dan dapat dimaknai sebagai sikap menghindarkan diri atau

⁴⁰⁶Ibnu Majah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibni Majah*, Maktabah Abi al-Ma'athi, III, hal. 59, 1926.

memutuskan hubungan dari seseorang atau pengasingan diri.⁴⁰⁷ Dalam al-Qur'an, term *i'tizâl* disebut sebanyak 7 kali, yaitu pada QS. al-Kahf/18: 16, QS. Maryam/19: 48, 49 dan 91, QS. an-Nisa/4: 90, QS. al-Baqarah/2: 222, QS. ad-Dukhan/44: 21.⁴⁰⁸ Adapun term *i'tizâl* (*keep away*) sebagai tindakan preventif dari jimak di masa haidh terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 222, sebagai berikut:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ
حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ

الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh, katakanlah: Haidh itu adalah suatu kotoran, oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh, dan janganlah kamu mendekati mereka sebelum mereka suci, apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. (QS. al-Baqarah/2: 222).

Relasi gender dalam keluarga terkait *i'tizâl* (*keep away*) dimulai dari penyebabnya, yaitu haidh yang dilukiskan dalam frasa “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ”, menurut ash-Ashabuni, frasa ini memberikan informasi tentang sekelompok orang yang bertanya tentang haidh.⁴⁰⁹ Namun az-Zuhaili menjelaskan, bahwa maksud dari frasa ini adalah terkait dengan pertanyaan sekelompok orang kepada Rasulullah SAW tentang jima' dengan istri disaat haidh.⁴¹⁰ Pertanyaan ini muncul karena mereka mengetahui akan kebiasaan orang-orang yahudi yang terbiasa menjahui istri-istri mereka di masa haidh hingga meninggalkan mereka di saat makan. Bahkan mereka pun juga tidak mau untuk hanya sekedar duduk bersama dengan istri-istri mereka.⁴¹¹ Wajar jika mereka ingin mendapatkan kepastian apakah perempuan yang sedang haidh harus dijauhi sebagaimana apa yang dilakukan oleh orang-orang yahudi tersebut.

⁴⁰⁷Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 927.

⁴⁰⁸Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 150.

⁴⁰⁹Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 127. Yang demikian itu juga dapat dimaknai bahwa masa haidh atau waktu haidh sebagai proses keluarnya darah kotor dari rahim disebabkan tidak ada janin. Lihat: Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴¹⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 299.

⁴¹¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100.

Oleh karena itu, terdapat jawaban yang tegas tentang *i'tizâl* (*keep away*) yang terdapat pada kalimat “قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيضِ”, memberikan jawaban terkait pertanyaan mereka yang masih dalam keraguan disebabkan kebiasaan orang-orang yahudi tersebut. Menurut ath-Thabari, haidh yang disebut sebagai kotoran merupakan bentuk sindiran terhadap sesuatu yang kotor dan berbahaya, oleh karena itu terdapat perintah untuk menjahui istri disaat haidh dengan maksud meninggalkan jima', bukan meninggalkan bersenang-senang dengannya, yang penting tidak dengan kemaluannya.⁴¹² Hal inilah yang kemudian bisa memberikan titik terang terkait penjelasan bahwa haidh itu adalah kotoran sehingga dilarang berjima' disaat haidh, namun diperbolehkan melakukan apa saja selainnya. Sebagaimana dikemukakan oleh ath-Thabari, bahwa yang dimaksud dengan frasa di atas adalah menghindari jima' dimasa haidh.⁴¹³ Bahkan al-Jazairi menjelaskan, bahwa larangan tersebut karena terdapat bahaya yang bisa mengancam kesehatan jika suami istri tetap bercampur pada masa-masa haidh.⁴¹⁴ Sehingga frasa ini dapat dimaknai sebagai perintah untuk menjauhi istri di waktu haidh yang berarti menjauh dari farjinya saja.⁴¹⁵ Menurut penulis, *i'tizâl* (*keep away*) pada frasa ini dapat dimaknai sebagai perintah kepada seorang suami untuk menghindarkan diri dari mencampuri istrinya di waktu haidh.

I'tizâl tersebut berlangsung hingga masa bersih/suci yang larangannya terdapat pada frasa “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ”, sebagai penegasan, bahwa seorang suami tidak boleh mendekati (menyetubuhi) istrinya hingga selesai masa haidhnya.⁴¹⁶ Demikian juga dengan az-Zuhaili yang menyatakan bahwa larangan ini dapat dimaknai sebagai larangan mendekati istri untuk berjima'

⁴¹²Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'ân...*, juz III, hal. 723. Menurut az-Zuhaili, berjima' pada saat haidh itu bisa menyebabkan penyakit karena kotor sehingga berbahaya, oleh karena itu diperintahkan untuk meninggalkan jima' disaat haidh, bukan meninggalkan kebersamaan seperti tidur bersama atau duduk bersama. Lihat: Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'aqidah wa asy-Syari'âh wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 301. Sementara al-Qurthubi memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan frasa tersebut adalah waktu haidh, darah haidh itu sendiri atau tempat keluarnya haidh. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, jilid III, hal. 86.

⁴¹³Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'ân...*, juz III, hal. 723.

⁴¹⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴¹⁵Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi ad-Dimsyaqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm...*, juz I, hal. 287.

⁴¹⁶Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy...*, juz II, hal. 967.

hingga ia berhenti dari haidhnya.⁴¹⁷ Adapun setelah larangan tersebut, maka selanjutnya terdapat perintah untuk saling mendekati satu sama lain.

Perintah itu terdapat pada frasa “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ”, memberikan kesempatan kepada suami istri untuk bercampur dengan cara yang halal (dari qubul) jika sang istri sudah menyelesaikan masa haidhnya dan telah bersuci. Sebagaimana pandangan as-Suyuthi, menurutnya jika para istri telah berhenti dari haidh dan selesai mandi dengan air, atau jika tidak ada air telah digantinya dengan tayammum, maka diperbolehkan mencampuri mereka dari qubul atau dengan cara yang halal bukan dengan cara-cara yang diharamkan.⁴¹⁸ Sejalan dengan as-Sa’di, jika mereka telah suci maka tidak ada penghalang, batas suci yang dimaksud adalah berhenti dari haidh dan mandi, oleh karena itu perintah untuk mencampuri mereka di tempat yang diperintahkan oleh Allah, yaitu pada kemaluan karena itulah tempat berjima’ yang dimaksud.⁴¹⁹ Frasa ini menunjukkan bahwa wajibnya mandi bagi perempuan yang mengalami haidh adalah setelah darah haidh berhenti yang juga menjadi syarat sahnya mandi. Sama juga dengan pandangan al-Jazairi, bahwa jika darah haidh tersebut telah berhenti dan sudah mandi, maka diperbolehkan untuk menggauli mereka di tempat kemaluan.⁴²⁰ Tidak berbeda dengan pandangan az-Zuhaili, menurutnya jika mereka telah berhenti dari haidh dan mandi dengan air maka datangilah mereka di tempat yang dihallowkan, yakni tempat melahirkan anak.⁴²¹

Oleh karena itu, kalimat “إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ”, memberikan apresiasi kepada orang-orang yang telah menjalankan pesan-pesan Allah di atas sebagai orang-orang yang bertaubat dan mensucikan diri. Frasa ini menggambarkan bahwa Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dari dosa-dosanya dan mensucikan diri dari berbagai hadats. Sebagaimana pandangan al-Baidhawi, bahwa Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dari dosa-dosa dan mensucikan diri dari hadats.⁴²² Tidak berbeda dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat

⁴¹⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100. Sejalan dengan al-Jazairi, bahwa frasa ini adalah melarang menggauli istri hingga darah haidhnya berhenti. Lihat: Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴¹⁸Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma’tsûr...*, juz I, hal. 618.

⁴¹⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100.

⁴²⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴²¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syari’ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 302.

⁴²²Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wil...*, juz I, hal. 139.

dan bersuci dari hadats.⁴²³ Sementara itu al-Jazairi mengemukakan, bahwa frasa ini merupakan perintah untuk bertaubat dari dosa dan bersuci dari hadats untuk meraih kecintaan Allah.⁴²⁴ Bahkan as-Sa'di menjelaskan, bahwa suci pada frasa tersebut juga dapat dimaknai sebagai bersuci secara maknawi, yaitu suci dari perbuatan kotor, akhlak buruk atau perilaku-prilaku buruk lainnya.⁴²⁵

Dari ayat di atas, dapat difahami bahwa suami istri diberikan kebebasan melakukan apa pun disaat sang istri sedang haidh, kecuali bersetubuh, sehingga kesempatan baik itu dapat memberikan respon positif terhadap hubungan suami dan istri, sebab masing-masing senantiasa dapat memberikan perhatian meski di masa haidh sekalipun. Oleh karena itu, tindakan preventif ini dapat menghindarkan diri dan keluarga dari pelanggaran, sehingga dapat terwujud relasi suami istri yang baik dan aman.

Dengan demikian, metode i'tizal (*i'tizâl*) merupakan cara dalam menjaga kesehatan reproduksi suami dan istri sebagai tindakan preventif dari bahaya yang dapat ditimbulkan akibat hubungan suami istri di masa haidh maupun nifas.

E. Metode Pendidikan pada Aspek Pengasuhan

1. Penyusuan (*Radhâ'ah*)

Term *radhâ'ah* (*breastfeeding*) dapat dimaknai sebagai penyusuan.⁴²⁶ Dalam al-Qur'an term *radhâ'ah* dan perubahannya disebut sebanyak 6 kali,⁴²⁷ yaitu dalam QS. al-Hajj/22: 2, QS. ath-Thalaq/65: 6, QS. an-Nisa/4: 23, QS. al-Baqarah/2: 233, QS. al-Qashash/28: 7 dan 12. Adapun diantara ayat-ayat tersebut yang lebih mendekati makna *radhâ'ah* yang mengatur relasi gender dalam keluarga terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 233,⁴²⁸ sebagai berikut:

⁴²³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 303.

⁴²⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴²⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 100.

⁴²⁶Ibrahim Musthafa, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth...*, hal. 350.

⁴²⁷Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 97.

⁴²⁸Menurut as-Suyuthi, setelah pembahasan ayat tentang pernikahan dan perceraian maka pada QS. al-Baqarah/2: 233 ini membahas tentang persusuan karena boleh jadi sepesang suami istri yang bercerai itu memiliki anak, oleh karena itu kata *يُرْضِعَنَّ* (*yurdhî'na*) memiliki makna perintah dalam hal penyusuan selama dua tahun secara penuh namun tidak lebih, menurutnya tidak ada persusuan setelah dua tahun. Lihat: Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz I, hal. 687.

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan, dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf, seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya, janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian, apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya, dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut, bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Baqarah/2: 233)

Relasi gender dalam keluarga terkait penyusuan atau *radhâ'ah* (*breastfeeding*) digambarkan pada frasa “وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ”, dan dapat dimaknai sebagai khabar, namun memiliki makna perintah untuk menempatkan sebuah kedudukan yang bersifat tetap dan diakui, yaitu masa penyusuan anak selama dua tahun yang sempurna atau kurang sedikit.⁴²⁹ Oleh karena itu, dalam frasa ini terdapat pesan kepada para ibu untuk menyusui anak-anak mereka selama dua tahun atas dasar keridhaan dari kedua ayah ibunya.⁴³⁰ Menurut Imam Malik, seorang ibu yang berstatus sebagai seorang istri memiliki kewajiban untuk menyusui anaknya jika anak tersebut tidak bisa menerima susu perempuan lain atau jika seorang ayah tidak ada, kecuali

⁴²⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 104. Menurut al-Baghwi, setelah pembahasan ayat tentang pernikahan dan perceraian maka pada QS. al-Baqarah/2: 233 ini membahas tentang persusuan karena boleh jadi sepasang suami istri yang bercerai itu memiliki anak, oleh karena itu kata *يُرْضِعْنَ* (*yurधि'na*) memiliki makna perintah dalam hal penyusuan selama dua tahun secara penuh namun tidak lebih, menurutnya tidak ada persusuan setelah dua tahun. Lihat: Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl...*, juz I, hal. 312.

⁴³⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

perempuan-perempuan keturunan Rasulullah SAW berdasarkan kebiasaan yang berlaku. Adapun seorang perempuan yang sudah ditalak ba'in, maka ia tidak wajib menyusui karena penyusuan adalah kewajiban suami, kecuali jika seorang istri berkehendak untuk tetap menyusunya sehingga ia berhak mendapatkan nafkah yang pantas.⁴³¹ Menurut al-Qurthubi, frasa ini dapat dimaknai sebagai sentuhan hati dalam menyayangi anak-anaknya, sehingga jika terjadi perceraian maka seorang ibu akan lebih berhak mendapatkan hak asuh anaknya karena besarnya kasih sayang yang ia berikan.⁴³² Oleh karena itu, jangan sampai perempuan yang diceraikan menghalanginya untuk memberikan rasa kasih sayang kepada anaknya.⁴³³ Selain itu, perintah tersebut tidak hanya ditujukan kepada para ibu yang masih berstatus sebagai seorang istri, akan tetapi juga berlaku bagi ibu yang telah bercerai, dengan syarat kedua ayah ibu saling sepakat dengan keputusan itu.⁴³⁴

Kesalingan untuk menyepakati kemaslahatan dalam penyusuan dilukiskan dalam frasa “لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ”, yang memberikan informasi bagi yang hendak menyempurnakan penyusuan. Sebagaimana seorang istri dan suaminya atau mantan suaminya yang bersepakat untuk mencapai masa penyusuan tersebut.⁴³⁵ Oleh karena itu, masa penyusuan anak selama dua tahun hanya sebagai batas kesempurnaan saja, karena boleh dikurangi jika kedua orang tuanya menghendaki hal yang demikian.⁴³⁶ Sebab jika penyusuan lebih dari dua tahun maka tidak dianggap lagi sebagai penyusuan namun juga tidak diharamkan, hanya saja masa penyusuan setelah melewati masa itu tidak dianggap sebagai saudara sesusuan.

Adapun kalimat “وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”, memberikan penegasan bahwa kewajiban seorang ayah memberi nafkah untuk mantan istri yang telah ditalaknya dalam masa penyusuan ini, demikian pula dengan

⁴³¹ Abu Bakr Muhammad Ibnu Abdillah Ibnu al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., Jilid I, hal. 204. Lihat juga: Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, Juz III, hal. 161.

⁴³² Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, Juz III, hal. 163.

⁴³³ Muhammad Ali As-Shabuni, *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, Kairo: Darul 'Alamiyah, 2014, hal. 249.

⁴³⁴ Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 357.

⁴³⁵ Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâiriyy...*, juz I, hal. 205. Kata *murdi'ah* pada ayat di atas dapat dimaknai sebagai seorang ibu yang sedang menyusukan anaknya atau sudah tidak menyusukan. Kata *murdhi'* juga dapat diartikan sebagai perempuan bersama bayi yang disusunya. Lihat: Jamaluddin Muhammad Ibnu Makram Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, jilid IV, hal. 160.

⁴³⁶ Sa'id Hawwa, *al-Asâs fi at-Tafsîr...*, juz I, hal. 547-548.

kewajibannya memberi nafkah kepada istri yang tidak diceraikan meskipun tidak sedang menyusui. Kewajiban seorang suami memberikan nafkah kepada istri dan anaknya baik sandang maupun pangan juga dilakukan terhadap perempuan lain yang menyusui anaknya, bahkan terhadap seorang istri yang telah diceraikannya namun masih menyusui dan mengasuh anaknya.⁴³⁷ Hal ini ditetapkan seiring dengan kewajiban bagi orang yang mendapatkan kelahiran anak, yaitu seorang ayah untuk memberikan makan dan sandang kepada seorang ibu/istri dengan cara yang patut, hal ini berlaku bagi semuanya baik yang masih dalam ikatan pernikahan maupun yang sudah bercerai namun masih dalam keadaan menyusui. Adapun besarnya tentu disesuaikan dengan keadaannya, yaitu memberikan nafkah sesuai dengan kondisi perekonomiannya yang sedang dalam keadaan lapang atau sempit.⁴³⁸

Kondisi yang dimaksud ada pada kalimat “لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا”, memberikan pesan terkait kesanggupan seorang suami, karena jangan sampai seorang suami melaksanakan kewajiban tersebut dengan memberikan yang sedikit padahal ia memiliki kemampuan yang berlebih, atau sebaliknya ia dituntut untuk melaksanakan kewajibannya dengan pemberian yang banyak sedangkan ia tidak sanggup. Oleh karena itu, seorang suami tidak dituntut untuk memberikan nafkah kepada perempuan yang menyusui anaknya kecuali menurut kemampuannya.⁴³⁹ Namun demikian seorang ibu juga tidak dibebani untuk dapat bersabar atas nafkah yang sedikit sedangkan suaminya memiliki kemampuan. Oleh karena itu, keduanya harus memperhatikan faktor-faktor keadilan tersebut.⁴⁴⁰ Oleh karena itu, seorang ayah yang fakir tidak dibebani dalam memberikan nafkah sebagaimana nafkah yang diberikan oleh seorang yang kaya, demikian pula dengan seorang yang tidak memiliki apapun sampai ia mendapatkannya.

Adapun frasa “لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ”, mengandung pesan terkait larangan menyakiti istri (yang sudah diceraikan) dalam masa penyusuan dengan cara mengurangi nafkahnya, atau mengambil alih anak

⁴³⁷Sejalan dengan ar-Razi, bahwa seorang ayah berkewajiban memberikan nafkah kepada istri yang telah diceraikan jika menyusui anaknya, kewajiban ini tentu juga tepat berlaku bagi istri yang tidak diceraikan meskipun tidak menyusui anaknya. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib...*, juz VI, hal. 458.

⁴³⁸Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴³⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 358. Sejalan dengan al-Jazairi, seseorang tidaklah dibebani kecuali atas kesanggupannya, karena Allah tidak membebani seseorang kecuali atas dasar kemampuan yang dimiliki. Lihat: Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴⁴⁰Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 135.

darinya padahal ia sanggup menyusui anaknya tersebut.⁴⁴¹ Demikian sebaliknya, seorang ibu tidak boleh menyengsarakan seorang ayah dengan cara membebaninya dalam hal nafkah yang ia tidak sanggup untuk menunaikannya.⁴⁴² Oleh karena itu, tidak dihalalkan bagi seorang ibu mengalami kesengsaraan karena anaknya, yaitu dengan tidak diberikan haknya yang wajib dari nafkah atau upah, demikian pula dengan seorang ayah yang tidak boleh mengalami kesengsaraan karena anaknya, yaitu seorang ibu yang tidak mau menyusui anaknya atau ibunya meminta upah yang lebih besar dari yang seharusnya, sehingga sang ayah mengalami kesengsaraan karenanya.

Oleh karena itu, keadilan dan keseimbangan relasi dalam keluarga pada kalimat “وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ”, digambarkan dengan keadilan yang bersifat menyeluruh, sehingga keadilan tersebut tidak hanya ditegakkan sebatas relasi antara suami dan istri. Namun lebih dari itu, yakni ahli waris ayah yang juga memiliki kewajiban yang sama untuk mengambil alih tanggung jawab dalam memberikan nafkah kepada perempuan yang menyusui. Sebagaimana pandangan as-Suyuthi, bahwa jika seorang ayah meninggal, maka ahli warisnya berkewajiban untuk mengambil alih kewajiban seorang ayah tersebut dengan memberi upah kepada ibu yang menyusui tersebut dengan cara yang baik sebagaimana yang telah dilakukan oleh ayah sebelum meninggal.⁴⁴³ Pewaris juga diharamkan memberikan kemadharatan kepada seorang ibu yang menyusui sebagaimana hal ini juga diharamkan bagi sang ayah.⁴⁴⁴ Adapun pewaris yang dimaksud dalam frasa ini adalah anak yang disusui tersebut jika ayahnya meninggalkan harta, namun jika tidak maka yang menanggung kebutuhannya adalah ahli waris ashabah, yaitu keluarga dari pihak ayah.⁴⁴⁵

⁴⁴¹Sejalan dengan al-Jazairi, menurutnya jangan sampai seorang ibu mengalami kesengsaraan dengan dilarang menyusui anaknya, atau menyusui namun tidak diberikan upahnya jika ia telah diceraikan atau suaminya telah meninggal. Demikian pula dengan sang ayah tidak boleh disengsarakan dengan dipaksa menyusukan anaknya kepada istrinya yang telah diceraikan atau dibebani untuk memberikan upah yang ia tidak sanggup membayarnya. Lihat: Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*..., juz I, hal. 205.

⁴⁴²Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy*..., juz II, hal. 1006.

⁴⁴³Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*..., juz I, hal. 686. Senada dengan as-Sa'di, bahwa orang yang mewarisi anak tersebut karena ayahnya meninggal sementara anak tersebut tidak memiliki harta, maka kewajiban pewaris tersebut adalah sebagaimana kewajiban ayah untuk memberikan nafkah kepada ibu/perempuan yang menyusui. Lihat: Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*..., hal. 104.

⁴⁴⁴Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*..., juz I, hal. 144.

⁴⁴⁵Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*..., juz I, hal. 205.

Adapun frasa “فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا”, dapat difahami bahwa terdapat kebebasan bagi suami/ayah maupun istri/ibu, bahwa jika kedua orang tua itu menghendaki untuk menyapih anak sebelum masa dua tahun berdasarkan hasil musyawarah dari keduanya untuk kebaikan anak tersebut maka mereka tidak berdosa. Menurut al-Qurthubi, frasa diatas dapat dimaknai sebagai penghentian terhadap penyusuan, sehingga penghentian penyusuan tersebut harus berdasarkan kerelaan dan kesepakatan dari kedua orang tua demi kebaikan anak.⁴⁴⁶ Oleh karena itu, jika kedua orang tua ingin menyapih anaknya sebelum masa dua tahun atas dasar kerelaan dan kesepakatan dari keduanya untuk kebaikan anak tersebut maka tindakan itu tidaklah berdosa, hal ini menunjukkan bahwa jika salah seorang dari keduanya tidak rela dan tidak untuk kemaslahatan sang anak maka tidak boleh disapih.

Oleh karena itu, terdapat alternatif jika opsi-opsi di atas tidak tercapai, yaitu frasa “وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ”, sehingga bagi para orang tua yang hendak mencari ibu susu selain istrinya, maka hal itu tidak berdosa jika hak-hak istri berupa nafkah dan juga hak-hak ibu susu berupa upah diberikan tanpa dikurangi atau ditunda dengan besaran pemberian sebagaimana yang berlaku di masyarakat pada umumnya.⁴⁴⁷ Disamping itu, menyusukan kepada orang lain itu dibolehkan jika tidak menimbulkan kemadharatan kepada sang ibu.⁴⁴⁸ Apalagi jika sang ayah menghendaki anaknya disusui oleh perempuan lain maka tidak ada larangan jika sang ibu merelakannya, dengan syarat sang ayah memberikan upah yang telah disepakati dengan cara yang patut, yaitu tidak menunda-nunda upah dan berbuat zhalim.⁴⁴⁹ Frasa ini membolehkan penyusuan kepada perempuan lain

⁴⁴⁶Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, Juz III, hal. 171. Sama halnya dengan al-Jazairi, bahwa kata فِصَالًا (*fishalan*) pada frasa diatas menurut al-Jazairi dapat diartikan sebagai penyapihan anak sebelum masa dua tahun, maka diperbolehkan jika sudah melalui musyawarah yang dilakukan oleh keduanya berdasarkan kemaslahatan anak. Lihat: Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴⁴⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 360. Sejalan dengan al-Alusi, bahwa jika sang anak disusukan kepada orang lain, maka tidak ada dosa apabila memberikan upah sesuai dengan kesepakatan sebelumnya dengan cara yang patut, yaitu tidak menunda upah atau mengurangnya. Lihat: Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H., cet. I, juz I, hal. 313.

⁴⁴⁸Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsîr al-Mannâr...*, juz II, hal. 330.

⁴⁴⁹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205. Demikain halnya dengan as-Sa'di, menurutnya jika seseorang mencari ibu susu bagi anaknya kepada perempuan lain selain ibunya, maka hal itu tidaklah dosa jika tidak menimbulkan kemadharatan dengan memberikan upah kepada

merupakan isyarat bahwa ASI memiliki kandungan energi dan nutrisi yang sangat tinggi sehingga mudah dicerna.⁴⁵⁰

Adapun frasa “وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ”, merupakan perintah untuk bertakwa kepada Allah yang selalu melihat akan amal perbuatan seseorang dan akan membalas atas amal perbuatan yang dilakukan tersebut.⁴⁵¹ Karena Allah Maha Melihat terhadap kebaikan maupun keburukan seseorang dengan memberikan balasan bagi masing-masing pelaku sesuai dengan amal perbuatannya. Nasihat Allah tersebut tentu agar ayah dan ibu tetap bertakwa kepada-Nya dalam menjalankan amanah yang telah diamanahkan kepada mereka berdua, Allah juga melihat apa saja yang mereka perbuat, oleh karena itu mereka harus berhati-hati agar tidak melanggar larangan-Nya dan tidak menyelsihi perintah-Nya.⁴⁵²

Dengan demikian, metode penyusuan (*radhâ'ah*) merupakan cara bersinergi ayah dan ibu dalam penyusuan untuk memberikan kasih sayang kepada anak yang memiliki dampak baik dalam menyehatkan jantung dan menjaga berat badan serta menjaga jarak kelahiran yang aman sebagai kontrasepsi alami dan menjadi cara dalam menghilangkan stres bagi ibu.

2. Pendampingan (*Takfil*)

Term *takfil* (*guardianship*) merupakan bentuk *mashdar* dari kata *kaffala-yukaffilu-takfil* yang dapat dimaknai sebagai pendampingan dan pemeliharaan.⁴⁵³ Dalam al-Qur'an term *takfil* dan perubahannya disebut sebanyak 10 kali,⁴⁵⁴ yaitu dalam QS. Ali Imran/3: 37 dan 44, QS. Thaha/20: 40, QS. al-Qashash/28: 12, QS. al-Shad/38: 23 dan 48, QS. an-Nisa/4: 85, QS. al-Anbiya/21: 85, QS. al-Hadid/57: 28, QS. an-Nahl/16: 91. Adapun diantara ayat-ayat tersebut yang paling mendekati makna *takfil* terkait relasi gender dalam keluarga terdapat pada QS. Ali Imran/3: 37. Sebagai berikut:

perempuan yang menyusui tersebut. Lihat: Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 104.

⁴⁵⁰Kandungan yang terdapat pada ASI dapat membantu penyerapan nutrisi terlebih pada beberapa bulan pertama saat bayi dalam keadaan yang paling rentan. WHO (*World Health Organization*) menyampaikan bahwa ASI tidak dapat ditandingi oleh apapun dalam membantu pertumbuhan dan perkembangan bayi. Lihat: Baiduri, “Bank Susu Ibu (ASI) dalam Perspektif Hukum Islam”, *Jurnal Masalah*, vol. 8, no. 1, Mei 2017

⁴⁵¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 362.

⁴⁵²Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 205.

⁴⁵³Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 1220.

⁴⁵⁴Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 191.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا
 الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُ أُنَى لِكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ قُ

يَرُزُّ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾

Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakaria pemeliharanya, setiap Zakaria masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakaria berkata: Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini? Maryam menjawab: Makanan itu dari sisi Allah, sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab. (QS. Ali Imran/3: 37).

Pendampingan dan pemeliharaan terkait relasi gender dalam keluarga ditekankan pada frasa “وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا”, yang memberikan informasi bahwa Nabi Zakaria AS tidak hanya merawat, namun juga mendidiknya dengan pendidikan yang sangat baik pula. Menurut ar-Razi, bahwa setelah Hannah AS melahirkan, kemudian ia membawa bayinya tersebut ke masjid al-Aqsha dan meletakkannya di hadapan para pendeta keturunan Harun seraya berkata: *Ambillah anak perempuan yang telah aku nadzarkan ini*. Kemudian mereka saling berebut untuk mengasuhnya karena bayi tersebut adalah putri dari pemimpin mereka.⁴⁵⁵ Sehingga Nabi Zakaria AS berkata kepada mereka: *Aku yang paling berhak mengasuhnya karena istriku adalah bibinya*. Akan tetapi mereka menolak, sehingga dilakukan pengundian di antara mereka. Kemudian sebanyak 27 pendeta dari mereka bersama-sama pergi ke sebuah sungai lalu melemparkan pena-pena yang biasanya mereka gunakan untuk menulis wahyu, barang siapa yang penanya terapung maka dia adalah pemenangnya. Kemudian mereka memulai melemparkan pena-pena mereka masing-masing sebanyak tiga kali lemparan, namun pada setiap lemparan, pena Nabi Zakaria AS selalu terapung di atas air sementara yang lainnya tenggelam, sehingga pengasuhan atas Maryam diambil alih oleh Nabi Zakaria AS.⁴⁵⁶ Terpilihnya Nabi Zakaria AS dan kesiapannya sebagai pengasuh yang

⁴⁵⁵Imran bin Matsan merupakan seorang laki-laki shalih sebagai rahib Bani Israil yang kesehariannya bekerja merawat kuil (tempat orang-orang Yahudi beribadah). Lihat: Najwa Husein Abdul Aziz, *Qashash an-Nisâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar an-Nasyr, 2013, hal. 53.

⁴⁵⁶Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâhîh al-Ghaib...*, juz VIII, hal. 204. Sejalan dengan ath-Thabari, menurutnya maksud dari frasa ini adalah untuk menjelaskan bahwa Allah langsung menerima nazarnya dengan disiapkannya seorang pendidik, yaitu Nabi Zakaria AS sebagai pemegang amanah untuk mengasuh dan mendidik Maryam. Lihat: Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'ân...*, Juz V, hal. 352. Lihat juga: Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-*

bertanggung jawab terhadap pertumbuhan dan perkembangannya.⁴⁵⁷ Inilah bukti bahwa Allah meridhai nazarnya dan menuntunnya pada jalan orang-orang yang mendapatkan kebahagiaan, oleh karena itu Allah mengamanahkan kebaikan pengasuhan Maryam kepada Nabi Zakaria AS demi kemaslahatannya tersebut.⁴⁵⁸ Sungguh pengasuh yang terbaik di zamannya karena pengasuhnya adalah seorang utusan Allah. Nabi Zakaria AS kemudian mendirikan sebuah *Mihrâb*.⁴⁵⁹ Bahkan Nabi Zakaria AS juga menyewa ibu susu untuk Maryam dan mengunci pintu mihrab tersebut sehingga tidak ada yang dapat memasukinya kecuali Nabi Zakaria AS hingga Maryam mencapai usia baligh.⁴⁶⁰

Hal ini menunjukkan kelebihan yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya tidak memandang jenis kelamin, hal ini dapat dibuktikan dengan kalimat “كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا”, menunjukkan kelebihan yang Allah anugerahkan kepada Maryam yang belum tentu kelebihan itu dapat terjadi jika Hannah AS melahirkan anak laki-laki. Adapun yang dimaksud dengan kelebihan yang Allah berikan kepada Maryam adalah keanehan yang didapati oleh Nabi Zakaria AS setiap memasuki mihrab untuk menemui Maryam, yaitu keberadaan makanan yang ada pada Maryam hingga menjadikan Nabi Zakaria AS sering terkejut dengan makanan-makanan tersebut. Perasaan kaget dan kagum tersebut terjadi karena setiap kali menemui Maryam, terdapat buah-buahan yang tidak hanya tidak diketahui

Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syari’ah wa al-Manhaj..., juz III, hal. 213. Sebelum Nabi Zakaria AS memegang amanah tersebut, para pemuka Bani israil juga ingin mengasuhnya karena keluarga Imran adalah keluarga yang terhormat, sehingga dilakukan undian dan Nabi Zakaria AS yang memenangkan undian tersebut setelah diulang hingga dua kali. Lihat: Najwa Husein Abdul Aziz, *Qashash an-Nisâ fî al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Dar an-Nasyr, 2013, hal. 56.

⁴⁵⁷Wahbah Mushthafa az-Zuhailiy, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-‘aqîdah wa asy-Syari’âh wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 211.

⁴⁵⁸Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-‘Utsaimin, *Tafsîr al-‘Utsaimîn Surah ‘Alî Imrân*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1435 H., cet. III, juz I, hal. 163.

⁴⁵⁹Mihrab adalah tempat yang paling mulia atau tempat yang tinggi, namun sekarang mihrab juga dapat disebut sebagai tempat imam berdiri shalat dalam masjid. Lihat: Abu al-Laits Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim as-Samarqandi, *Tafsîr as-Samarqandî: Bahr al-‘Ulûm*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1431 H., juz I, hal. 209. Selain itu, mihrab juga merupakan sebutan suatu kamar atau tempat khusus yang digunakan sebagai tempat memerangi hawa nafsu. Lihat: M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Kekeragaman al-Qur’an...*, vol. II, hal. 82. Menurut pandangan al-Baghwi, bahwa terdapat beberapa makna Mihrab, di antaranya yaitu, tempat yang tinggi dan mulia, tempat duduk yang paling mulia dan paling tinggi, atau sebuah kamar di masjid yang pintunya ada di bagian tengah-tengahnya, apabila Nabi Zakaria AS keluar dari kamar itu ia mengunci pintunya dengan tujuh lapis. Lihat: Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghwi, *Ma’âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân...*, juz I, hal. 433.

⁴⁶⁰Nabi Zakaria AS adalah suami dari saudara perempuan Hannah AS. Lihat: Miftahul Huda, *Interaksi Pendidikan: 10 Cara Qur’an Mendidik Anak*, Malang: UIN-Maliki Press, 2008, hal. 241.

asal usulnya, namun yang lebih mengagetkannya adalah jenis buah-buahan tersebut. Nabi Zakaria AS selalu mendapati makanan dan buah-buahan disisi Maryam yang tidak sesuai dengan musim.⁴⁶¹ Terlebih Nabi Zakaria AS mendapati buah-buahan tersebut tidak biasa tumbuh di musimnya.⁴⁶² Sebab di musim dingin didapati disisinya buah-buahan musim panas, dan setiap menemuinya di musim panas maka didapati disisinya buah-buahan musim dingin.⁴⁶³

Oleh karena itu, amat wajar jika keberadaan makanan tersebut menjadikan Nabi Zakaria AS bertanya, sebagaimana diungkapkan pada kalimat “قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ”, dapat difahami bahwa terdapat dialog terkait perolehan makanan yang tidak menyerupai makanan dunia tersebut, terlebih Maryam AS ketika ditanya oleh Nabi Zakaria AS, ia menjawab bahwa makanan tersebut berasal dari Allah.⁴⁶⁴ apalagi di saat Maryam menegaskan bahwa makanan-makanan tersebut dari Allah yang diturunkan untuk dirinya.⁴⁶⁵ Sehingga tampak keistimewaan pada diri Maryam AS yang membedakannya dengan perempuan-perempuan lainnya. Frasa ini juga menjelaskan adanya makanan yang selalu tidak pernah diduga sebelumnya, yaitu adanya buah-buahan musim dingin di saat musim panas, dan begitu pula sebaliknya. Keanehan seperti ini dapat terjadi pada sosok Maryam AS yang bukan termasuk Nabi karena Allah memilihnya sebagai seorang perempuan mulia yang kemudian melahirkan seorang Nabi yang mulia yaitu Nabi Isa AS.⁴⁶⁶

Oleh karena itu, segala apa yang didapatkan oleh Hannah AS jauh lebih baik dari apa yang pernah ia harapkan dalam nazarnya, karena ia tidak hanya mendapatkan apa yang ada pada Maryam, namun ia juga mendapatkan kebaikan dari cucu yang merupakan seorang Nabi dan Rasul Allah. Bahkan jika Maryam mengalami haidh, Nabi Zakaria AS membawanya ke rumahnya sehingga dapat bertemu dengan istrinya yang juga merupakan bibi dari Maryam. Dan jika telah suci, maka Nabi Zakaria AS mengembalikannya ke

⁴⁶¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî‘ah wa al-Manhaj...*, juz III, hal. 214.

⁴⁶²Adalah karamah yang diberikan oleh Allah kepada Maryam AS berupa buah-buahan musim panas padahal sedang musin dingin, dan demikian juga sebaliknya. Lihat: Abu al-Fida Isma‘il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm...*, juz I, hal. 395.

⁴⁶³Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy...*, juz III, hal. 134.

⁴⁶⁴Menurut Quraish Shihab, jawaban Maryam AS tersebut menunjukkan hubungannya yang sangat akrab antara dirinya dengan Allah. Lihat: M. Qurasih Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur‘an...*, vol II, hal. 100.

⁴⁶⁵Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz I, hal. 358.

⁴⁶⁶Abu Ja‘far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi‘ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur‘ân...*, Jilid V, hal. 358.

mihrabnya.⁴⁶⁷ Sebuah solusi yang cermat, bahwa pengabdian laki-laki dan perempuan di tempat yang suci mendapatkan peluang yang sama, yang membedakannya hanya terkait dengan masa haidh saja.

Ayat di atas menginformasikan bahwa yang memelihara Maryam bukanlah orang tuanya, namun dipelihara oleh Nabi Zakaria AS sebagai pamannya. Hal itu terjadi disebabkan orang tuanya telah bernazar untuk mengabdikan janin yang dikandungnya kelak ke baitul maqdis setelah kelahirannya yang disangkanya laki-laki, namun bayi yang dilahirkan ternyata perempuan, akan tetapi Allah tetap menerima nazarnya tersebut. Hal ini menjadi bukti yang sangat kuat bahwa Allah menerima nazar tersebut serta menjadi penguat akan isyarat dibolehkannya pengalihan pengasuhan seorang anak kepada orang lain.

Meskipun demikian, namun pengalihan pengasuhan tersebut tidak bisa menggantikan peran orang tua secara keseluruhan, sebab orang tua adalah pemeran utama dalam mendidik anak.⁴⁶⁸ Sehingga mereka harus memperkenalkan dasar-dasar etika dan moral sejak dini melalui keteladanan yang baik dan berbagai kegiatan lain yang terkait dengan perbuatan baik pula.⁴⁶⁹ Apalagi keduanya merupakan sosok yang bertanggung jawab untuk memerankannya baik itu ayah atau ibu, sehingga fungsinya benar-benar nyata. Seperti mentransformasi pengetahuan, pengalaman, keterampilan, dan kecakapan terhadap generasi muda sebagai bentuk usaha dalam menyiapkan mereka untuk memenuhi fungsi hidupnya, baik yang bersifat jasmani maupun rohani.⁴⁷⁰

Dengan demikian, peran orang tua baik ayah maupun ibu sangat penting, sebab jika terdapat berbagai penyimpangan, maka bisa menjadi salah satu parameter tingkat kegagalan orang tua dalam mendidik anak dalam lingkungan keluarga. Sehingga jika susunan atau struktur keluarga sehat, maka secara otomatis struktur masyarakat juga akan sehat, sedangkan jika

⁴⁶⁷Dalam pandangan yang lain al-Qurthubi mengatakan bahwa Maryam tidak pernah mengalami haidh sama sekali. Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz IV, hal. 71.

⁴⁶⁸Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan: Analisis Psikologis, Filsafat dan Pendidikan*, Jakarta: Al-Husna Zikra, 1995, cet. III, hal. 360-363. Hal ini menunjukkan bahwa proses dalam pendidikan keluarga dapat memiliki timbal balik, yaitu jika pendidikan keluarga dapat berjalan dengan baik, maka kesehatan mental keluarga juga akan berkembang dengan baik. Lihat: Hasan Langgulung, *Teori-Teori Kesehatan Mental*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992, cet. II, hal. 3.

⁴⁶⁹Fatah Yasin, *Dimensi-Dimensi Pendidikan Islam*, Malang: UIN-Malang Press, 2008, hal. 211. Proses pendidikan anak-anak bersama ayah dan ibunya pada awal kehidupannya akan banyak mengenal dasar pandangan hidup serta sikap dan keterampilan hidup. Lihat: Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2002, hal. 59.

⁴⁷⁰Zuhairini, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1997, hal. 95.

struktur keluarga itu sakit, maka masyarakat juga akan mengalami sakit, sehingga kehidupan masyarakat dapat hancur dikarenakan hancurnya pilar-pilar kehidupan yang sangat penting.⁴⁷¹ Oleh karena itu, masing-masing orang tua memiliki peran penting yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan anak-anak.⁴⁷² Karena anak merupakan tanggung jawab kedua orang tua dalam banyak hal, seperti mengenal pendidikan, dasar pandangan hidup, dan sikap hidup serta keterampilan hidup.⁴⁷³ Bahkan orang tua harus mengajarkan kepada anak berbagai pedoman terkait pendidikan sejak pertumbuhannya.⁴⁷⁴ Sehingga peran orang tua sebagai pusat pendidikan tetap terjaga, karena pendidikan pada dasarnya merupakan tanggung jawab orang tua yang tidak dapat dibebankan kepada orang lain.⁴⁷⁵ Apalagi jika pendidikan berlangsung dalam sebuah keluarga, maka orang tua adalah penanggung jawabnya sebagai tugas dalam mendidik anak.⁴⁷⁶ Inilah sebuah tanggung jawab keluarga dalam pendidikan secara benar dan jauh dari penyimpangan, sehingga ketenangan, cinta kasih, dan kedamaian dalam rumah tangga dapat tercapai.⁴⁷⁷ Sebab lingkungan keluarga dapat mempengaruhi perkembangan anak, diantaranya adalah perhatian dan kasih sayang orang tua serta figur keteladanan orang tua dan keharmonisan rumah tangga.⁴⁷⁸ Dengan melakukan pembiasaan maupun improvisasi guna membantu perkembangan pribadi pada anak.⁴⁷⁹ Oleh karena itu, orang tua tidak bisa berlepas diri dari tanggung jawab pendidikan, karena pola pendidikan dalam keluarga berbeda dengan pola pendidikan formal atau non-formal, sehingga peran aktif orang tua dalam implementasi metode inilah yang akan dapat menjadikan fungsinya benar-benar nyata dan dapat dirasakan dampak baiknya.

Oleh karena itu, kehadiran ayah dan ibu dalam mendidik anak merupakan tanggung jawab keduanya. Sebab orang tua merupakan pendidik pertama dan utama bagi anak-anak mereka, karena dari mereka untuk kali

⁴⁷¹Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan: Analisis Psikologis, Filsafat dan Pendidikan...*, hal. 346-349.

⁴⁷²Zakiah Daradjat, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996, hal. 38.

⁴⁷³Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2002, cet. V, hal. 59.

⁴⁷⁴Abdullah Nashih Ulwan, *Pedoman Pendidikan Anak dalam Islam*, Semarang: Asy-Syifa, 2012, hal 111.

⁴⁷⁵Nur Ahid, *Pendidikan Keluarga dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. viii.

⁴⁷⁶Syaiful Bahri Djamarah, *Pola Komunikasi Orang Tua & Anak dalam Keluarga...*, hal. 2.

⁴⁷⁷Baqir Syarif, *Seni mendidik Islami*, Jakarta: Pustaka Zahro, 2003, hal. 48.

⁴⁷⁸F. Ihsan, *Dasar-dasar Kependidikan*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2005, hal. 19.

⁴⁷⁹M. Imron Abdullah, *Pendidikan Keluarga Bagi Anak*, Cirebon: Lektur, 2003, hal.

pertama anak menerima pendidikan.⁴⁸⁰ Sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Al-Isra/17: 24, sebagai berikut:

وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾

Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik Aku waktu kecil. (QS. Al-Isra/17: 24).

Relasi gender dalam keluarga terkait tanggung jawab ayah dan ibu dalam mendidik anak yang ingin penulis tekankan dari ayat di atas adalah kalimat “وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ”, bahwa seorang anak diperintahkan untuk menunjukkan ketundukan dan kerendahan hati kepada kedua orang tuanya agar dapat menambah rasa kasih sayang kepada kedua orang tua karena keduanya telah mendidiknya. Perintah kepada anak agar merendahkan dirinya kepada kedua orang tuanya dengan penuh kasih sayang adalah karena kiprah keduanya.⁴⁸¹ Bahkan ungkapan kasih sayang dengan kata جَنَاحَ (*janâh*) ini bermula dari perilaku burung jika ia ingin melindungi anaknya untuk mengasahi dan mengasuhnya maka ia merendahkan sayapnya, oleh karena itu cara anak untuk mengasahi kedua orang tuanya adalah dengan cara menundukkan diri dan mendekat kepada mereka.⁴⁸² Sebuah ungkapan kasih sayang untuk berharap pahala kepada Allah bukan karena mengharapkan sesuatu dari kedua orang tuanya atau kepentingan lainnya yang tidak mendatangkan pahala. Oleh karena itu, anak diwajibkan berbuat baik kepada kedua orang tua, seperti menyenangkan hatinya, memberi nafkah, pakaian, maupun tempat tinggal.⁴⁸³

Adapun frasa “وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا”, merupakan perintah kepada anak untuk mendo’akan kedua orang tuanya agar Allah memberikan kasih sayang kepada keduanya sebagaimana keduanya telah menyayangi dan mendidiknya di masa kecil.⁴⁸⁴ As-Sa’di menegaskan bahwa rasa kasih sayang

⁴⁸⁰Zakiah Daradjat, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996, hal. 20.

⁴⁸¹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 186.

⁴⁸²Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain an-Nisaburi, *Îjâz al-Bayân ‘an Ma’ânî al-Qur’ân...*, juz II hal. 498.

⁴⁸³Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, juz XV, hal. 237. Lihat juga: Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma’ânî fi Tafsîr al-Qur’ân al-Adhîm wa Sab’u al-Matsânî...*, juz VIII, hal. 58.

⁴⁸⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz XV, hal. 53. Sejalan dengan asy-Syaukani, menurutnya frasa ini merupakan perintah kepada anak agar memohon kepada Allah untuk kedua orang tuanya supaya Allah mengasahi mereka sebab mereka telah mengasahi anak-anaknya. Lihat:

yang dilakukan oleh anak untuk kedua orang tua tersebut berlaku baik disaat mereka masih hidup maupun sesudah wafat, sebagai balasan atas pengasuhan dan pembinaan yang dilakukan oleh mereka tanpa pamrih.⁴⁸⁵ Inilah bentuk perintah kepada anak agar memiliki akhlak terhadap orang tua sebagai wujud syukurnya atas pengorbanan keduanya dalam menjaga dan mengasuhnya sejak dalam kandungan.⁴⁸⁶ Al-Jazairi menegaskan, bahwa frasa ini tidak hanya perintah untuk mendo'akan keduanya agar keduanya mendapatkan ampunan dan rahmat Allah, namun juga perintah untuk memberikan perhatian kepada keduanya.⁴⁸⁷ Bahkan penghormatan dan kebaktian seorang anak kepada kedua orang tua menempati urutan setelah kebaktiannya kepada Allah,⁴⁸⁸ sebagai wujud syukur seorang anak atas pengorbanan kedua orang tuanya dalam mengasuh, serta tanggung jawab keduanya untuk memelihara, menjaga, dan mendidik anaknya.⁴⁸⁹ Hal ini dapat difahami bahwa perintah Allah kepada anak untuk memberikan perhatian dan kasih sayang serta mendoakan orang tuanya adalah karena mereka telah berjuang untuk melaksanakan kewajibannya dalam mendampingi dan mendidik serta memelihara anak-anaknya.

Oleh karena itu, kehadiran kedua orang tua sangat dibutuhkan karena kewajiban mereka dalam mendampingi dan mendidik anak-anaknya serta menciptakan kedamaian dan memilih lingkungan yang baik tidaklah sederhana.⁴⁹⁰ Dibutuhkan konsistensi dan keseriusan dalam melaksanakan kewajiban tersebut, sebagaimana dicontohkan dalam QS. Luqman/31: 17, sebagai berikut:

يَبْنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَيَّ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ

عَزْمِ الْأُمُورِ

Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah asy-Syaukani, *Fatḥh al-Qaḍir li asy-Syaukâṇi...*, juz III, hal. 261.

⁴⁸⁵Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafṣir al-Karîm ar-Rahman fî Tafṣir al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 456.

⁴⁸⁶Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Waj̣z fî Tafṣir al-Kitâb al-'Azîz...*, juz IV, hal. 348.

⁴⁸⁷Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz III, hal. 186.

⁴⁸⁸Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz X, hal. 244. Lihat juga: Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafṣir al-Qur'ân al-Adhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz VIII, hal. 59.

⁴⁸⁹Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Waj̣z fî Tafṣir al-Kitâb al-'Azîz...*, juz IV, hal. 348.

⁴⁹⁰Helmawati, *Pendidikan Keluarga Teoritis dan Praktis*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014, hal. 79.

Hai anakku, dirikanlah shalat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu, sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah). (QS. Luqman/31: 17).

Konsistensi dan keseriusan relasi gender dalam melaksanakan kewajibannya dilukiskan pada frasa “يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ”, yang merupakan perintah untuk menjalankan shalat karena shalat merupakan ibadah badaniah yang paling besar. Demikian pula dengan ajakan berbuat baik, yaitu segala perbuatan yang dipandang baik oleh norma-norma yang terdapat di masyarakat dan nilai-nilai keagamaan. Selain itu, terdapat juga perintah untuk mencegah kemungkaran yang harus dibekali dengan ilmu, karena tugas itu tidak akan sempurna jika tidak ada bekal ilmu yang memadai. Sebagai bukti ketaatan seseorang kepada Allah, yaitu dengan mendekatkan diri kepadaNya.⁴⁹¹ Oleh karena itu, lingkungan seperti ini dapat mempengaruhi perilaku-perilaku anak, seperti perilaku terhadap orang tua dan kasih sayangnya serta keutuhan keluarganya.⁴⁹²

Demikian pula pada kalimat “وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ”, terdapat nasihat dan motivasi supaya dapat bersabar terhadap apa saja yang menimpa. Nasihat pada frasa ini ditujukan kepada semua manusia meskipun seakan-akan Luqman hanya menasihati anaknya. Adapun dalam menasehati anaknya, Luqman memerintahkan untuk mendirikan shalat dengan totalitas karena Allah.⁴⁹³ Karena puncak perintah adalah melakukan shalat yang dapat mengajak kepada kebajikan dan mencegah kemunkaran.⁴⁹⁴ Sehingga kesabaran, ketabahan dan komitmen yang tinggi dapat menjadi alat dalam melakukan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*.⁴⁹⁵ Oleh karena itu, larangan berbuat kesyirikan wajib disampaikan karena perbuatan tersebut merupakan dosa yang paling besar,⁴⁹⁶ dan dapat digolongkan sebagai kezhaliman yang besar karena tidak selayaknya Allah dipersekutukan.⁴⁹⁷

Oleh karena itu, pada kalimat “إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ”, memberikan penegasan terkait perkara-perkara yang sangat ditekankan, namun tidak

⁴⁹¹Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî...*, juz XXI hal. 85.

⁴⁹²S. D. Gunarsa, *Psikologi untuk Keluarga*, Jakarta: Gunung Mulia, 2009, hal. 6.

⁴⁹³Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz XVIII, hal. 558. Lihat juga: Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 465.

⁴⁹⁴Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, Juz XIV, hal. 68.

⁴⁹⁵Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VI, hal. 523.

⁴⁹⁶Anwar al-Baz, *at-Tafsîr at-Tarbawiy li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Nasyr li al-Jami'at, 2007, jilid III, hal. 9.

⁴⁹⁷Abu Ishaq Ibrahim Ibnu as-Sari az-Zajjaj, *Ma'âni al-Qur'ân wa I'râbuh*, Beirut: Alam al-Kutub, 1998, juz IV, hal. 196.

mudah untuk dilaksanakan kecuali bagi orang-orang yang memiliki kemauan yang sangat kuat. Sebagaimana sosok Luqman AS yang namanya dan segala kebaikan amalnya diabadikan oleh Allah dalam al-Qur'an,⁴⁹⁸ guna menanamkan kepada putranya ajaran akhlak terhadap Allah dengan mendekatkan diri kepadaNya untuk mentauhidkanNya.⁴⁹⁹ Meskipun Luqmân bukan seorang Nabi, namun ia mengajarkan tentang tauhid, ketaatan, dan akhlak terhadap Allah.⁵⁰⁰ Hal ini menunjukkan bahwa tugas mulia tersebut bukan hanya dilaksanakan oleh seorang Nabi, namun menjadi tugas bagi semua manusia terutama orang tua. Oleh karena itu, perintah Allah kepada anak untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya tanpa membeda-bedakannya merupakan kewajiban yang harus dilakukannya sebagai bentuk *birrul walidain*, sebagaimana firman Allah berikut:

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَهَرَّهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۝

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya, jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. (QS. al-Isra/17: 23).

Perintah Allah kepada anak merupakan kewajiban yang harus dilakukannya sebagai bentuk *birrul walidain* terhadap keduanya ditekankan pada kalimat “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا”, yang memberikan penegasan akan perintah untuk mentauhidkan Allah disertai dengan berbuat baik kepada kedua orang tua tanpa membeda-bedakannya.⁵⁰¹ Sejalan dengan ath-Thabari yang mengemukakan bahwa frasa tersebut memerintahkan untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya tanpa membedakan antara ayah dan

⁴⁹⁸Menurut az-Zamakhsyari dalam kitab tafsirnya *al-Kasysyaf*, bahwa Luqman berusia 1000 tahun, selama hidupnya ia pernah menuntut ilmu kepada 4000 orang Nabi. Nabi Daud AS pernah menuntut ilmu dan belajar darinya sebelum Daud AS diangkat menjadi seorang Rasul, sementara Luqman sudah menjadi seorang mufti, namun ketika Daud AS diutus oleh Allah menjadi seorang Rasul, maka ia (Luqman) tidak lagi menjadi mufti. Lihat: Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhsyariy, *al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz III, hal. 496.

⁴⁹⁹Abdul Majid dan Dian Andayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011 hal. 210.

⁵⁰⁰Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy...*, juz XXI, hal. 86.

⁵⁰¹Abu al-Fida Isma‘il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm...*, juz III, hal. 38.

ibunya.⁵⁰² Hal ini menunjukkan begitu mulia kedua orang tua hingga Allah memerintahkan anak untuk berbuat baik kepada keduanya setelah Dia memerintahkan untuk mentauhidkanNya dan menyembahNya.

Adapun frasa “إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا”, dapat difahami bahwa mengucapkan kata “ah” kepada orang tua tidak diperbolehkan apalagi mengucapkan kata-kata yang lebih kasar atau memperlakukan mereka dengan perlakuan yang lebih buruk dari pada itu. Oleh karena itu, manusia dilarang berkata yang tidak baik kepada kedua orang tuanya yang berusia lanjut meskipun hanya berkata “ah” karena itu merupakan perkataan yang buruk, serta tidak mengarahkan tangannya kepada keduanya secara tidak sopan. Hal ini menunjukkan bahwa seorang anak tidak boleh melakukan hal-hal yang dinilai menyakitkan bagi kedua orang tua atau salah satu dari keduanya, serta anjuran untuk bersabar menghadapi keduanya sebagaimana kedua telah bersabar dalam menghadapi anaknya.⁵⁰³

Demikian pula dengan kalimat “وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا”, memberikan perintah kepada anak untuk mengucapkan kata-kata yang baik kepada keduanya secara lemah lembut dan menyejukkan hati.⁵⁰⁴ Selaras dengan ath-Thabari yang mengemukakan bahwa frasa ini dapat dimaknai sebagai larangan menghardik kedua orang tua dan perintah berbicara kepada keduanya dengan sopan dan lemah lembut.⁵⁰⁵

Dengan demikian, metode pendampingan (*takfîl*) merupakan cara yang dilakukan oleh ayah dan ibu untuk saling bekerja sama dalam membantu proses sosialisasi dan perkembangan anak secara optimal baik terkait fisik maupun mental serta sosial.

F. Metode Pendidikan pada Aspek Problem Solving

1. Ishlah (*Ishlâh*)

Dalam al-Qur'an term *ishlâh* disebut sebanyak 29 kali,⁵⁰⁶ yaitu dalam QS. al-Baqarah/2: 182 dan 224, QS. Ali Imran/3: 89, QS. an-Nisa/4: 16, 128, 129 dan 146, QS. al-Maidah/5: 39, QS. al-An'am/6: 48 dan 58, QS. al-A'raf/7: 35 dan 142, QS. al-Anfal/8: 1, QS. Yunus/10: 81, QS. an-Nahl/16: 119, QS. al-Anbiya/21: 90 dan 160, QS. an-Nur/24: 5, QS. asy-Syu'ara/26:

⁵⁰²Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'ân...*, juz XIV, hal. 541

⁵⁰³Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'ân...*, juz XIV, hal. 544

⁵⁰⁴Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz III, hal. 38.

⁵⁰⁵Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'ân...*, juz XIV, hal. 548.

⁵⁰⁶Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 129-130.

152, QS. an-Naml/27: 48, QS. al-Ahzab/33: 71, QS. asy-Syura/42: 40, QS. al-Ahqaf/46: 15, QS. Muhammad/47: 2 dan 5, QS. al-Hujurat/49: 9 dan 10.

Di antara term-term *ishlâh* (*reconciliation*) yang lebih mendekati metode pendidikan relasi gender dalam keluarga ada dua macam, yaitu term *ishlâhusy syiqâq* (*split reconciliation*), yakni menyelesaikan sengketa yang terdapat pada QS. an-Nisa/4: 35, dan ada pula term *ishlâhun nusyûz* (*indifference reconciliation*), yakni memperbaiki resistensi yang terdapat pada QS. an-Nisa/4: 128. Adapun term *ishlâhusy syiqâq* (*split reconciliation*) yang dimaksud adalah sebagaimana firman Allah berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٥﴾

Dan jika kamu khawatir ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam (juru pendamai) dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan, jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami istri itu, sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha mengenal (QS. an-Nisa/4: 35).

Pendidikan relasi gender dalam keluarga terkait *ishlâhusy syiqâq* terdapat pada frasa “وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا”, untuk mengurai perselisihan yang terjadi antara suami dan istri yang semakin menguat bahkan semakin membesar dan tetap berlanjut, maka diperintahkan untuk mengutus seorang mediator dari pihak suami maupun istri yang mampu menyelesaikan permasalahan dengan cara-cara yang logis dan tidak melanggar prinsip-prinsip agama. Mediator yang dihadirkan dari kedua belah pihak dapat disebut sebagai حَكَمًا (seorang hakim), menunjukkan bahwa mediator yang dimaksud harus memiliki kelayakan di bidang keagamaan, keilmuan, dan keadilan.⁵⁰⁷ Hal ini dikemukakan agar mereka lebih mengetahui situasi dan kondisi suami istri tersebut, lebih dapat menjaga rahasia keluarga, dan lebih mengharapkan perdamaian diantara keduanya.⁵⁰⁸ Sehingga pertengkaran antara suami istri yang menyebabkan permusuhan itu

⁵⁰⁷Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsîr al-Mannâr...*, juz V, hal. 65. Menurut as-Sa'di, seorang mediator yang dihadirkan dari pihak laki-laki dan pihak perempuan tersebut adalah orang yang sudah baligh, adil, dan berakal sehat, serta mengetahui apa yang sedang terjadi diantara suami istri tersebut dan juag memahami tentang persatuan dan perceraian, karena tidak mungkin orang-orang yang tidak memiliki kapasitas diminta menyelesaikan persengketaan yang terjadi. Lihat: Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 177.

⁵⁰⁸Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 459.

bisa mendapatkan titik temu dan memperoleh keputusan yang benar-benar adil.⁵⁰⁹

Adapun kalimat “إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا”, mengingatkan semua pihak, baik suami istri maupun mediator untuk meluruskan niat dalam melakukan ishlah tersebut, sebab jika pasangan suami istri maupun kedua mediator itu menghendaki perdamaian diantara kedua suami istri, maka Allah akan memberikan petunjuk kepada kedua mediator dan juga suami istri tersebut hingga keduanya saling sepakat. Hal ini merupakan janji Allah, bahwa Dia akan memberikan taufik atau petunjuk kepada kedua penengah tersebut untuk menempuh jalan keberhasilan dalam menyelesaikan permasalahan.⁵¹⁰ Taufik atau petunjuk yang dimaksud adalah adanya perasaan damai dan tentram serta ucapan-ucapan yang dapat memikat hati keduanya. Oleh karena itu, apa yang telah disepakati oleh suami istri dalam ishlah tersebut dapat dilaksanakan, bahkan jika mereka bersepakat bercerai sekalipun Allah akan menggantinya dengan pasangan yang lebih baik.⁵¹¹ Adapun jika kedua mediator itu saling berselisih maka putusan mereka tidak boleh dilaksanakan.⁵¹²

Sedangkan frasa “إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا”, sebagai pesan bahwa Allah Maha Mengetahui perkara-perkara yang tersembunyi bahkan yang bersifat sangat rahasia, sehingga permasalahan yang terjadi harus diselesaikan dengan sebaik-baiknya.⁵¹³ Frasa ini juga memberikan peringatan bahwa Allah Mahateliti terhadap kedua penengah tersebut apakah mereka berniat untuk mendamaikan pasangan suami istri atau bahkan ingin merusak keduanya, oleh karena itu Dia berjanji akan memberikan petunjuk kepada para penengah jika mereka benar-benar berniat untuk mendamaikan perselisihan tersebut.⁵¹⁴

Menurut al-Qurthubi, ayat di atas yang menjelaskan cara-cara dan langkah-langkah ishlah untuk mendatangkan dua hakim dari kedua belah pihak merupakan cara terakhir dalam menyelesaikan konflik rumah tangga,

⁵⁰⁹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 460-461. Menurut az-Zuhaili, mengutus hakim dari kerabat suami dan istri tersebut dibolehkan untuk mengambil hakim dari luar keluarga. Lihat: Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz V, hal. 53.

⁵¹⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 462.

⁵¹¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz V, hal. 54.

⁵¹²Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz I, hal. 613.

⁵¹³Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 177.

⁵¹⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 462.

karena terdapat cara-cara maupun langkah-langkah ishlah yang dapat ditempuh sebelumnya, yaitu dengan cara menasihati, jika tidak ada perubahan kemudian melakukan pisah ranjang, dan jika tidak tetap tidak ada perubahan maka bisa dengan cara memukulnya, akan tetapi pukulan yang dimaksud adalah pukulan yang benar-benar bertujuan untuk mendidik bukan untuk menyakiti.⁵¹⁵ Sejalan dengan az-Zuhaili yang mengemukakan bahwa ayat di atas merupakan cara terakhir sesudah melakukan cara sebelumnya, yaitu memukul dengan pukulan yang tidak menyakitkan dan tidak membahayakan, karena maksud utama dari tindakan tersebut adalah untuk menasehati bukan untuk menyakiti, hanya saja para ulama bersepakat bahwa jika seorang suami siap meninggalkan cara dan langkah tersebut maka hal itu lebih diutamakan.⁵¹⁶

Menurut penulis, *ishlâhusy syiqâq* dapat disebut sebagai cara atau langkah terakhir dalam menyelesaikan permasalahan rumah tangga disebabkan cara-cara maupun langkah-langkah sebelumnya memiliki kelebihan-kelebihannya, yaitu kelebihan suami istri dalam hal menutup rahasia keluarga yang merupakan kewajiban dan hak masing-masing untuk saling menutupi dan ditutupi rahasianya, serta kelebihan mereka dalam melatih kemandirian individu dan keluarga.

Demikianlah metode *ishlâhusy syiqâq* (*split reconciliation*) yang terdapat pada QS. an-Nisa/4: 35 dan mampu memberikan solusi dari kebuntuan yang terjadi antara suami istri. Sedangkan term *ishlâhun nusyûz* (*indifference reconciliation*) yang juga mengisyaratkan cara ishlah terkait relasi gender dalam keluarga terdapat pada QS. an-Nisa/4: 128, sebagai berikut:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا
 وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا
 تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾

Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, dan jika kamu bergaul dengan istrimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh),

⁵¹⁵Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz V, hal. 175.

⁵¹⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz V, hal. 54.

maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. an-Nisa/4: 128).

Dari ayat di atas, dapat difahami bahwa perilaku *nusyûz* yang dimaksud pada ayat tersebut adalah dilakukan oleh seorang suami. Adapun term *ishlâhun nusyûz* (*indifference reconciliation*) diisyaratkan pada kalimat “وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا يُتْرَكًا أَوْ إِعْرَاضًا”، sebagai penjelasan bahwa sikap nusyuz adalah meninggalkan kewajiban suami istri. Namun contoh nusyuz yang terkandung dalam frasa ini adalah tindakan nusyuz dari pihak suami yang dapat berupa sikap keras dan kasar seorang suami terhadap istrinya, seperti tidak menggaulinya dan tidak memberikan hak-haknya. Hal ini sebagaimana pandangan as-Sa’di, menurutnya nusyuz suami adalah apabila seorang istri mengkhawatirkan kedurhakaan suaminya, yaitu munculnya sikap acuh tak acuh, congkak, dan cenderung tidak menyukainya.⁵¹⁷ Sama dengan al-Baghwi, bahwa nusyuz suami adalah jika seorang istri merasakan sikap tidak acuh dari suaminya, seperti menjauh dan membenci hingga ingin berpisah darinya.⁵¹⁸ Tidak berbeda dengan Utsaimin, bahwa nusyuz suami dapat dimaknai sebagai kebencian atau perpalingan seorang suami terhadap istrinya.⁵¹⁹

Adapun kalimat “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا”، memberikan informasi terkait penawaran solusi yang diberikan oleh pasangannya, bahwa tidaklah mengapa jika keduanya melakukan perdamaian.⁵²⁰ Seperti seorang istri yang bersedia untuk dikurangi beberapa haknya yang penting suaminya siap bersikap baik kembali. Kesediaan seorang istri yang demikian itu tidaklah mengapa jika ia menghendaki perdamaian antara keduanya, seperti merelakan sebagian haknya, atau merelakan sebagian nafkah dan hal-hal lainnya sehingga tetap ada kebersamaan diantara keduanya.⁵²¹ Oleh karena itu, frasa ini mempersilakan untuk melakukan perdamaian diantara keduanya guna mencegah dampak buruk yang bisa terjadi, seperti pergaulan yang buruk atau bahkan perceraian.

Oleh karena itu, terdapat alasan yang dijelaskan dan ditegaskan pada kalimat “وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ”، bahwa manusia memiliki sifat kikir sehingga sulit untuk memaafkan, namun frasa ini menawarkan solusi berupa perdamaian di antara keduanya. Hal ini menunjukkan bahwa tabi'at manusia

⁵¹⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 206.

⁵¹⁸Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz I, hal. 707.

⁵¹⁹Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah an-Nisâ*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1435 H., juz II, hal. 284.

⁵²⁰Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy...*, juz V, hal. 175.

⁵²¹Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyâyaf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz I, hal. 571.

itu enggan untuk melepaskan sebahagian haknya kepada orang lain dengan seikhlas hatinya, yakni watak kikir yang cenderung tidak suka untuk menyerahkan haknya kepada yang lain. Kendatipun demikian, namun jika ada seorang istri maupun suami yang ingin melepaskan sebahagian hak-haknya, maka masing-masing boleh menerimanya. Apalagi sebuah perdamaian itu lebih baik dari pada masing-masing mempertahankan haknya untuk bercerai, karena perdamaian adalah kebaikan, meski sifat manusia cenderung kikir.⁵²² Akan tetapi perdamaian dapat memberikan ketenangan karena mampu untuk berlapang dada dengan menghilangkan akhlak yang hina dan mengantinya dengan akhlak mulia.⁵²³ Sebab setiap perdamaian akan mendatangkan berbagai kebaikan dan manfaat seperti saling memahami dan saling mencintai yang akan berdampak kepada kebaikan dari pada terjadi pertengkaran atau perpisahan. Selain itu, perdamaian juga dapat menentramkan jiwa dan menghilangkan perselisihan dan permusuhan serta perceraian.⁵²⁴

Dengan demikian, solusi yang ditawarkan untuk dapat menentramkan jiwa dan menghilangkan perselisihan di antara keduanya diisyaratkan pada kalimat “وَأِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا”, yaitu melakukan ishlah dengan cara saling bergaul secara baik, seperti mengerjakan segala perintah dan menjahui larangan-Nya, maka sesungguhnya Allah Maha mengetahui terhadap semua kebaikan yang tampak maupun yang tidak tampak. Oleh karena itu, jika seorang suami bergaul dengan istrinya dengan cara-cara yang baik maka Allah akan membalas segala yang telah ia perbuat karena Allah maha melihat terhadap apa yang diniatkan dan dikerjakan.⁵²⁵ Selain itu, melakukan ishlah diantara suami istri dengan melaksanakan ketakwaan kepada Allah dan meninggalkan nusyuz, maka Allah senantiasa mengetahui apa yang ia lakukan dan mencatatnya sebagai amal kebaikan.⁵²⁶

Selain perilaku nusyuz dari pihak suami yang dikemukakan di atas, juga terdapat perilaku nusyuz dari pihak istri yang berupa sikap pembangkangan yang dilakukan oleh seorang istri terhadap suaminya, seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya. Hal ini sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS. an-Nisa/4: 34,⁵²⁷ sebagaimana berikut:

⁵²²Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz...*, juz II, hal. 119.

⁵²³Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 206.

⁵²⁴Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillâh asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz I, hal. 601.

⁵²⁵Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥîṭh...*, juz IV hal. 87.

⁵²⁶Sa’id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz II, hal. 1195.

⁵²⁷Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur’ân al-Karîm...*, hal. 214.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
 فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَفِظْنَ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ
 فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ
 سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) 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), wanita-wanita 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 Mahatinggi lagi Mahabesar. (QS. an-Nisa/4: 34).

Ayat di atas menunjukkan bahwa terdapat perilaku *nusyûz* yang dilakukan oleh seorang istri. Oleh karena itu, solusinya ditegaskan dalam frasa “وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ”, yakni memberikan petunjuk terkait langkah pertama yang musti dilakukan oleh seorang suami dalam menghadapi nusyuz yang dilakukan oleh istri, yaitu meninggalkan kewajiban bersuami istri, seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya. Maka para wanita yang dikhawatirkan nusyuznya (tindakan tidak taat) maka suami diperintahkan untuk menasehatinya terkait balasan yang akan ia dapat akibat dari perbuatannya tersebut baik itu pahala maupun ancaman, sehingga nasihat tersebut diharapkan dapat menyadarkannya.⁵²⁸ Hal ini merupakan cara bijak yang bisa berdampak baik terhadap kesadaran diri seseorang. Sehingga nasihat-nasihat baik tersebut harus tetap diikuti dengan pergaulan yang baik pula guna memperoleh kesadaran yang baik dan dapat dirasakan dampak baiknya.⁵²⁹ Oleh karena itu, jika nasihat tersebut berhasil maka nasihat itu telah cukup sehingga tidak dibutuhkan lagi tahapan-tahapan berikutnya.⁵³⁰ Namun jika cara yang pertama tersebut tidak membuahkan hasil, maka dapat berlanjut kepada tahapan berikutnya.

⁵²⁸Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 177.

⁵²⁹Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib...*, juz X, hal. 70.

⁵³⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 472.

Adapun tahapan kedua ditegaskan pada kalimat “وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ”, sebagai pesan untuk melanjutkan pada tahapan ini jika tahapan pertama mengalami kegagalan. Yaitu memisahkan istri dari tempat tidur dan tidak menggaulinya hingga perkara tersebut selesai. Sejalan dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa jika seorang istri tidak menerima nasihat dengan ucapan, maka seorang suami diperintahkan untuk memisahkan diri dari tempat tidurnya, dengan cara menjauhi tempat tidur mereka atau membelakangi mereka di tempat tidur itu tanpa meninggalkan tempat tidur tersebut.⁵³¹ Menurut al-Jazairi, bahwa jika nashat pada frase diatas tidak berhasil maka dapat dilakukan cara kedua, yaitu megabaikan istri di ranjang dengan tidak berbicara dengannya, memberikan punggungnya, dan tidak berhubungan intim dengannya hingga ia kembali taat kepada suami dan Tuhannya.⁵³² Jikalau cara kedua ini mengalami kegagalan, maka dapat dilakukan cara ketiga, sebagaimana frasa berikut.

Sedangkan langkah ketiga dinyatakan pada kalimat “وَاضْرِبُوهُنَّ”, yaitu jika cara kedua di atas tidak tercapai, maka dapat menggunakan cara ini, yakni memukul dengan pukulan yang tidak membahayakan dan tidak meninggalkan bekas. Karena pukulan yang dilakukan oleh seorang suami tersebut dalam rangka untuk mendidik dengan lembut guna mendisiplinkan dan memperbaiki sikap.⁵³³ Bukan untuk menganiaya atau berbut sewenang-wenang terhadapnya.⁵³⁴ Oleh karena itu, pukulan yang dimaksud pada frasa ini adalah pukulan yang tidak meninggalkan bekas, yaitu tidak melukainya dan tidak menciderainya.⁵³⁵

Oleh karena itu, frasa “فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا”, memberikan pesan, bahwa jika para istri itu melakukak ketaatan melalui salah satu tindakan diatas, maka dilarang untuk menyakiti mereka dengan perkataan maupun tindakan lain karena itu adalah kezhaliman yang diharamkan. Juga agar tidak memberikan beban kepada mereka suatu beban yang disukai para suami sedangkan mereka tidak sanggup melakukannya. Ayat ini turun ketika ada seorang perempuan yang datang kepada Rasulullah SAW untuk melaporkan suaminya yang telah menempelengnya, kemudian Rasulullah SAW memerintahkan untuk membalas perbuatan tersebut

⁵³¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz V, hal. 54.

⁵³²Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 473-474.

⁵³³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz V, hal. 55.

⁵³⁴Muhammad Mutawalli asy-Sya’rawi, *Tafsîr asy-Sya’râwîy...*, juz IV, hal. 2201.

⁵³⁵Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 475.

sehingga turunlah ayat ini.⁵³⁶ Oleh karena itu, frasa terakhir ini mengingatkan bahwa jika cara-cara diatas telah tercapai, maka para suami diingatkan agar tidak mencari-cari alasan lagi untuk menyusahkannya, baik dengan mencelanya atau mencari-cari kekurangannya karena hal itu dapat menimbulkan keburukan.⁵³⁷ Sejalan dengan as-Suyuthi, bahwa jika para istri telah meninggalkan nusyuz, maka para suami tidak boleh menyusahkan mereka dengan sesuatu yang mereka benci baik berupa perkataan maupun perbuatan. Oleh karena itu, Allah mengingatkan akan kekuasaan Allah agar tidak terjadi pelanggaran.⁵³⁸ Tidak berbeda dengan al-Jazairi, bahwa jika istri telah melakukan ketaatan maka tidak ada cara lagi bagi suami mencari-cari alasan untuk memukulnya, karena Allah Maha tinggi sehingga pesan-pesan-Nya tidak boleh direndahkan oleh para suami dengan bersikap sombong dan angkuh dihadapan Allah.⁵³⁹

Menurut az-Zuhaili, dalam QS. al-Nisa/4: 34 ini juga disebutkan hak suami agar seorang istri tidak menerima masuknya seseorang ke rumahnya tanpa izin suaminya, hal ini dimaksudkan agar ketenteraman hidup dalam rumah tangga tetap terpelihara. Yang demikian itu seorang istri wajib memenuhi hak suami serta taat kepada perintahnya jika telah memenuhi beberapa syarat, yaitu: (1) perintah suami yang dimaksud berhubungan dengan kehidupan rumah tangga; (2) perintah suami tidak bertentangan dengan syariat; (3) suami telah melaksanakan kewajiban yang menjadi hak istri baik yang bersifat kebendaan maupun non kebendaan. Adapun terkait dengan berdiamnya seorang istri di rumah dan tidak keluar kecuali atas izin suaminya jika telah memenuhi beberapa syarat, yaitu: (1) suami telah memenuhi kewajibannya dengan membayar mahar kepada istri; (2) larangan keluar rumah yang tidak menyebabkan putusannya hubungan keluarga.⁵⁴⁰

Dengan demikian, metode *ishlah* (*ishlâh*) merupakan cara dalam menyelesaikan konflik atau perselisihan suami istri sehingga dapat mencegah ketimpangan relasi serta menciptakan kedamaian dan harmonisasi relasi gender dalam keluarga.

⁵³⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz V, hal. 55.

⁵³⁷Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 177.

⁵³⁸Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz II, hal. 512.

⁵³⁹Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 473.

⁵⁴⁰Wahbah Musthafa Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh...*, hal. 6850-6851.

2. Kafarat (*Kaffârah*)

Term *kaffârah* dapat dimaknai sebagai denda atas pelanggaran terhadap suatu larangan.⁵⁴¹ Pemberlakuan kafarat ini sangat berpotensi dalam mendisiplinkan relasi gender dalam keluarga terkait ketimpangan relasi yang terjadi dalam rumah tangga. Dalam al-Qur'an, term *kaffârah* disebut sebanyak 3 kali, yaitu dalam QS. al-Maidah/5: 45, 89, dan 95.⁵⁴² Adapun term *kaffârah* yang terkait dengan relasi gender dalam keluarga diisyaratkan pada QS. al-Maidah/5: 89, sebagai berikut:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرَتْهُ
 إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ
 تَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
 اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak, barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari, yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar), dan jagalah sumpahmu, demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya). (QS. al-Maidah/5: 89).

Denda atau *kaffârah* sebagai hukuman atas pelanggaran yang dilakukan oleh seseorang merupakan hal yang penting untuk ditegakkan dalam mendisiplinkan dari pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh seseorang. Namun pelanggaran-pelanggaran itu ada kalanya dilakukan oleh seseorang tanpa sengaja dan ada pula yang benar-benar dilakukan secara sengaja.

Adapun pelanggaran yang tidak disengaja ada yang tetap dilaksanakan denda atau hukumannya dan ada pula yang tidak diberlakukan. Di antara contoh pelanggaran yang dilakukan secara tidak sengaja dan tidak diberlakukan denda atau hukumannya adalah sebagaimana dijelaskan dalam kalimat “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ”⁵⁴¹, bahwa sumpah yang tidak serius atau

⁵⁴¹Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 1218

⁵⁴²Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal.191

tidak diniatkan untuk bersumpah, yakni sumpah yang diucapkan oleh seseorang tetapi tidak ada niat, atau mengucapkannya dengan dugaan semata bahwa dirinya benar namun ternyata salah, maka ia tidak terkena denda atau hukuman. Oleh karena itu, seseorang yang mengucapkan kalimat sumpah yang tidak diniatkan untuk bersumpah maka tidak ada hukuman baginya dan juga tidak ada kafaratnya.⁵⁴³ Sejalan dengan pandangan az-Zuhaili, bahwa Allah tidak memberikan hukuman kepada seorang yang mengeluarkan ucapan sumpah namun tidak bermaksud untuk bersumpah.⁵⁴⁴

Namun kafarat atau denda itu berlaku bagi orang-orang yang sengaja dalam bersumpah, sebagaimana kalimat “وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ”, yang menegaskan terkait sumpah-sumpah yang disengaja, yaitu sumpah yang diniatkan dan diikrarkan dalam hati, atau ucapan-ucapan yang diikat dengan sumpah dan diucapkan dengan niat bersumpah. Maka Allah akan menghukum seorang yang bersumpah dengan niat dan bermaksud untuk bersumpah tersebut jika ia melanggarnya.⁵⁴⁵

Adapun kafarat/denda yang dimaksud adalah sebagaimana yang dijelaskan dalam frasa “فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ”, menjelaskan kafarat yang pertama bagi siapa saja yang melanggar sumpah yang telah ia niatkan, yaitu dengan memberikan makan kepada sepuluh orang miskin dengan standar makanan yang biasanya diberikan untuk keluarganya. Yaitu dengan takaran setengah sha' gandum atau kurma atau makanan pokok lainnya.⁵⁴⁶ Atau dapat dibayarkan dengan uang tunai senilai takaran tersebut di atas.

Akan tetapi jika kafarat yang pertama di atas tidak mampu dilaksanakan oleh pelanggarnya, maka akan berlaku kafarat yang kedua dan ketiga, sebagaimana dalam kalimat “أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ”, menerangkan bahwa kafarat yang kedua adalah memberikan pakaian kepada sepuluh orang miskin dengan standar pakaian yang layak digunakan untuk shalat. Sedangkan kafarat yang ketiga adalah memerdekakan seorang budak dengan kriteria budak yang beriman. Jika salah satu dilaksanakan maka ia telah terbebas dari kafarat sumpahnya, sebab setiap orang yang melakukan pelanggaran terhadap sumpah tersebut diberikan kebebasan dalam memilih salah satu dari tiga kafarat tersebut.⁵⁴⁷

⁵⁴³Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib...*, juz XII, hal. 419.

⁵⁴⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz VII, hal. 19.

⁵⁴⁵Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz VII, hal. 19.

⁵⁴⁶Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 338.

⁵⁴⁷Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'ân...*, juz VIII, hal. 620.

Adapun kalimat “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ”, memberikan kesempatan bagi yang tidak sanggup melaksanakan salah satu dari tiga perkara di atas, maka ia dapat melakukan puasa selama tiga hari. Sejalan dengan asy-Sya’rawi yang mengemukakan, bahwa bagi yang tidak mendapatkan salah satu dari tiga kafarat tersebut maka cukup berpuasa tiga hari yang dapat dilakukan secara berturut-turut maupun tidak.⁵⁴⁸ Pandangan asy-Sya’rawi ini sedikit berbeda dengan az-Zuhaili yang mengemukakan bahwa bagi yang tidak mampu memilih salah satu dari kafarat sumpah maka boleh dengan berpuasa tiga hari secara berturut-turut.⁵⁴⁹ Menurut hemat penulis, meskipun terjadi perbedaan terkait pelaksanaan puasa pada frasa ini, namun penulis lebih cenderung pelaksanaan puasa tersebut bebas untuk dilakukan baik secara berturut-turut maupun tidak. Hal ini dapat diperkuat dengan frasa di atas yang hanya menjelaskan berpuasa tiga hari tanpa adanya penegasan secara berturut-turut. Meskipun demikian namun menurut hemat penulis tidak mengapa jika ada yang ingin melaksanakannya secara berturut-turut.

Sedangkan kalimat “ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيَّمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيَّمَانَكُمْ”, bersifat meyakinkan bahwa macam-macam kafarat sumpah tersebut dapat menghapus kesalahan dan dosa. Meskipun demikian, namun seseorang dilarang banyak bersumpah atas nama Allah, apalagi melakukannya dengan cara dusta. Karena sumpah-sumpah itu dapat menjadi penghalang bagi seseorang untuk berbuat baik.⁵⁵⁰ Sebagaimana pandangan as-Suyuthi, menurutnya Allah memerintahkan untuk menjaga sumpah-sumpah agar tidak terburu-buru mengucapkannya atau melanggarnya, akan tetapi jika terjadi pelanggaran maka tidak boleh mengabaikan untuk membayar kafarat.⁵⁵¹ Oleh karena itu, seorang wajib menjaga sumpahnya jangan sampai ia mengingkarinya jika hal itu merupakan kebaikan dan bukan keburukan.

Demikian juga dengan kalimat “كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ”, menjelaskan hukum-hukum syariat baik yang halal maupun yang haram agar manusia dapat bersyukur. Adapun kesyukuran yang dimaksud adalah dengan cara mentaati dan mengindahkan serta melaksanakan hukum yang telah dijelaskan tersebut.⁵⁵² Sebab hukum-hukum yang telah Allah jelaskan dalam syariat-Nya merupakan anugerah yang patut untuk disyukuri.

⁵⁴⁸Muhammad Mutawalli asy-Sya’rawi, *Tafsîr asy-Sya’râwîy...*, juz VI, hal. 3362.

⁵⁴⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz VII, hal. 22.

⁵⁵⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 101.

⁵⁵¹Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma’tsûr...*, juz I, hal. 646.

⁵⁵²Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl...*, juz I, hal. 140.

Tahapan-tahapan kafarat atau denda yang dijelaskan pada ayat di atas merupakan hukuman yang berlaku untuk segala jenis sumpah maupun nazar, termasuk sumpah-sumpah yang terkait relasi suami istri, seperti halnya *ilâ'*.⁵⁵³ Sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 226 berikut:

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾

Kepada orang-orang yang meng-ila' istrinya diberi tangguh empat bulan, namun jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Baqarah/2: 226).

Adapun kafarat *ilâ'* yang dimaksud ditegaskan dendanya dalam frasa “لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ”, memberikan pesan bahwa para suami yang bersumpah tidak menggauli istrinya diberikan masa tangguh selama empat bulan. Sejalan dengan pandangan asy-Sya'rawi, bahwa *ilâ'* adalah sumpah seorang suami tidak menggauli istrinya lebih dari empat bulan baik dilakukan secara mutlak atau dengan syarat.⁵⁵⁴ Hal ini tidak berbeda dengan al-Jazairi, menurutnya suami yang bersumpah tidak menggauli istri maka diberikan masa tangguh hingga empat bulan dan tidak boleh lebih.⁵⁵⁵ Berbeda dengan as-Sa'di, menurutnya *ilâ'* adalah sumpah seorang suami untuk meninggalkan istrinya selama empat bulan atau lebih.⁵⁵⁶

Menurut penulis, *ilâ'* dapat dimaknai sebagai sumpah seorang suami untuk tidak menggauli istrinya atau dapat juga dimaknai sebagai sumpahnya untuk meninggalkan istrinya. Sehingga seorang istri mengalami penderitaan karena tidak memiliki status yang jelas, apalagi tidak ada batas waktu yang jelas yang akan menambah penderitaannya. Oleh karena itu, Allah memberikan batas waktu kepada suami tersebut hingga empat bulan, jika ia kembali maka Allah memberlakukan kafarat/denda baginya sebelum ia mencampuri istrinya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh ar-Razi, bahwa jika seorang suami kembali kepada istrinya dengan melanjutkan

⁵⁵³Meng-ila' istri adalah bersumpah tidak akan mencampuri istri, sehingga menjadikan seorang istri menderita, karena tidak dicampuri dan tidak pula diceraikan. Oleh karena itu, dengan turunnya QS. al-Baqarah/2: 226, maka setelah masa empat bulan seorang suami harus memilih antara kembali mencampuri istrinya dengan didahului membayar kafarat sumpah atau menceraikannya. Ayat ini dijadikan sebagai dalil bahwa *ila'* itu hanya berlaku kepada seorang istri dengan kata *نِسَابِهِمْ* (*istri-istri mereka*) yang disebut dalam ayat ini.

⁵⁵⁴Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy...*, juz II, hal. 977.

⁵⁵⁵Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 519.

⁵⁵⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 101.

pernikahnya maka Allah akan mengampuni suami tersebut dengan cara membayar kafarat.⁵⁵⁷

Adapun yang dimaksud dengan suami kembali kepada istrinya untuk melanjutkan pernikahnya terdapat pada kalimat “فَإِنْ قَاؤُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ”, yang menegaskan akan ampunan Allah yang diberikan kepada para suami jika mereka kembali kepada istri-istri mereka.⁵⁵⁸ Namun jaminan ampunan itu harus diikuti dengan membayar kafarat/denda yang telah diberlakukan. Sebagaimana pandangan as-Sa’di, menurutnya jika seorang suami melakukan *ilâ’* kurang dari empat bulan maka ia harus membayar kafarat seperti kafarat sumpah, namun jika ia mempertahankan *ilâ’* maka batas waktunya adalah empat bulan, sehingga jika ia kembali maka kewajibannya adalah membayar kafarat/denda sumpah. Namun jika ia tetap menolak untuk kembali maka ia dipaksa untuk menceraikan istrinya tersebut, dan jika ia tetap menolak untuk menceraikannya maka hakim yang akan menjatuhkan cerai tersebut.⁵⁵⁹ Sejalan dengan yang dkemukakan oleh al-Jazairi, menurutnya jika seorang suami mencabut sumpahnya dengan kewajiban membayar kafarat, maka Allah akan mengampuni dan mengasihinya karena taubat mereka. Namun jika seorang suami menolak mencabut sumpahnya maka hakim yang akan menceraikan pasangan suami istri tersebut.⁵⁶⁰

Meskipun seorang suami diberikan opsi untuk memilih antara kembali kepada istrinya atau menceraikannya, namun jika ia memilih untuk kembali kepada istrinya maka cara ini lebih disukai oleh Allah dibandingkan perceraian. Hal ini terdapat pada ungkapan *غَفُورٌ* (*ghafur*), yaitu Allah akan mengampuni dosa yang telah ditebus dengan kafarat/denda tersebut. Selain ampunan, Allah juga menjanjikan kasih sayang dengan ungkapan *رَّحِيمٌ* (*rahim*), yaitu kasih sayang yang akan dilimpahkan oleh Allah kepada mereka.⁵⁶¹

Demikianlah hukum-hukum Allah yang telah dijelaskan bagi yang telah meng-ila istri dan ingin kembali kepadanya. Adapun bagi yang berniat untuk bercerai, maka Allah juga memberikan ketentuan sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 227 berikut:

⁵⁵⁷Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib...*, juz VI, hal. 429.

⁵⁵⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz VII, hal. 22.

⁵⁵⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 101.

⁵⁶⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 520.

⁵⁶¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 101.

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٧٧﴾

Dan jika mereka ber'azam (bertetap hati untuk) talak, maka sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui. (QS. al-Baqarah/2: 227).

Ayat di atas dapat difahami bahwa jika seorang suami bermaksud menceraikan istri maka Allah Maha Mendengar akan apa yang diucapkannya dan Maha Mengetahui akan apa yang dimaksud olehnya. Oleh karena itu, jika mereka tidak mau kembali dengan tetap menunjukkan kebenciannya, maka itu sebagai pertanda bahwa ia memiliki maksud yang kuat untuk menceraikan istrinya sehingga ia harus menceraikannya, jika ia tidak mau melakukannya maka hakim yang akan memutuskan perceraian tersebut.⁵⁶²

Oleh karena itu, frasa “اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ”, sebagai bentuk ancaman dan peringatan bagi seorang yang berniat untuk menyusahkan istrinya dengan tetap mempertahankan sumpahnya tersebut namun tidak mau menceraikannya. Sebagaimana pandangan al-Alusi, menurutnya apabila seorang suami enggan untuk menceraikan maka hakim yang akan menjatuhkan talak tersebut agar seorang istri tidak mengalami kerugian, sedangkan seorang suami tidak diwajibkan membayar kafarat karena tidak terjadi pelanggaran terhadap sumpahnya.⁵⁶³ Sejalan dengan al-Jazairi, bahwa jika seorang suami menghendaki perceraian, yaitu dengan cara tidak mau untuk mencabut sumpahnya maka yang demikian itu telah jatuh talak kepada istrinya. Allah dapat mendengar apa yang diucapkan oleh seorang suami dan mengetahui apa yang ada dalam hatinya, oleh karena itu seorang suami harus berhati-hati agar tidak melakukan apa yang dibenci oleh Allah dengan meninggalkan apa yang dicintai olehNya.⁵⁶⁴

Demikianlah *kaffâratul îlâ'* atau denda yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an yang diberlakukan bagi seorang suami yang telah meng-ila' istrinya yang berfungsi sebagai penegak keadilan dalam menjaga kepatutan relasi gender dalam keluarga. Selain itu, ada juga *kaffâratudh dhihâr*, yaitu denda yang diberlakukan bagi seorang suami yang telah menzhihar istrinya sebagai bentuk hukuman yang memiliki fungsi yang sama dengan *kaffâratul îlâ'* meski dalam kasus yang berbeda. Dalam al-Qur'an, term ini disebut sebanyak tiga kali, yaitu dalam QS. at-Taubah/9: 4, QS. al-Mujadilah/58: 2 dan 3.⁵⁶⁵ Adapun ayat yang menjelaskan tentang zhihar dan kafaratnya terdapat pada QS. al-Mujadilah/58: 2-4, sebagai berikut:

⁵⁶²Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 101.

⁵⁶³Syihabuddin Mahmud bin Abdilllah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'u al-Matsânî...*, juz I, hal. 522.

⁵⁶⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 211.

⁵⁶⁵Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal.142

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّن نِّسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ
 وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿٥٨﴾ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ
 نِّسَابِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تَوْعُظُونَ بِهِ
 وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٥٩﴾ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا
 فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَلْكَ حُدُودَ اللَّهِ
 وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٠﴾

Orang-orang yang menzhihar istrinya di antara kamu, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah istri mereka itu ibu mereka, ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka, dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta, dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. Orang-orang yang menzhihar istri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur, demikianlah yang diajarkan kepada kamu, dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. Barang siapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur, maka siapa yang tidak mampu (wajiblah atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin, demikianlah supaya kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang kafir ada siksaan yang sangat pedih. (QS. al-Mujadilah/58: 2-4).

Adapun *kaffâratuzh zhihâr* atau denda yang diberlakukan bagi seorang suami yang menzhihar istrinya adalah sebagaimana yang dijelaskan pada kalimat “الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّن نِّسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ”, yang menginformasikan bahwa zhihar adalah bentuk talak yang sangat telak dalam tradisi Arab yang telah menjadi kebiasaan yang tercela, hal ini disebabkan perkataan seorang suami kepada istrinya “kamu bagi seperti ibuku,” menurutnya tidak ada perbedaan pendapat terkait perkataan tersebut bahwa itu adalah zhihar, sebab ucapan tersebut merupakan perkataan dusta dan menghina karena istrinya bukanlah ibunya. Sebab seorang suami yang mengatakan bahwa istrinya seperti punggung ibunya atau seperti perempuan lain, maka ungkapan itu disebut dengan zhihar. Oleh karena itu Khaulah RA mengharamkan dirinya

untuk digauli suami kerana ungkapan zhihar yang telah dilakukan oleh suaminya tersebut.⁵⁶⁶

Adapun alasan diberlakukannya hukum zhihar adalah sebagaimana yang terdapat pada frasa “إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَآلِدَتُهُمْ”، bahwa tidak ada fakta yang membenarkan ucapan zhihar, karena istrinya bukanlah ibunya. Sebab seorang istri tidak bisa disamakan dengan seorang ibu karena ibu adalah perempuan yang melahirkannya, sehingga jika hal itu dilakukan oleh seorang suami kepada istrinya maka itulah yang disebut sebagai zhihar.⁵⁶⁷

Selain itu, alasan diberlakukannya kafarat zhihar juga dijelaskan pada frasa “وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا”، yang menegaskan bahwa Allah hendak membesarkan masalah yang mereka anggap kecil dengan mencela mereka bahwa sesungguhnya apa yang mereka ungkapkan itu merupakan ucapan mungkar dan dusta, sehingga zhihar benar-benar merupakan perkataan dusta dan melanggar ketentuan syariat. Oleh karena itu, dalam syariat dilarang melakukan zhihar, karena زُورًا (*zuran*) merupakan kedustaan dan penghinaan besar bagi ibunya sebab istri yang ia gauli bukanlah ibunya.⁵⁶⁸

Meskipun demikian, namun Allah memberikan kesempatan bagi orang-orang yang ingin bertaubat, sebagaimana frasa penutup dari ayat di atas, yaitu “وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ”، menegaskan bahwa kesalahan yang telah dilakukan oleh seseorang kemudian ia bertaubat dengan sungguh-sungguh maka Allah akan mema'afkan dan mengampuninya, karena Allah akan menerima taubat hamba-Nya yang bertaubat.⁵⁶⁹ Informasi ini tentu ditujukan kepada orang-orang bertaubat yang ingin menghapus kesalahannya dengan melakukan kebaikan sebagai kafarat dari perbuatan buruknya tersebut.

Adapun taubat yang dimaksud adalah sebagaimana ditegaskan pada frasa “وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَابِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ”، merupakan sebuah kesempatan untuk kembali kepada istri yang telah diziharnya, baik disebabkan ada keinginan untuk berjima' dengan istri tersebut maupun tidak. Yang penting ia berkeinginan untuk menarik ucapannya atau ingin mempergauli istri mereka sebagaimana sebelumnya, maka mereka diwajibkan memerdekakan seorang hamba sahaya.⁵⁷⁰ Jenis kelamin hamba sahaya yang dimaksud tidak dibatasi, sehingga bisa yang berjenis kelamin

⁵⁶⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 843.

⁵⁶⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 13.

⁵⁶⁸Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz V, hal. 40.

⁵⁶⁹Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz VIII hal. 78-79.

⁵⁷⁰Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyâyf 'an Haqâiq Ghawâmîdh at-Tanzîl...*, juz IV, hal. 488.

laki-laki maupun perempuan. Sejalan dengan pandangan as-Sa'di yang tidak membatasi kafarat berdasarkan jenis kelamin sehingga seseorang dapat memerdekakan budak laki-laki maupun perempuan sebagai kewajibannya, namun ia membatasi terkait keyakinan budak yang dimaksud adalah budak yang beriman sebagaimana pembatasan yang terjadi pada kafarat pembunuhan.⁵⁷¹

Sedangkan frasa “مَنْ قَبَّلَ أَنْ يَتَمَاسًا”, adalah sebagai bentuk larangan bagi seorang suami yang telah menzhihar istrinya untuk mendekatinya sebelum ia membayar kafarat. Jika belum membayarnya maka ia diharamkan menyentuh istrinya kembali kecuali setelah ia menebus ucapannya. Sejalan dengan an-Nisaburi yang menyatakan bahwa seorang suami wajib membayati kafarat yang telah ditentukan sebelum mereka berjima'.⁵⁷²

Demikian pula dengan frasa “ذَلِكُمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ”, memberikan penegasan dan penjelasan hukum tersebut disertai ancaman adalah agar seseorang tidak mudah melakukan pelanggaran karena teringat dengan ancaman, oleh karena itu Allah akan membalas hambaNya berdasarkan perbuatan mereka. Oleh karena itu hukum ini telah tercatat dan diberlakukan bagi orang-orang yang melanggarnya sebagai peringatan bahwa Allah mengetahui atas segala apa yang mereka perbuat, sebagai peringatan bagi para suami agar mereka tidak melakukan zihar.⁵⁷³ Namun kafarat di atas bukan satu-satunya jenis kafarat yang diberlakukan, karena Allah memberikan pilihan bagi orang-orang yang tidak mampu membayar kafarat tersebut.

Adapun ketidakmampuan seseorang dalam melaksanakan kafarat atau denda, maka ia mendapatkan pilihan sebagaimana yang dijelaskan pada kalimat “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا”, sebagai opsi kedua bagi orang-orang yang tidak memiliki kemampuan dalam hal memerdekakan budak atau tidak mendapatkannya. Oleh karena itu barang siapa yang tidak mendapatkan budak untuk dimerdekakan atau ia tidak mampu membeli budak, maka ia wajib menggantinya dengan melakukan puasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Hal ini sebagaimana pandangan az-Zuhaili, bahwa siapapun yang tidak mendapatkan budak atau tidak memiliki kemampuan untuk membelinya, maka ia wajib menggantinya dengan melakukan puasa selama dua bulan berturut-turut tanpa bersentuhan antara pasangan suami istri tersebut sebelum puasa dua bulan itu

⁵⁷¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 843.

⁵⁷²Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain an-Nisaburi, *Îjâz al-Bayân 'an Ma'ânî al-Qur'ân...*, juz II, hal. 807.

⁵⁷³Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillâh asy-Syaukani, *Fatḥ al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz V, hal. 221.

terlaksana.⁵⁷⁴ Bahkan jika puasanya terputus sebelum dua bulan bukan karena uzur syar'i maka ia harus mengulanginya kembali, pengulangan ini juga berlaku jika ia berjima' dengan istrinya baik di siang atau malam hari sebelum menuntaskan puasa dua bulan tersebut.⁵⁷⁵

Sedangkan opsi kedua yang tidak mampu dilaksanakan, maka terdapat opsi ketiga, yaitu: “فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيْنًا”, sebagai opsi lanjutan bagi yang tidak punya kemampuan untuk berpuasa. Ketidakmampuan untuk berpuasa yang dimaksud adalah disebabkan usia atau sakit keras, maka ia dapat menggantinya dengan memberikan makan kepada enam puluh orang miskin dengan ukuran setengah sha,⁵⁷⁶ makanan pokok untuk setiap orang miskin tersebut.⁵⁷⁷ Sama dengan al-Baghwi yang mengemukakan, bahwa bagi yang tidak mampu melakukan puasa dua bulan berturut-turut maka dapat diganti dengan memberi makan kepada enam puluh orang miskin dengan ukuran satu sha' gandum atau beras atau yang lainnya.⁵⁷⁸ Hal ini berbeda dengan pandangan as-Sa'di, menurutnya kewajiban memberi makan kepada enam puluh orang miskin tersebut adalah dengan cara memberikan setengah sha' satu mud (mud sama dengan seukuran dua tangan orang dewasa) gandum atau makanan pokok lainnya kepada masing-masing orang miskin tersebut.⁵⁷⁹

Kafarat atau denda diberlakukan agar setiap manusia dapat mencapai derajat keimanan sebagaimana dalam kalimat “ذَلِكَ لِيُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ”, yang dijelaskan guna menunjukkan tujuan mulia dari diberlakukannya kafarat di atas, yaitu bahwa hukum-hukum Allah yang dijelaskan agar dapat diimani sebagai bentuk keimanan seseorang kepada Allah dan Rasul-Nya, oleh karena itu mengimani hukum-hukumNya akan menambah kesempurnaan keimanan seseorang. Sebab aturan ini merupakan keringanan yang Allah berikan sebagai bentuk penebus dosa dengan melakukan sedekah kepada fakir miskin karena Allah dan RasulNya.⁵⁸⁰ Sehingga pemberlakuan hukum ini dapat

⁵⁷⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 14.

⁵⁷⁵Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy...*, juz XXVIII, hal. 7.

⁵⁷⁶Menurut madzhab Syafi'i 1 sha' = 2751 gram sedangkan 1 mud = 675 gram. Lihat: Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz IV, hal. 488.

⁵⁷⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 41.

⁵⁷⁸Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz V, hal. 40.

⁵⁷⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 843.

⁵⁸⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 15.

diimani dan dilaksanakan oleh setiap orang sehingga tidak terjadi pelanggaran terhadap hukum zihar tersebut.⁵⁸¹

Oleh karena itu, terdapat ancaman bagi para pelanggar yang tidak melaksanakan kewajibannya, yaitu pada frasa “وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ”, menegaskan batas-batas hukum Allah yang dapat mencegah seseorang terjatuh dalam kemaksiatan, namun Allah memberikan ancaman siksa yang pedih bagi orang-orang yang tetap melakukan pelanggaran terhadap hukum tersebut.⁵⁸² Sehingga bagi orang-orang yang tidak memiliki rasa terima kasih dengan tetap melakukan pelanggaran terhadap hukum tersebut maka Allah tidak segan-segan memberikan siksa yang pedih baginya di hari kiamat.⁵⁸³ Hal ini karena zihar merupakan kemaksiatan meskipun pelakunya dapat diampuni dengan pembayaran kafarat, namun ketetapan Allah ini dibuat agar tidak zihar mudah dilakukan dan hukumnya tidak dilanggar karena Allah mengancam kepada pelanggar-pelanggarnya dengan siksa yang pedih, yaitu siksa neraka jahanam.⁵⁸⁴

Dengan demikian, metode kafarat (*kaffârah*) merupakan cara menebus dosa atau kesalahan terhadap pelanggaran relasi gender dalam keluarga yang telah dilakukan seperti *ilâ'* dan *zihâr* agar dapat menimalisir atau menutup pelanggaran serupa di kemudian hari.

3. Talak (*Thalâq*)

Term *thalâq* merupakan bentuk *masdar ghair al-mîm* dari kata *thalâqa-yathluqu-thalâq* yang dapat dimaknai sebagai perceraian. Sebuah solusi yang paling dibenci oleh Allah namun dihalalkan. Hal ini menunjukkan bahwa, ketimpangan relasi gender dalam keluarga yang tidak mampu diselesaikan dengan cara islah maupun kafarat sehingga dapat menimbulkan bahaya yang lebih besar, maka memilih untuk bercerai diperbolehkan. Sebagaimana pandangan Quraish Shihab, bahwa perceraian diperlukan untuk memberikan solusi, karena untuk mewujudkan hal-hal ma'ruf yang diperintahkan dalam al-Qur'an adalah agar tidak menimbulkan permasalahan-permasalahan baru yang lebih kompleks.⁵⁸⁵ Dalam al-Qur'an, term *thalâq* disebut sebanyak 21 kali, yaitu pada QS. al-Baqarah/2: 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237 dan 241, QS. ath-Thalaq/65: 1, QS. al-Ahzab/33:

⁵⁸¹Sa'id Hawwa, *al-Asâs fî at-Tafsîr...*, juz X, hal. 5781-5782.

⁵⁸²Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 843.

⁵⁸³Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz XXVIII, hal. 16.

⁵⁸⁴Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtih al-Ghaib...*, juz XXIX, hal. 487.

⁵⁸⁵M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. XIV, hal. 300.

49, QS. at-Tahrim/66: 5, QS. Shad/38: 6, QS. al-Kahf/18: 71, 74, dan 77, QS. al-Fath/48: 15, QS. al-Qalam/68: 23, QS. asy-Syu'ara/26: 13, QS. al-Mursalat/77: 29 dan 30.⁵⁸⁶ Ayat-ayat tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua macam jenis *thalâq*, yaitu *thalâq raj'iy* dan *thalâq ba'in*. Adapun *thalâq raj'iy* (cerai yang bisa rujuk) adalah sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 228 berikut:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبِعُولِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ...

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru', tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah ... (QS. al-Baqarah/2: 228)

Dari ayat di atas dapat difahami, bahwa perempuan-perempuan yang bercerai atau diceraikan, maka mereka memiliki masa iddah sebagaimana dijelaskan pada frasa “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ”, bahwa *quru'* pada frasa ini dapat diartikan suci atau haidh, sehingga masa iddah perempuan yang bercerai adalah tiga kali haidh atau tiga kali suci. Tiga kali masa haidh ini merupakan masa tunggu perempuan-perempuan yang bercerai atau diceraikan oleh suaminya.⁵⁸⁷ Menurut as-Suyuthi, kata *tarabbush* merupakan masa menunggu atau menahan bagi perempuan-perempuan yang bercerai selama tiga kali haidh yang dihitung dari mulainya dijatuhkan talak. Hal ini terkait dengan para istri yang telah dicampuri. Adapun yang belum dicampuri, maka tidak ada idahnya baginya. Demikian juga dengan perempuan yang terhenti haidhnya atau anak-anak yang masih di bawah umur, karena bagi mereka idahnya selama tiga bulan. Adapun para perempuan yang hamil, maka idahnya adalah sampai mereka melahirkan kandungannya, sedangkan budak perempuan, maka idah mereka adalah dua kali quru'.⁵⁸⁸

Sedangkan perempuan-perempuan yang ditinggal mati oleh suami mereka, maka idah mereka adalah selama empat bulan sepuluh hari, hukum ini berlaku bagi para istri yang telah digauli oleh suaminya dan juga yang belum digauli suaminya, hal ini berdasarkan kesepakatan para ulama. Adapun dalil yang dijadikan sandaran bagi perempuan yang belum digauli adalah

⁵⁸⁶Muhammad Hassan al-Hamshi, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 137

⁵⁸⁷Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 131.

⁵⁸⁸Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin As-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1431 H., juz I, hal. 656.

makna umum yang terkandung di dalam ayat di atas. Sedangkan perempuan yang ditinggal mati suaminya namun ia dalam keadaan mengandung, maka idahnya adalah sampai ia melahirkan bayinya.⁵⁸⁹

Selain itu, para perempuan/istri juga dilarang menyembunyikan kehamilannya. Sebab kehamilan yang disembunyikan akan berdampak buruk terhadap keimanannya, sehingga akan menciptakan kezhaliman sebagaimana pada frasa “وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ”, yang menegaskan bahwa diharamkan bagi perempuan yang diceraikan untuk menyembunyikan apa yang diciptakan oleh Allah dalam rahimnya, baik kehamilan maupun haidh. Karena menyembunyikan kehamilan atau haidh bagi seorang istri dengan harapan ingin segera mengakhiri masa idahnya atau mencegah suaminya untuk rujuk kembali adalah haram, sehingga terdapat ancaman yang sangat keras bagi perempuan yang menyembunyikan kehamilannya atau haidhnya dengan ancaman sebagai orang-orang yang tidak memiliki iman.⁵⁹⁰ Oleh karena itu mereka tidak dihalalkan menyembunyikan apa yang Allah ciptakan dalam rahim mereka, baik haidh atau kehamilan, karena akan dapat menyebabkan kemadharatan yang sangat besar, seperti terputusnya mahram, hak waris, dan lain-lain. Jika ia menyembunyikan untuk mempercepat masa idahnya maka ia telah berdusta dan menghilangkan hak suami untuk merujuknya atau ia dianggap telah melakukan hal yang diharamkan dengan menghalalkan dirinya untuk orang lain selain suaminya. Namun jika ia menyembunyikan untuk memperlambat masa idahnya maka bisa terjadi perzinahan karena suaminya merujuknya setelah masa idahnya selesai, atau ia termasuk orang yang memakan harta yang haram jika ia bermaksud untuk mengambil hak nafkah dari suaminya yang sebenarnya tidak lagi menjadi haknya.⁵⁹¹

Adapun kalimat “وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا”, dapat difahami bahwa suami-suami lebih berhak kembali kepada istri mereka pada masa-masa iddah tersebut jika mereka ingin memperbaiki hubungan dengan cara rujuk. Terlebih jika mereka menghendaki ishlah, yaitu dapat mewujudkan lagi kelembutan dan kasih sayang diantara mereka. Akan tetapi menjadi larangan untuk rujuk jika ia tidak memiliki tujuan untuk melakukan ishlah.⁵⁹² Meski para suami lebih berhak untuk melakukan rujuk kepada istri-istri mereka dibandingkan orang lain jika mereka menghendaki rujuk, namun jika rujuknya tersebut bertujuan untuk memberikan kerugian kepada istrinya

⁵⁸⁹Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1417 H/1997 M., cet. I, juz I, hal. 299-300.

⁵⁹⁰Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 319.

⁵⁹¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 101.

⁵⁹²Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy...*, juz II, hal. 987.

maka hal itu diharamkan.⁵⁹³ Inilah keadilan yang sangat dijunjung tinggi untuk membangun relasi gender dalam keluarga dengan baik, sehingga al-Qur'an memberikan batasan dalam hal *thalâq raj'iy* untuk mengantisipasi terjadinya tindak perceraian yang berulang dan cenderung melampaui batasan. Adapun batasan yang dimaksud adalah sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 229, berikut:

أَطْلَقُ مَرَّتَانٍ ط فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنِ ط وَلَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
 آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا
 جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ط تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ج وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ
 فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢٩﴾

Talak (yang dapat dirujuk) dua kali, setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik, tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah, jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya, itulah hukum-hukum Allah, Maka janganlah kamu melanggarnya, barang siapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zhalim. (QS. al-Baqarah/2: 229).

Adapun *thalâq raj'iy*, yaitu talak yang dapat rujuk kembali diberikan batas, yaitu: “الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ”, dapat difahami bahwa talak yang diperbolehkan untuk rujuk kembali hanya dua kali, yaitu hanya setelah talak yang pertama dan kedua saja.⁵⁹⁴ Dan tidak untuk yang ketiga kalinya.⁵⁹⁵ Hal ini untuk menghindari talak tanpa batas yang menimbulkan kezhaliman, seperti pada masa jahiliyah yang kerap terjadi kebiasaan melakukan talak tanpa batas, jika seorang suami tidak menghendaki istrinya maka diceraikan dan jika masa iddahnya hampir selesai ia rujuk kembali. Ayat diatas diturunkan untuk

⁵⁹³Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz I, hal. 655.

⁵⁹⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 319.

⁵⁹⁵Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil...*, juz I, hal. 142.

membatasi bahwa talak yang dapat rujuk hanya dua kali.⁵⁹⁶ Adapun perceraian setelah itu benar-benar tidak ada rujuk lagi.⁵⁹⁷

Oleh karena itu, kesempatan rujuk dijelaskan untuk mendisiplinkan agar tidak terjadi penyesalan, sebagaimana “فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ”, mengingatkan akan pilihan pada talak yang pertama dan kedua, yaitu rujuk dengan cara yang patut, yaitu berupa pergaulan yang baik dengan memenuhi hak-hak pasangan, atau tidak melakukan rujuk sampai masa iddah selesai diikuti melepaskannya kepada walinya dengan perkataan yang baik dan pemberian mut’ah.⁵⁹⁸ Inilah talak yang diperbolehkan rujuk dan dapat diikuti dengan melakukan pergaulan yang baik dan memenuhi hak-haknya atau bercerai dengan cara yang baik.⁵⁹⁹ Seperti memberikan mahar yang tersisa jika ada, atau memberikan sebagian hartanya serta tidak meyebutkan keburukan-keburukan pasangannya.⁶⁰⁰ Adapun perintah untuk merujuk dengan cara yang baik adalah mempergauli pasangannya dengan baik, atau menceraikannya dengan cara yang baik menurut as-Sa’di adalah dengan tidak mengambil harta istrinya.⁶⁰¹

Adapun perceraian dengan cara baik yang dimaksudkan adalah sebagaimana frasa “وَلَا يَجُلُ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُعْتَمِرَ الْخُدُودَ اللَّهُ”, yang menginformasikan bahwa seorang suami tidak diperbolehkan untuk mengambil apa yang telah diberikan kepada istrinya seperti mahar atau pemberian lainnya, kecuali jika istrinya sudah tidak bersedia lagi untuk hidup bersamanya meskipun suaminya tidak melakukan keburukan terhadapnya.⁶⁰² Sejalan dengan as-Sa’di, bahwa frasa ini menegaskan terkait seorang suami yang tidak dihalalkan mengambil apa yang telah ia berikan kepada istrinya, kecuali jika keduanya khawatir tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah dalam rumah tangga karena sang istri tidak dapat melakukan ketaatan akibat keburukan suaminya, sehingga ia (istri) tidak berdosa untuk menebus dirinya

⁵⁹⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*..., hal. 102.

⁵⁹⁷Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*..., juz I, hal. 213.

⁵⁹⁸Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa Sab’u al-Matsânî*..., juz I, hal. 527.

⁵⁹⁹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj*..., juz II, hal. 320.

⁶⁰⁰Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*..., juz I, hal. 213.

⁶⁰¹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*..., hal. 843.

⁶⁰²Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Ḥakîm: Tafsîr al-Mannâr*..., juz II, hal. 303.

dengan membayar suaminya sebagai pengganti agar ia diceraikan.⁶⁰³ Hampir sama dengan al-Jazairi, bahwa frasa ini tidak menghalalkan bagi seorang suami untuk mengambil bagian mahar yang telah menjadi milik istrinya tanpa keridhaannya, kecuali jika terjadi khulu' yaitu istri yang memberikan harta kepada suaminya agar ia diceraikan, maka yang demikian itu halal bagi seorang suami.⁶⁰⁴

Sedangkan kalimat, “فَإِنْ جَفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ”, menjelaskan bahwa frasa inilah yang menjadi dasar hukum khulu' dan penerimaan iwadh, yaitu permintaan cerai kepada suami dengan pembayaran yang disebut iwadh. Menurut al-Asyqar, frasa ini ditujukan kepada hakim atau orang yang menjadi mediator antara suami istri tersebut dalam memperbaiki hubungan, namun mereka mendapati situasi yang menunjukkan bahwa suami istri tersebut sudah tidak dapat menjalin hubungan yang baik karena istri tidak dapat melakukan ketaatan, maka seorang istri dibolehkan menebus dirinya dengan memberikan sebagian hartanya agar mendapatkan talak dari suaminya, hal ini disebut sebagai khulu'.⁶⁰⁵ Oleh karena itu, kepada para hakim maupun mediator yang mengkhawatirkan bahwa pasangan suami istri tersebut tidak dapat lagi dipersatukan dengan pergaulan yang baik dan ketaatan maka tidak berdosa jika pihak perempuan memberikan harta sebagai ganti perceraian.⁶⁰⁶

Demikian juga dengan kalimat penutup yang menegaskan hukum-hukum yang dimaksud “بِتِلْكَ حُدُودِ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ”, bahwa inilah hukum-hukum Allah terkait pernikahan dan perceraian untuk dilaksanakan, sehingga bagi yang melakukan pelanggaran terhadap hukum-hukum tersebut maka mereka termasuk golongan orang-orang yang zalim.⁶⁰⁷ Oleh karena itu jangan sampai terdapat pihak-pihak yang melawan dan menentangnya, sebab bagi siapa saja yang melakukan pelanggaran tersebut maka ia termasuk orang yang zalim. Hal ini juga diperkuat dengan QS. al-Baqarah/2: 231, sebagai berikut:

⁶⁰³Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 843.

⁶⁰⁴Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr al-Jazairi, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy...*, juz I, hal. 214.

⁶⁰⁵Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz I, hal. 304.

⁶⁰⁶Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, II, hal. 323.

⁶⁰⁷Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah al-Fâtihah wa al-Baqarah*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1435 H., juz I, hal. 108.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا ۚ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظِمَكُمْ بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾

Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula), janganlah kamu rujuk mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka, barangsiapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zhalim terhadap dirinya sendiri, dan janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu yaitu al-Kitab dan al-hikmah (as-Sunnah), Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Baqarah/2: 231).

Penekanan pada ayat di atas didasarkan atas perilaku yang baik, sehingga kesempatan rujuk atau cerai selalu diperkuat agar dapat dilaksanakan dengan cara-cara yang baik, hal ini sebagaimana ditekankan dalam kalimat “وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ”, bahwa jika perempuan yang diceraikan itu mendekati akhir masa iddahnya, suami diperintahkan untuk merujuk dengan memberikan hak-hak mereka tanpa memberikan madharat, atau tidak merujuk dan tidak memberikan madharat kepada mereka. Sejalan dengan az-Zuhaili, bahwa pada kasus talak raj’i terdapat dua pilihan bagi suami, yaitu melakukan rujuk sebelum masa iddah selesai dengan interaksi yang baik bukan bermaksud untuk menyusahkannya, atau menceraikan dengan cara yang baik.⁶⁰⁸

Adapun kalimat “وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا”, menegaskan bahwa mereka tidak boleh dipaksa untuk meminta cerai dengan cara khulu' atau membiarkan mereka hidup terkatung-katung. Hal ini merupakan bentuk rujuk yang dapat memberikan madharat karena itu adalah penganiayaan.⁶⁰⁹ Apalagi merujuk untuk memperpanjang masa iddah dan penderitaan supaya dapat mengambil tebusan (*khulu'*) dari mereka. Oleh karena itu, pelanggaran-pelanggaran

⁶⁰⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syari’ah al-Manhaj...*, juz II, hal. 349.

⁶⁰⁹Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 103.

terhadap frasa ini termasuk kezhaliman yang dampak buruk kezhalimannya akan dirasakan oleh dirinya sendiri.

Sedangkan kalimat “وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ”, memberikan pesan bahwa kemadharatan itu akan kembali kepada orang yang menghendaknya andaikan kemadharatan itu kembali kepada makhluk.⁶¹⁰ Maka bagi yang melakukan rujuk dengan tujuan memberikan madharat, maka ia telah menzalimi dirinya karena akan mendapatkan azab di akhirat.

Demikian juga dengan kalimat “وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا”, menerangkan hukum-hukum secara lugas dan tegas agar hukum-hukum tersebut tidak dipermainkan, seperti memilih untuk rujuk namun tidak memberikan hak-hak istri, atau menyatukan tiga talak sekaligus. Oleh karena itu, bagi siapapun yang mempermainkan ayat-ayat Allah maka ia dianggap telah melakukan talak dan akan menghadapi azab-Nya.⁶¹¹

Oleh karena itu, terdapat perintah untuk mengingat Allah sebagaimana frasa “وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظَمَ بِهِ”, memerintahkan agar mengingat Allah dengan cara melakukan pujian dengan lisan dan menetapkan dalam hati serta melaksanakannya dengan penuh ketaatan kepada Allah agar apa yang telah Dia ajarkan dapat menjadi hikmah, yaitu mengetahui rahasia-rahasia syariat.⁶¹² Seperti perintah untuk mengingat nikmat Islam dengan adanya al-Qur'an dan as-Sunnah yang dapat memberikan pelajaran setelah mereka melewati masa-masa jahiliyah.⁶¹³

Ayat di atas ditutup dengan kalimat “وَاقْوُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”, sebagai perintah untuk bertakwa karena Allah telah menjelaskan hukum-hukum tersebut agar kemaslahatan dapat terjadi di setiap masa dan tempat.⁶¹⁴ Terlebih perintah bertakwa dalam segala urusan karena Allah senantiasa mengetahui perbuatan mereka dan akan membalasnya sesuai dengan apa yang mereka perbuat.⁶¹⁵ Oleh karena itu, ketakwaan menjadi sikap yang sangat penting dalam membina hubungan gender dalam keluarga meskipun terjadi kasus perceraian, namun hal-hal yang menyangkut keadilan gender harus diperhatikan oleh semua pihak, baik pihak wali maupun mantan suami sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 232 berikut:

⁶¹⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 103.

⁶¹¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 350.

⁶¹²Abu al-Laits Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim as-Samarqandi, *Tafsîr as-Samarqandî: Bahr al-'Ulûm...*, juz I, hal. 251.

⁶¹³Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillâh asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî...*, juz V, hal. 225.

⁶¹⁴Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, II, hal. 349.

⁶¹⁵Abu Abdillâh Muhammad bin Umar bin Hasan Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaîb...*, juz VI, hal. 452.

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٣٣﴾

Apabila kamu mentalak istri-istimu dan telah habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka menikah lagi dengan calon suaminya, apabila telah ada kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf, itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian, itu lebih baik bagimu dan lebih suci, Allah mengetahui sedang kamu tidak mengetahui. (QS. al-Baqarah/2: 232).

Penekanan pada ayat di atas adalah terkait dengan hal-hal yang menyangkut keadilan gender, sehingga harus diperhatikan oleh semua pihak, sebagaimana dalam frasa “وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ”, yang merupakan peringatan untuk para wali terkait pernikahan seorang perempuan yang ingin kembali kepada mantan suaminya atau dengan laki-laki lain, agar para wali tersebut tidak menghalang-halangi jika keduanya berkeinginan untuk menikah kembali. Sejalan dengan as-Sa'di yang mengemukakan bahwa frasa ini ditujukan kepada para wali dari pihak perempuan yang diceraikan dalam status talak raj'i namun masa iddah perempuan tersebut telah selesai, sedangkan suaminya ingin menikahinya kembali, maka wali perempuan tersebut tidak boleh melarangnya.⁶¹⁶

Adapun kalimat “إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ”, menegaskan bahwa jika keduanya saling ridha untuk menikah kembali dengan cara-cara yang patut, maka akan menjadi kebaikan dalam keluarga tersebut karena hal itu memang merupakan sebuah kebaikan menurut pandangan syariat.⁶¹⁷ Oleh karena itu, kerelaan keduanya untuk saling rujuk dapat menjadi dalil kuat yang musti diperhatikan oleh para wali, sehingga kesempatan untuk melakukan perbaikan-perbaikan dalam kehidupan rumah tangga semakin terbuka dan nyata. Inilah bukti keimanan yang dapat dijalankan sebagai bukti implementasi dari keimanan.

Demikian juga dengan kalimat “ذَٰلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ”, memberikan penguat bahwa siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir maka ia tidak akan mungkin untuk mencegah pernikahan tersebut.⁶¹⁸

⁶¹⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 103.

⁶¹⁷Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 351.

⁶¹⁸Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafâsîr...*, juz I, hal. 133.

Oleh karena itu, nasehat baik itu Allah tujukan kepada orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari akhir, demikian itu dikarenakan mereka telah menerima hukum Allah dan meninggalkan hawa nafsu mereka, sehingga akan memperoleh kebaikan-kebaikan yang telah dijanjikan oleh Allah.

Sedangkan kalimat “ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ”, dapat difahami bahwa tindakan tersebut, yaitu tidak menghalangi pernikahan merupakan tindakan yang lebih baik dan lebih suci, karena Allah lebih mengetahui akan kemaslahatannya dibandingkan manusia. Oleh sebab itu, hukum yang telah Allah tetapkan dalam hal rujuk dengan aqad nikah yang baru itu akan lebih berkah, lebih bermanfaat, dan lebih suci dari dosa.⁶¹⁹

Selain itu, al-Qur'an juga menetapkan hukum yang mengatur cara dalam menyikapi dan menjalani perceraian sebelum bercampur dan belum dibayarkan maharnya. Sebagaimana QS. al-Baqarah/2: 236 berikut:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى
 الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْحَسَنِينَ

Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya, dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka, bagi orang yang mampu menurut kemampuannya dan bagi orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut kepatutan, yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan. (QS. al-Baqarah/2: 236).

Frasa berikut mengatur tata cara dalam menyikapi dan menjalani suatu perceraian sebelum terjadi percampuran sedangkan maharnya belum dibayarkan, yaitu: “لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً”, sebagai informasi dalam menghadirkan kemaslahatan, bahwa seorang suami diperbolehkan menceraikan istri yang baru dinikahinya dan belum disentuh.⁶²⁰ Sejalan dengan ath-Thabari, bahwa tidak berdosa bagi seorang suami yang menceraikan istrinya dalam dua kemungkinan, yaitu perceraian yang dilakukan sebelum terjadinya hubungan intim sehingga seorang suami wajib memberikan mut'ah namun tidak wajib memberikan mahar, atau perceraian terjadi setelah terjadi hubungan intim sehingga seorang suami diwajibkan memberikan mut'ah dan mahar kepadanya.⁶²¹

⁶¹⁹Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsiîr bi al-Ma'tsûr...*, juz I, hal. 685.

⁶²⁰Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsiîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz I, hal. 301.

⁶²¹Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'ân...*, juz IV, hal. 286.

Adapun frasa “وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ”, memerintahkan para suami untuk memberikan mut’ah (pemberian), bahwa seorang suami harus memperhatikan tentang materi istri setelah diceraikannya dengan memberikan sejumlah harta sesuai dengan kemampuannya untuk menopang kebutuhan pokok mantan istrinya. Inilah bentuk mut’ah yang musti diberikan dengan cara yang patut sehingga tidak ada unsur-unsur kezhaliman.⁶²²

Sedangkan frasa “حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ”, menegaskan tentang kewajiban membayar mut’ah yang harus dilakukan dengan cara yang baik dan patut sebagai kewajiban bagi orang-orang yang ingin berbuat kebajikan.⁶²³ Demikian al-Qur’an mengatur hak dan kewajiban suami istri yang melakukan talak raj’i namun belum terjadi hubungan intim dan mahar belum dibayarkan.

Adapun penetapan hukum yang mengatur cara yang harus dilakukan dalam menjalani perceraian sebelum bercampur dan sudah dibayarkan maharnya adalah sebagaimana yang disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2: 237 berikut:

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَصِّفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾

Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika istri-istrimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pema'afan kamu itu lebih dekat kepada takwa, dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu, sesungguhnya Allah Maha melihat segala apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Baqarah/2: 237).

Frasa dari ayat di atas yang mengatur syarat perceraian yang terjadi sebelum bercampur antara suami dan istri namun maharnya sudah dibayarkan, yaitu: “وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً”, menunjukkan perceraian terjadi sebelum bercampur dan sesudah menentukan mahar.⁶²⁴ Sebagaimana dikemukakan oleh az-Zuhaili, bahwa frasa ini menjelaskan hak seseorang suami yang menceraikan istrinya sebelum digauli

⁶²²Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'ân...*, juz IV, hal. 289.

⁶²³Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil...*, juz I, hal. 146.

⁶²⁴Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 105.

dan telah menentukan maharnya.⁶²⁵ Bahwa masing-masing memiliki hak yang sama atas mahar yang telah dibayarkan tersebut.

Adapun kalimat “فَقِصْفُ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفَوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ”, menjelaskan bahwa pemegang ikatan nikah tersebut adalah suami atau wali, sehingga apabila wali mema'afkan, maka seorang suami dibebaskan dari membayar mahar sebanyak seperdua, namun apabila suami yang mema'afkan, maka dia lah yang membayar seluruh mahar, sebab kewajiban asal bagi seorang suami adalah membayarkan setengahnya dan dia berhak terhadap setengahnya.⁶²⁶ Adapun perbedaan pendapat terkait dengan hak menurutnya bahwa yang berhak adalah perempuan tersebut, pendapat lain mengemukakan bahwa yang berhak adalah orang yang memegang aqad nikah yaitu wali sebagaimana yang ditunjuk dalam frasa diatas.⁶²⁷

Demikian juga dengan pesan Allah pada kalimat “وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى”, merupakan bentuk peringatan terhadap tindakan memaafkan, sebab perkataan ma'af lebih mendekati ketakwaan, sehingga akan menjadikan seseorang memiliki kemampuan dalam hal berlapang dada dan menjadi pema'af, yaitu tidak mengambil hak-haknya meskipun hal itu dihalalkan baginya. Inilah perbuatan yang disukai oleh Allah karena lebih mendekati ketakwaan.⁶²⁸

Sedangkan kalimat “وَلَا تَتَسَوَّأُ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ”, menunjukkan ketinggian derajat dalam pergaulan yang dimaksud di atas, sehingga siapapun dapat melakukan kebaikan yang layak, terlebih bergaul dengan manusia yang memiliki dua tingkatan sehingga dapat dibandingkan, yang pertama adalah mengambil yang wajib dan memberikan yang wajib, yang kedua adalah mengendalikan nafsu dan memberi melebihi kewajibannya serta bertoleransi terhadap hak.⁶²⁹ Oleh karena itu tidak boleh lupa untuk saling memaafkan antara yang satu dengan yang lain.

Kalimat penutup dari ayat di atas adalah “إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ”, yang menjelaskan bahwa Allah akan memberikan pahala terhadap orang yang mengutamakan dirinya dalam berbuat baik.⁶³⁰ Allah juga selalu mengawasi dan memberikan balasan kepada orang-orang yang melakukan kebaikan.⁶³¹

⁶²⁵Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 383.

⁶²⁶Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwîy...*, juz II, hal. 1019.

⁶²⁷Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghwi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân...*, juz I, hal. 321.

⁶²⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 384.

⁶²⁹Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf 'an Haqâiq Ghawâmîdh at-Tanzîl...*, juz I, hal. 286.

⁶³⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 105.

⁶³¹Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 385.

Demikian penjelasan proses perceraian bagi yang belum bersentuhan namun mahar sudah dibayarkan.

Selanjutnya adalah hukum perceraian di saat seorang istri dalam keadaan hamil serta kewajiban dan hak masing-masing sebagai tanggung jawab dalam menjalankan kewajiban dan menyampaikan hak-hak pasangan. Sebagaimana tercatat penjelasannya dalam QS. Ath-Thalaaq/65: 6 sebagai berikut:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِبَنِيكُمْ مَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسَرِّضْ لَهُنَّ آخَرَىٰ ﴿٦﴾

Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka, dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik, dan jika kamu mendapati kesulitan maka perempuan lain boleh menyusui anak itu. (QS. Ath-Thalaaq/65: 6)

Menurut Quraish Shihab, perceraian diperlukan untuk memberikan solusi, karena untuk mewujudkan hal-hal ma'ruf yang diperintahkan pada ayat sebelumnya dapat memelihara hubungan agar tidak menimbulkan permasalahan-permasalahan baru.⁶³² Frasa ini juga dapat dijadikan sebagai dasar kewajiban seorang suami untuk memberikan nafkah kepada istri yang masih berstatus sebagai seorang istri atau belum dicerai.⁶³³ Menurut Hamadi, seorang istri yang dicerai berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal, terlebih bagi seorang istri yang masih dalam ikatan pernikahan yang hidup bersama suami.⁶³⁴

Oleh karena itu, frasa “أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ”, menjelaskan bahwa jika seorang suami menceraikan istrinya, maka ia diperintahkan untuk bertanggung jawab terhadap tempat tinggalnya hingga masa iddahnya selesai.⁶³⁵ Meskipun tempat tinggal yang dimaksud dalam frasa ini

⁶³²M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an...*, vol. XIV, hal. 300.

⁶³³Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'ân...*, juz XXIII, hal. 63.

⁶³⁴Idris Hamadi, *al-Khithâb asy-Syar'i wa Turuq Istismârih*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994, hal. 239-245

⁶³⁵Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, juz IV, hal. 399.

menyesuaikan dengan kemampuan suami hingga mereka selesai masa iddahnya.⁶³⁶ Namun tanggung jawab ini adalah bagian dari kewajiban seorang suami.

Adapun frasa “وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ”, memberikan peringatan pada para suami agar tidak menyusahkan istri-istri mereka dengan memberikan tempat tinggal yang kurang layak padahal sang suami mampu untuk memberikan tempat tinggal yang layak.⁶³⁷ Atau bahkan tidak memberikan nafkah atau mengeluarkan mereka dari rumah suami.⁶³⁸ Hal ini bisa terjadi jika seorang suami sedari awal bertujuan untuk menyusahkan istrinya, oleh karena itu frasa ini memberikan peringatan keras tentang hal tersebut.

Oleh karena itu, frasa “وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ”, menegaskan tentang tanggung jawab suami di saat istri yang diceraikan tersebut dalam keadaan hamil, maka suaminya tetap wajib memberikan nafkah kepadanya hingga ia melahirkan meskipun istri yang sedang hamil tersebut tertalak ba’in.⁶³⁹ Sejalan dengan ath-Thabari, bahwa jika seorang istri ditalak ba’in sementara ia dalam keadaan hamil, maka ia wajib diberikan nafkah hingga ia melahirkan.⁶⁴⁰

Sedangkan frasa “فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ”, dapat difahami bahwa jika istri yang diceraikan itu menyusui maka ia berhak mendapatkan upahnya.⁶⁴¹ Meskipun status talak tersebut sebagai talak ba’in.⁶⁴² Oleh karena itu, tanggung jawab tersebut wajib diketahui oleh suami agar tidak terjadi kezhaliman, baik terhadap anak maupun ibu.

Demikian juga dengan kalimat “وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ”, yang merupakan peringatan, bahwa perintah untuk bermusyawarah tetap harus dijalankan demi kebaikan semuanya meskipun telah terjadi perceraian di antara keduanya, sehingga perintah untuk saling menerima kebaikan yang diusulkan di antara mereka tetap akan menjadi perhatian demi kemaslahatan bersama.⁶⁴³

⁶³⁶Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wil al-Qur’ân...*, juz XXIII, hal. 59

⁶³⁷Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz IV, hal. 558.

⁶³⁸Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wil...*, juz V, hal. 222.

⁶³⁹Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafshîr al-Kitâb al-‘Azîz...*, juz V, hal. 326.

⁶⁴⁰Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wil al-Qur’ân...*, juz XXIII, hal. 63.

⁶⁴¹Abu al-Fida Isma’il Ibnu Katsir, *Tafshîr al-Qur’ân al-‘Azîm...*, juz IV, hal. 400.

⁶⁴²Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, juz XVIII, hal. 166.

⁶⁴³Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wil al-Qur’ân...*, juz XXIII, hal. 67.

Oleh karena itu, kalimat “وَأِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزْضِعْ لَهُ أُخْرَىٰ”, menunjukkan berbagai kemungkinan yang bisa terjadi dalam musyawarah di atas, sehingga jika seorang suami mendapati kesulitan karena istri yang telah diceraikan tersebut tidak siap menyusui maka boleh disusukan kepada perempuan lain.⁶⁴⁴ Demikianlah berbagai cara dalam menyelesaikan perkara perceraian terkait dengan talak raj’i (perceraian yang dapat rujuk).

Adapun perceraian yang tidak dapat rujuk kembali atau yang disebut sebagai talak ba’in, maka terdapat rambu-rambu yang dapat diketahui dan dijalankan sebagaimana terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 230 berikut:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾

Kemudian jika seorang suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga ia menikah dengan suami yang lain, kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk menikah kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah, itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (ingin) mengetahui. (QS. al-Baqarah/2: 230).

Penegasan terkait talak ba’in, yaitu talak yang tidak dapat rujuk kembali ditegaskan pada frasa “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ”, bahwa seorang suami yang telah menceraikan istrinya dengan talak tiga, maka tidak ada rujuk hingga ia (istrinya) tersebut menikah dengan laki-laki lain.⁶⁴⁵ Sama dengan pandangan as-Sa’di, bahwa jika suami menceraikan istrinya yang ketiga, maka perempuan tersebut tidak halal lagi untuk dirujuk hingga ia (istri) menikah dengan orang lain dan telah berjima’.⁶⁴⁶ Pernikahan dengan orang lain yang dimaksud adalah pernikahan yang terjadi secara alami dengan laki-laki lain atas dasar suka dan sudah melakukan jima’.⁶⁴⁷ Oleh karena itu, syarat-syarat dalam frasa ini merupakan hukuman bagi seorang suami yang telah menceraikan istrinya dengan talak tiga.

Adapun kalimat “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ”, memberikan peluang untuk rujuk jika syarat-syarat pada frasa sebelumnya dapat terwujud, sehingga rujuk yang dilakukan oleh keduanya tidak

⁶⁴⁴Abu al-Fida Isma’il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm...*, juz IV, hal. 400.

⁶⁴⁵Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 346.

⁶⁴⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 102.

⁶⁴⁷Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Amr bin Ahmad az-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz I, hal. 273.

menyisakan dosa di sisi Allah. Sebagaimana pandangan az-Zuhaili, bahwa jika suami kedua menceraikannya maka tidak dosa bagi keduanya untuk rujuk kembali dengan aqad nikah baru setelah melewati masa iddahnya, jika keduanya siap untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban dalam rumah tangga.⁶⁴⁸ Sejalan dengan dengan Ibnu Athiyah, menurutnya jika suami yang kedua itu menceraikannya atau berpisah karena meninggal dunia atau terjadi pembatalan aqad, maka suami pertama boleh rujuk kembali dengan aqad nikah yang baru jika keduanya yakin dapat melaksanakan kewajiban-kewajiban rumah tangga.⁶⁴⁹ Dipertegas oleh as-Sa'di, bahwa jika suami yang kedua telah berjimak dengannya kemudian terjadi perceraian secara alami dan masa iddahnya telah selesai, maka keduanya dibolehkan untuk bersatu lagi dengan aqad nikah baru jika keduanya yakin akan mampu menjalankan hukum-hukum Allah.⁶⁵⁰ Hal ini diperkuat dengan sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim melalui jalur yang menjadikan jimak sebagai syarat.⁶⁵¹

Sedangkan frasa “وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ”, sebagai frasa terakhir dari ayat di atas yang menegaskan bahwa hukum-hukum Allah ini dijelaskan kepada kaum yang mau merenung.⁶⁵² Sehingga orang-orang yang berilmu dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah ini memiliki keistimewaan.⁶⁵³ Oleh karena itu, pesan frasa penutup ini menunjukkan keistimewaan orang-orang yang mau merenung, sehingga mereka dapat dikategorikan sebagai orang-orang berilmu yang mampu bersikap dan berperilaku baik sebagaimana yang maksud oleh Allah.

Dengan demikian, metode talak (*thalâq*) merupakan cara untuk menghindarkan diri dari emosi negatif untuk membenahi kesalahan yang telah dilakukan oleh suami maupun istri dengan memulai kehidupan baru guna memperkecil kerugian dari masing-masing pihak.

Demikian variasi berbagai metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an yang dapat digunakan sebagai cara untuk mencegah dan mengatasi berbagai ketimpangan relasi gender dalam keluarga, sebagaimana ringkasan yang tergambar dalam tabel berikut.

⁶⁴⁸Wahbah Musthafa az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, juz II, hal. 347.

⁶⁴⁹Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz...*, juz I, hal. 308.

⁶⁵⁰Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân...*, hal. 102.

⁶⁵¹Abu Abdillah bin Mughirah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.

⁶⁵²Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syairazi al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl...*, juz I, hal. 142.

⁶⁵³Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz III, hal. 154.

Tabel 5.1.
Macam-macam Metode Pendidikan Relasi Gender
dalam Keluarga Perspektif al-Qur'an

No	Metode	Term/Isyarat al-Qur'an	Makna Kata	Ayat al-Qur'an
1	Interaksi (<i>Mu'asyarah</i>)	عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ	Perintah kesalingan dalam berinteraksi dengan cara yang baik/patut	QS. an-Nisa/4: 19
2	Perlindungan (<i>Muwâlâh</i>)	بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	Mukmin laki-laki dan perempuan sebagian dari mereka merupakan pelindung bagi sebagian yang lain	QS. at-Taubah/9: 71
		فُؤًا	Menjaga diri dan keluarga dengan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan	QS. at-Tahrim/66: 6
3	Kerja Sama (<i>Mu'âwanah</i>)	تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى	Perintah kesalingan untuk tolong-menolong dalam kebajikan dan ketakwaan	QS. al-Maidah/5: 2
4	Keteladanan (<i>Uswah</i>)	أُسْوَةٌ	Keteladanan yang dapat diikuti	QS. al-Mumtahanah/60: 4
5	Sedekah (<i>Tashdîq</i>)	الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ	Kesempatan yang sama bagi laki-laki dan perempuan bersedekah untuk keluarga dan orang lain	QS. al-Hadid/57: 18
		تُنْفِقُوا	Kesempatan yang sama bagi laki-laki dan perempuan berinfaq kepada keluarga dan orang lain	QS. Ali Imran/3: 92
		طِبْنَ	Bersedekah untuk keperluan rumah tangga	QS. an-Nisa/4: 4
		الرِّعَاءِ	Isyarat bersedekah untuk keluarga dengan menjadi pengembala	QS. Al-Qashash/28: 23

6	Komunikasi (<i>Qaûl</i>)	قَوْلًا سَدِيدًا	Perkataan yang lurus dan benar	QS. al-Ahzab/33: 70 QS. an-Nisa/4: 9
		قَوْلًا كَرِيمًا	Perkataan yang mulia	QS. al-Isra/17: 23
		قَوْلًا مَعْرُوفًا	Perkataan yang baik dan patut	QS. al-Ahzab/33: 32 QS. al-Baqarah/2: 235, dan QS. an-Nisa/4: 5 dan 8
		قَوْلًا بَلِيغًا	Perkataan yang efektif, yaitu perkataan yang menyentuh dan membekas kedalam hati	QS. an-Nisa/4: 63
		قَوْلًا لَيِّنًا	Perkataan yang lemah lembut sebagai cara komunikasi dengan ketinggian akhlaq	QS. Thaha/20: 44
		قَوْلًا مَيْسُورًا	Perkataan yang pantas, yaitu cara berkomunikasi dengan kelembutan dan kepantasan	QS. al-Isra/17: 28
7	Menuntut Ilmu (<i>Thalabul 'Ilm</i>)	أَوْتُوا الْعِلْمَ	Orang-orang yang berilmu memiliki kedudukan di sisi Allah	QS. al-Mujadilah/58: 11
8	Perhatian (<i>Intibâh</i>)	وَهَنَّا عَلَى وَهْنٍ	Isyarat perhatian terkait kondisi lemah yang bertambah-tambah pada saat kehamilan	QS. Lukman/31: 14
		حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ سُكْرًا	Isyarat perhatian untuk mengurangi kesusahan dan kepayahan pada saat kehamilan	QS. al-Ahqaf/46: 15
		مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامَ وَمَا تَزْدَادُ	Isyarat perhatian pada masa kehamilan terkait perkembangan rahim hingga penyusutannya	QS. Ar-Ra'du/13: 8
9	Dukungan (<i>Da'm</i>)	نَدَّرْتُ	Isyarat dukungan keluarga terkait nazar	QS. Ali Imran/3: 35
10	Menjaga Pandangan	يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ	Perintah kepada orang-orang beriman laki-laki untuk	QS. an-Nur/24: 30

	(<i>Ghadhdhul Bashar</i>)		menahan pandangannya	
		يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ	Perintah kepada orang-orang beriman perempuan untuk menahan pandangannya	QS. an-Nur/24: 31
11	Menjaga Kemaluan (<i>Hifzhul Furûj</i>)	لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ	Memelihara farji dari objek-objek yang diharamkan dan memeliharanya agar tidak terlihat oleh orang lain	QS. al-Mu'minun/23: 5
12	Hubungan Suami Istri (<i>Jimâ'</i>)	فَأْتُوا حَرَثَكُمْ	Perintah bercampur pada kemaluann	QS. al-Baqarah/2: 223
		لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ	Isyarat bercampur antara suami dan istri	QS. an-Nisa/4: 43. QS. al-Maidah/5: 6
		الرَّفَثُ	Hubungan badan antara suami dan istri	QS. al-Baqarah/2: 187
		لِبَاسٍ	Kesalingan dalam bercampur sebagaimana pakaian dengan badan	QS. al-Baqarah/2: 187
		بِأَشْرُو	Perintah saling bercampur dengan rasa bahagia dan membahagiakan pasangan	QS. al-Baqarah/2: 187
13	I'tizal (<i>I'tizâl</i>)	فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ	Larangan berjima' hingga seorang istri berhenti dari haidh	QS. al-Baqarah/2: 222
14	Penyusuan (<i>Radhâ'ah</i>)	الرِّضَاعَةَ	Penyusuan berdasarkan kesepakatan suami dan istri	QS. al-Baqarah/2: 233
15	Pendampingan (<i>Takfil</i>)	كَلَّمَهَا	Merawat dan mendidik anak dengan pendidikan yang baik	QS. Ali Imran/3: 37
16	Ishlah (<i>Ishlâh</i>)	شِقَاقٍ... إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا	Ishlah dari perselisihan antara suami dan istri	QS. an-Nisa/4: 35

		...نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا...	Ishlah dari kedurhakaan dan sikap acuh tak acuh yang terjadi antara suami istri	QS. an-Nisa/4: 128
17	Kafarat (<i>Kaffârah</i>)	فَكَفَّارَتُهُ	Kafarat bagi yang melanggar sumpah	QS. al-Maidah/5: 89
		لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ	Kafarat bagi orang yang melakukan <i>ilâ'</i>	QS. al-Baqarah/2: 226
		الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ	Kafarat bagi orang- orang yang melakukan zhihar	QS. al- Mujadilah/58: 2
18	Talak (<i>thalâq</i>)	أَلْطَلَقَ	Perceraian terkait dengan proses, jumlah atau status perceraian	QS. al-Baqarah/2: 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237 dan 241, QS. ath- Thalaq/65: 1 QS. al-Ahzab/33: 49. QS. at- Tahrim/66: 5. QS. Shad/38: 6. QS. al-Kahf/18: 71, 74, dan 77. QS. al-Fath/48: 15. QS. al-Qalam/68: 23, QS. asy- Syu'ara/26: 13. QS. al- Mursalat/77: 29 dan 30. QS. al- Baqarah/2: 228 QS. al-Baqarah/2: 229.
		تَسْرِيحًا	Perceraian terkait proses	QS. al-Baqarah/2: 231 QS. al-Baqarah/2: 229

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Untuk mengungkap temuan disertasi terkait definisi metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW, isyarat al-Qur'an tentang metode pendidikan relasi gender dalam keluarga, dan macam-macam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an, maka disertasi ini menyimpulkan bahwa:

1. Metode pendidikan relasi gender dalam keluarga didefinisikan sebagai metode pendidikan yang mengatur pola relasi gender dalam keluarga untuk menumbuh-kembangkan wawasan gender terkait peran, fungsi, dan tanggung jawab dalam konvensi sosial budaya yang bersifat relatif dan dinamis guna pelestarian berbagai relasi yang harmonis dalam tatanan keluarga.
2. Terdapat konsep metode pendidikan relasi gender dalam keluarga Nabi Muhammad SAW yang telah hadir dalam berbagai aspek, yaitu: (a) Karakter, yang meliputi pelayanan, kemandirian, dan tanggung jawab; (b) Pemikiran, yang meliputi musyawarah, dialog, bertanya, mendengar, dan bimbingan; (c) Estetika, yang meliputi kebersihan diri dan penampilan; (d) Seksual, yang meliputi hubungan suami istri dan i'tizal; (e) Hiburan, yang meliputi bepergian bersama, bermain dan bertanding; (f) Sosial, yang

- meliputi pergaulan keseharian dan menghadiri undangan; (g) Politik, yang meliputi partisipasi dan islah.
3. Isyarat al-Qur'an terkait metode pendidikan relasi gender dalam keluarga memberikan perhatian yang sangat besar sebagai metode pendidikan yang mengatur dan mengelola pola relasi gender dalam keluarga dalam rangka menumbuh-kembangkan wawasan gender yang berkaitan dengan peran, fungsi, dan tanggung jawab untuk mewujudkan keadilan gender dalam keluarga. Isyarat al-Qur'an ini juga diperkuat dengan konsep kesetaraan relasi gender dalam keluarga yang menunjukkan kelebihan dan kebaikannya dalam menebarkan *rahmatan lil'âlamîn* (kasih sayang bagi seluruh alam) yang mengakui adanya konsep kesetaraan secara komprehensif, yang meliputi konsep kesetaraan peran, konsep diferensiasi peran, dan konsep kesetaraan kontekstual. Sehingga konsep-konsep tersebut dapat diterapkan secara selektif, proporsional, dan professional.
 4. Al-Qur'an telah memberikan perhatian yang sangat besar terhadap relasi gender dalam keluarga, yaitu dengan adanya macam-macam metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yang ditemukan dalam berbagai aspek, yaitu: (a) Karakter, yang meliputi metode interaksi (*mu'âsyarah*), perlindungan (*muwâlâh*), kerja sama (*mu'âwanah*), keteladanan (*uswah*), dan sedekah (*tashdîq*); (b) Pemikiran, yang meliputi metode komunikasi (*qaûl*) dan menuntut ilmu (*thalabul 'ilm*); (d) Psikologi, yang meliputi metode perhatian (*intibâh*) dan dukungan (*da'm*); (e) Seksual, yang meliputi metode menjaga pandangan (*ghadhdhul bashar*), menjaga kemaluan (*hifzhul furûj*), hubungan suami istri (*jimâ'*), dan i'tizal (*i'tizâl*); (f) Pengasuhan, yang meliputi metode penyusuan (*radhâ'ah*) dan pendampingan (*takfîl*); (g) Problem solving, yang meliputi metode islah (*ishlâh*), kafarat (*kaffârah*) dan talak (*thalâq*).

B. Implikasi Penelitian

Implikasi penelitian ini menunjukkan, bahwa metode pendidikan relasi gender dalam keluarga telah mendapatkan penguatan dari al-Qur'an dan al-Hadits. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya fungsi, tujuan, dan prinsip dasar metode pendidikan relasi gender dalam keluarga yang secara keseluruhan telah merepresentasikan ajaran Islam sebagai *rahmatan lil'alamin*. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya fungsi dari berbagai metode pendidikan relasi gender yang baik dalam keluarga Nabi Muhammad SAW maupun yang diisyaratkan oleh al-Qur'an, yaitu sebagai: (1) pemberi jalan terbaik dalam layanan reproduksi; (2) pemberi jalan terbaik dalam membangun relasi suami istri yang adil gender; (3) pemberi jalan terbaik dalam membangun ekonomi yang adil gender; (4) pemberi jalan terbaik dalam membangun dan mendukung proses perkembangan anak yang adil gender; (5)

pemberi jalan terbaik dalam pendidikan dan kemasyarakatan yang adil gender. Hal ini akan berdampak kepada percepatan metode ini untuk mencapai tujuan, yaitu untuk mencapai keadilan dan kesetaraan gender serta memberdayakan semua perempuan dan anak perempuan.

Selain itu, penelitian ini juga menunjukkan adanya prinsip dasar yang dapat memperkuat dan memperkuat relasi gender dalam keluarga, seperti mengetahui motivasi dan kebutuhan serta minat gender, dapat memahami tujuan relasi gender, dapat mengetahui berbagai perbedaan terkait gender, dapat menegakan keteladanan terkait gender, dapat mengintegrasikan antara teori gender dan praktiknya, dapat menstimulus kemampuan gender dalam berpikir sesuai dengan kemajuannya, serta dapat memberi kesempatan kepada semua gender untuk maju dan berkembang.

Oleh karena itu, amat wajar jika metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an ini memiliki implikasi dalam mencegah dan menanggulangi ketimpangan relasi gender dalam keluarga secara komprehensif. Adapun mekanismenya adalah dengan menekankan dominasi metode pendidikan relasi gender dalam keluarga untuk mereduksi ideologi bias gender dalam keluarga dan kekerasan dalam rumah tangga. Oleh karena itu, metode pendidikan relasi gender dalam keluarga ini merupakan sebuah cara untuk memberikan edukasi dan penyadaran kepada masyarakat tentang tanggung jawab yang harus diemban oleh manusia sebagai khalifah di muka bumi, yaitu dengan melakukan ikhtiar dalam mewujudkan relasi gender yang harmoni dalam keluarga secara khusus, dan pada masyarakat secara umum.

Banyaknya variasi dalam metode ini juga akan mampu memberikan solusi yang lebih komprehensif terhadap permasalahan-permasalahan seputar ketimpangan relasi gender dalam keluarga yang telah lekat oleh budaya, sehingga ideologi yang semula dapat menumbuhkan perilaku yang bias gender maka akan dapat berubah menjadi adil gender. Namun tidak dapat dipungkiri, bahwa metode-metode ini meskipun sangat berpotensi dalam menyadarkan manusia karena memiliki konsep yang jelas dalam upaya merubah cara pandang dan perilaku masyarakat yang masih cenderung bias gender, juga sebagai upaya dalam mencegah dan menangani terjadinya berbagai ketimpangan relasi gender dalam keluarga, akan tetapi keberhasilan dari gerakan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga ini tetap akan sangat bergantung kepada pemahaman dan kedisiplinan masyarakat dalam mengimplementasikan metode-metode ini.

C. Saran-saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, terdapat beberapa saran yang relevan untuk dikemukakan, terutama bagi pihak-pihak yang berkepentingan dalam upaya pencegahan dan penanggulangan ketimpangan relasi gender dalam keluarga di Indonesia dan bagi para peneliti berikutnya:

1. Kementerian pemberdayaan perempuan Republik Indonesia perlu mempertimbangkan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an ini. Metode ini menawarkan strategi baru yang berbeda dalam mencegah dan menanggulangi ketimpangan relasi gender dalam keluarga.
2. Penting bagi BKKBN untuk mempertimbangkan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an sebagai bentuk program edukasi kepada masyarakat.
3. Gagasan dalam disertasi ini perlu dijadikan sebagai salah satu bahan dalam merancang kurikulum terpadu yang berorientasi pada kesetaraan gender. Khususnya kementerian pendidikan dan kebudayaan melalui kerjasama dengan kementerian Agama, kementerian pemberdayaan perempuan, dan BKKBN.
4. Selain itu, sangat dibutuhkan peran berbagai kelompok organisasi, komunitas, dan lingkungan sosial untuk memberikan dukungan dalam membangun tanggung jawab keluarga, dengan menjadikan metode ini sebagai stimulus dalam membangun relasi gender dalam keluarga secara khusus dan masyarakat secara umum.
5. Metode ini masih berada pada tatanan teoritis-konseptual, oleh karena itu, penting bagi para akademisi dan para peneliti selanjutnya untuk membuktikan secara empiris penggunaan metode pendidikan relasi gender dalam keluarga perspektif al-Qur'an ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadiy, Majid ad-Din Muhammad Ibn Ya'qub al-Fairuz, *al-Qamus al-Muhit*, Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabiy, 1991.
- Abdullah, Abdurrohman Saleh, *Teori-Teori Pendidikan Berdasarkan al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Abdullah, Abdurrohman Saleh, *Educational Theory a Quranic Outlook*, 2005, Terj. M. Arifin dan Zainuddin, *Teori-Teori Pendidikan berdasarkan al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- Abdullah, Burhanuddin, *Pendidikan Keimanan Kontemporer: Sebuah Pendekatan Qur'ani*, Banjarmasin: Antasari Press, 2008.
- Abdullah, M. Imron, *Pendidikan Keluarga Bagi Anak*, Cirebon: Lektur, 2003.
- Abrasyiy, Athiyah, *at-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Falâsifatuhâ*, Mesir: 'Isa al-Baby al-Halabiy, 1975.
- Adler, Mortiner J., *Philosqfi of Education*, Chicago: Part I University of Chicago Press, 1962.

- Ahid, Nur, *Pendidikan Keluarga dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Ahmadi, Abu, *Psikologi Sosial*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991, hal. 247.
- _____, *Strategi Belajar Mengajar*, Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Ahmadi, Abu dan Nur Uhbiyati, *Ilmu Pendidikan*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1991.
- Ahwaniy, Ahmad Fu'ad, *at-Tarbiyah fî al-Islâm*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Aiy, Hasan Abdul, *at-Tarbiyah al-Islamiyah fî al-Qarn al-Rabi'*, Mesir: Dar al-Fiki al- Arabiy, 1977.
- Ali, M. dan M. Asrori, *Psikologi Remaja: Perkembangan Peserta Didik*, Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Ali, Mohammad, *Strategi Penelitian Pendidikan*, Bandung: Angkasa, 1993.
- Ali, Muhammad, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif & Kualitatif* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008.
- Aly, Heri Noer, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1999.
- Alusi, Syihabuddin Mahmud bin Abdillah al-Husaini, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm wa Sab'u al-Matsânî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H.
- _____, *Ruh al-Ma'ani fî Tafsir al-Qur'an al-Azhim wa as-Sab'i al Matsani*, Beirut: Dar al-Fikr dan Dar Ihya at-Turats al-Arabi, t.th.
- Amin, Abu A. Bukhori Yusuf, *Cara Mendidik Anak Menurut Islam: Panduan Orang Tua Dalam Mendidik Anak Sesuai Qur'an dan Hadits*, Bogor: Syakira Pustaka, 2007.
- Amr, Mahmud, Abu al-Qasim Ibnu, *al-Kasysyâf fî Tafsîr al-Qur'ân*, Bairut: Mawqi' at-Tafsir, t.th.

- Andalusiy, al-Qadhiy Abu Muhammad Abd al-Haqq bin Ghalib bin‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Andalusiy, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan, *al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H.
- Andayani, Abdul Majid dan Dian, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.
- Anis, Abdussami’, *Metode Rasulullah Mengatasi Problematika Rumah Tangga*, Terj. Muhammad Abidun Zuhri dari judul *asâlib an Nabawîyyah fi Mu’âlajât al-Musykilât az-Zaujîyyah*, Jakarta: Qisti Press, 2018.
- Anshari, Sirajuddin Umar bin Ali bin Ahmad, *al-Muqni’ fi Ulûm al-Hadîts*, Saudi: Dar al-Fawwaz li an-Nasyr, 1413 H.
- Arabi, Abu Bakr Muhammad Ibni Abdillâh Ibni, *Ahkâm al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Arief, Armai, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Arifin, H. M., *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996.
- _____, *Kapita Selekta Pendidikan Islam dan Umum*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- _____, *Ilmu Pendidikan Islam: Tinjauan Teoritis dan Praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner*, Jakarta: Bumi Aksara, 2009.
- Arifin, Muzayin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1994.
- Arikunto, Suharsimi, *Dasar-dasar Evaluasi Pendidikan*, Jakarta: Bumi Aksara, 1990.
- Asfahani, Abu al-Qasim al-Husain ibnu Muhammad ar-Raghib, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2007.

_____, *Tafsîr ar-Râghib al-Ashfahâniy*, Riyadh: Dar al-Wathan, 1424 H/2003 M.

Asqalani, Abu Fadhl Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar, *Fathu al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Ahya at-Turats, 1997.

_____, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.

_____, *Fath al-Bâri bi Syarh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Jil, 1992.

Asyur, Muhammad at-Thahir Ibnu, *al-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: ad-Dar at-Tunisiyyah li an-Nasyr, 1984.

Athiyyah, Abu Muhammad Abdul Haqq bin Ghalib Ibnu, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H.

Ati, Abd. Hammudah, *Keluarga Muslim*, Surabaya: Bina Ilmu, 1984.

Attas, Syed Naquib, *Konsep Pendidikan Islam*, Terj. Haidar Bagir, Bandung: Mizan, 1986.

Aziz, Najwa Husein Abdul, *Qashash an-Nisâ fî al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar an-Nasyr, 2013.

Aziz, Safrudin, *Pendidikan Keluarga: Konsep dan Strategi*, Yogyakarta: Penerbit Gava Media, 2015.

Azwar, Saifuddin, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Baghwi, Abu Muhammad al-Husain Ibnu Mas'ud, *Ma'âlim at-Tanzîl*, Riyadh: Dar at-Thayyibah, 1409 H.

_____, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabiy, 1420 H.

_____, *Ma'âlim at-Tanzîl*, Riyadh: Dar Thayyibah li an-Nasyr wa at Tauzi', 1417 H/1997 M.

- Baharits, Shaleh Adnan Hasan, *Masûliyyah al-Abb al-Muslim fî Tarbiyah al-Walad fî Marahalah at-Thufûlah*, Jeddah: Dar al-Matba' li an Nasyr wa at-Tauzi', 2005.
- Baidan, Nasaruddin. *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalian Konsep wanita dalam al-Qur'an Mencermati Konsep Kesejajaran wanita dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- _____, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baidhawi, Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad asy Syairazi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Beirut: Dar Ihya at Turats al-Arabi, 1418 H.
- Bantaniy, Muhammad bin Umar Nawawi al-Jawiy, *Mirâh Labîd li Kasyfî Ma'âni al-Qur'ân al-Majîd*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417.
- Baqi, Muhammad Fu'ad 'Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-faz al-Qur'an* Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Baqir, Muhammad, *Panduan Lengkap Mu'amalah Menurut al-Qur'an, as Sunnah, dan pendapat para Ulama*, Jakarta: Penerbit Naura, 2016.
- Barsiahannor, *Belajar Dari Lukman al-Hakim*, Yogyakarta: Kota Kembang, 2009.
- Baththal, Abu al-Husain Ali bin Khalaf bin Abdil Malik Ibnu, *Syarh Shahîh al-Bukhârî li ibni Baththâl*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1423 H/2003 M.
- Baumann, Heidi Bravo, *Gender and Livestock: Capitalisation of Experiences on Livestock Projects and Gender*, Swiss: Swiss Agency for Development and Cooperation, SDC, 2000.
- Baz, Anwar, *at-Tafsîr at-Tarbawiy li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar an-Nasyr li al-Jami'at, 2007.
- Berns, Roberta M., *Child, Family, School, Community Socilization and Support*, United State: Thomson Corporation, 2007.

Bhasin, Kamla, *What is Patriarchy*, Terj. Nug Katjasungkana, *Menggugat Partiariki Pengantar tentang Personal Dominasi terhadap Kaum Perempuan*, Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 1996.

Bhasin, Kamla dan Nighat Said Khan, *Some Questions of Feminism and its Relevance in South Asia*. Terj. AS. Herlina, *Persoalan Pokok mengenai Feminisme dan Relevansinya*, Jakarta: Gramedia, 1996.

Birley, Sue dan Daniel F. Muyka, *Financial Time Mastering Entrepreneurship*, London: Pearson Education Limited, 2004.

Bloom, Benyamin S., *All Our Children Learning*, dalam Abuddin Nata, *Pemikiran Pendidikan Islam & Barat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009.

Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il bin Mughirah Abu Abdillah bin Mughirah, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: Dar Ibnî Katsir, 1414 H/1993 M.

_____, *Shahîh al-Bukhârî*, India: Multaqa Ahl alHadits, t.th.

_____, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyah, 1992.

_____, *al-Jâmi' ash Shahîh*, Kairo: Dar asy-Sya'b, 1407 H/1987 M.

Buseri, Kamrani, *Nilai-Nilai Ilahiah Remaja Pelajar*. Yogyakarta: UII Press, 2004.

_____, *Pendidikan Keluarga dalam Islam dan Gagasan Implementasinya*, Yogyakarta: Lanting Media Aksara Publishing House, 2010.

Busthi, Muhammad Ibn Hibban Abu Hatim al-Busthi, *Shahîh Ibni Hibbân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1414 H/1993 M.

Buthy, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Sîrah Nabawîyah*, Terj. Aunur Rafiq Saleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 1999.

Ch., Mufidah, *Paradigma Gender*, Malang: Bayu Media Publishing, 2003.

Chaplin, J. P., *Dictionary of Psychology*, New York: Dill Publishing Co. INC, 1973.

- Cholil, Mufidah, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, Malang: UIN Maliki Press, 2014.
- Collins, Randall, *Sociology of Marriage and the family: Gender, Love and Property*, Chicago: Nelson Hall, 1987.
- Daradjat, Zakiah, *Pendidikan Islam dalam Keluarga dan Sekolah*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.
- _____, *Perawatan Jiwa Anak*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Daradjat, Zakiah dkk., *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996.
- Daradjat, Abdullah Nashih, *Pedoman Pendidikan Anak dalam Islam*, Semarang: Asy-Syifa, 2012.
- Dayakisni, Tri dan Hudaniah, *Psikologi Sosial*, Malang: UMM Press, 2003.
- Drijarkara, *Pendidikan Filsafat*, Jakarta: PT Pembangunan, 1964.
- Departemen Agama, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2009.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- _____, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Dimsyaqi, Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir al-Qurasyi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm*, Riyadh: Dar at-Thayyibah li an-Nasyr wa at Tauzi', 1420 H/1999 M. (Ref. Bab III)
- Djaali, *Psikologi Pendidikan*, Jakarta: Bumi Aksara, 2012.
- Djamarah, Syaiful Bahri, *Pola Komunikasi Orang Tua & Anak dalam Keluarga Sebuah Perspektif Pendidikan Islam*, Jakarta: PT Asdi Mahasatya, 2004.
- _____, *Pola Komunikasi Orang Tua & Anak dalam Keluarga*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

Djumransjah, M., *Filsafat Pendidikan*, Malang: Bayumedia Publishing, 2006.

Dwi, Narwoko, J., dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007.

Echols, John M., dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1993.

_____, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.

Effendy, Onong Uchjana, *Dinamika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.

Engineer, Asghar Ali, *The Right of Women an Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici Fakha Assegaf, *Hak-hak perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.

Faiz, Ahmad, *Dustur al 'Usrah Fi Zhilal al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al Risalah, 1992.

Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

_____, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

_____, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

_____, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Fakih, Mansour, *et al. Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

_____, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Farisi, Alauddin Ali bin Balban, *Shahih Ibn Hibban bi Tartib Ibnu Balban*, Beirut: Lebanon 1997.

Farmawi, Abdul Hayyi, *al-Bidayah fii at-Tafsir al-Maudhu'*, Kairo: al-Hadrah al-Arabiyah, 1977.

_____, *al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudhu'iyah: Dirasah Manhajiyyah Maudhu'iyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, t.th.

Faruqi, Lamyah'. *Women, Muslim Society and Islam*, Terj. Masyhur Abadi, *Ailah, Masa Depan Kaum Wanita Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam: Studi Kasus Amerika dan Masyarakat Modern*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Febriani, Nur Arfiyah, *Ekologi Berwawasan Gender*, Bandung: Mizan, 2014.

Gordon, Thomas, *Menjadi Orang Tua Efektif*, Jakarta: Gramedia, 1984.

Ghazali, Ahmad Amin, *Huquq al Aulad*, Kairo: Dar al Ittihad al 'Araby, 1971.

Gunarsa, Singgih D., *Psikologi untuk Keluarga*, Jakarta: Gunung Mulia, 2009.

_____, *Psikologi Praktis Anak, Remaja dan Keluarga*, Jakarta: PT. Gunung Mulia, 2004.

Habsjah, Atashendartini, *Jender dan Pola Kekerabatan dalam TO Ihromi (ed): Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Hafnawiy, Hasan Ibnu Muhammad, *al-Usrah al-Muslimah wa Tahaddiyat al 'Ashr*, Abu Dhabi: al-Majma' al Tsaqafy, 2001.

Haitami, Ali ibnu Abi Bakr, *Majmu' az-Zawaid wa al-Manba al-Fawaid*, Beirut: Muassasah al-Ma'arif, 1986.

Hajjaj, Abu Husain Muslim, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Ihya at Turats al Arabiy, t.th.

Hamadi, Idris, *al-Khithâb asy-Syar'i wa Turuq Istitsmârih*, Beirut: al Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.

Hambali, Ibnu Rajab, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam: Syarh Khamsîn Hadîtsan min Jawâmi' al-Kalim*, Riyadh: Maktabah Ubaikan li an-Nasyr, t.th.

- Hamshi, Muhammad Hassan, *Fahâris al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar ar Rasyid, 1405 H/ 1984.
- Hanafî, Abu Muhammad Badruddin al-Aini, *Umdah al-Qâri Syarh Shahîh al Bukhârî*, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, 1427 H/2006 M.
- Hanum, Farida. *Kajian dan Dinamika Gender*, Malang: Intrans Publishing, 2018.
- H.A.R. Tilaar, *Pengembangan Sumber Daya Manusia dalam Era Globalisasi: Visi, Misi dan Program Aksi Pendidikan dan Pelatihan Menuju 2020*, Jakarta: Gramedia Sarana Indonesia, 1997.
- Hasan, Hamdani dan A. Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka setia, 2001.
- Hasan, Moh. Tolchah, *Diskursus Islam dan Pendidikan: Sebuah Wacana Kritis*, Jakarta: Bina Wiraswasta Insan Indonesia, 2000.
- _____, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Keluarga*, Malang: Mitra Abadi Press, 2012.
- Hasbullah, *Dasar-dasar Ilmu Pendidikan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Hasyim, Umar, *Anak Shaleh: Cara mendidik Anak dalam Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1991.
- Hasyimi, Sayyid Ahmad, *Mukhtâr al-Ahâdits*, Semarang: Karya Thoha Putra, t.th.
- Hawwa, Sa'id, *al-Asâs fî at-Tafsîr*, Kairo: Dar as-Salam, 1424 H.
- Hayyan, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin, *al Bahru al-Muhîth*, Maktabah asy-Syamilah, t.th.
- Hazm, Ibnu, *Jawâmi' as-Sîrah an-Nabawîyah*, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1986.
- Helmawati, *Pendidikan Keluarga Teoritis dan Praktis*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.

- _____, *Pendidikan Karakter Sehari-Hari*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017.
- Herman, Horn, *Idealistic Philosophy of Education*, Chicago: University of Press, 1962.
- Hornby, A.S., *Oxford Advanced Dictionary of Current English*, Oxford University Press, 1983.
- Horton, Paul B. & Chester L. Hunt, *Sosiologi*, Jakarta: Erlangga, 1999.
- Huda, Miftahul dan Muhammad Idris, *Nalar Pendidikan Anak*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Huda, Miftahul, *Interaksi Pendidikan: 10 Cara Qur'an Mendidik Anak*, Malang: UIN-Maliki Press, 2008.
- Hurlock, Elizabeth B., *Psikologi Perkembangan: Suatu pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*, Jakarta: Erlangga, 2011.
- Husain, Muhammad, *al-'Asyarah ath-Thayyibah ma'a al-Aulad wa Tarbiyatihim*, Kairo: Dar at-Tawzi' Wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998.
- Husin, Abdullah, *Model Pendidikan Luqman Hakim Kajian Tafsir Sistem Pendidikan Islam dalam Surah Luqman*, Yogyakarta: Insyira, 2013.
- Ibrahim, Muhammad ath-Thayyib, *I'râb al-Qur'ân al-Karîm al-Muyassar*, Beirut: Dar an-Nafa'is, 1422 H/2001 M.
- Idris, Zahara, *Dasar-dasar Pendidikan*, Jakarta: Angkasa Raya, 1984.
- Ihsan, F., *Dasar-dasar Kependidikan*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2005.
- Illich, Ivan, *Gender*, Terj. Omi Intan Naomi (*Matinya Gender*), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Indra, Hasbi, *Potret Wanita Sholehah*, Jakarta: Penamedia, 2005, hal. 243. Lihat juga: Helen Tiemey (ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, New York: Green Wood Press, 2004, vol. I.

- Intyre, J. Mc., *The Structure Fungsional Approach to Family Study*, New York: The Mcmillan Co, 1966.
- Ismail, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam* Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998.
- Itir, Nuruddin, *'Ulum al-Qur'an al-Karim*, Damaskus: al-Shibl, 1996.
- Jacobsen, Joyce P. Jacobsen, *The Economics of Gender*, Massachusetts: Blackwell Publisher, 1994.
- Jamal, Ibrahim Muhammad, *Penyakit-penyakit Hati*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- Jamal, Sulaiman bin Umar bin Manshur, *Hâsyiah al-Jamâl 'ala Syarh Manhaj ath-Thullâb*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- James, M., *It's Never Too Late to Be Happy*, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, Inc, 2002.
- Jauziyyah, Ibnu Qoyim, *Jangan Dekati Zina*, Jakarta: Darul Haq, 2007.
- Jazairi, Jabir bin Musa bin Abdil Qadir bin Jabir Abu Bakr, *Aisar at-Tafâsîr li al-Jazâirîy*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, 1424 H/2003 M.
- Jazuli, Ahzami Sami'un, *Kehidupan dalam Pandangan al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- JDIH BPK Republik Indonesia, *Undang-undang Kesehatan Republik Indonesia No. 36 Tahun 2009*, Jakarta: BPK RI, 2009.
- Johnson, Allan G., *Human Arrangements an Introduction to Sociology*, New York: San Diego, 1986.
- Ju'fiy, Abi Abdilllah Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn al Mugirah Ibn Baradzabah al-Bukhariy, *Shahih al-Bukhariy*, Juz I dan VII, Beirut: Dar al-Fikr al-Ilmiy, 1992.
- Juwariyah, *Dasar-dasar Pendidikan Anak dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: Teras, 2010.

- Kahlani, Muhammad Ibnu Ismail, *Subul as-Salam*, Bandung: Dahlan, t.th.
- Karo-karo, Ing S. Ulih Bukit, dkk., *Suatu Pengantar Metodologi Pengajaran*, Semarang: Diponegoro, 1973.
- Katsir, Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. I, 1419 H. (Ref. Bab IV).
- _____, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1417 H/1997 M. (Ref. Bab V).
- _____, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1410 H/1990 M.
- _____, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, t.th.
- _____, *al-Misbâh al-Munîr fî Tahdzîb Tafsîr Ibni Katsîr*, Riyadh: Dar as Salam, 1999.
- Kementrian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyyah*, Kuwait: Dar as-Salasil, 1427 H.
- Khaldun, Ibnu, *Society and History*, Terj. M. Hashem, *Filsafat Islam Tentang Sejarah*, Bandung: Mizan, 1986.
- Khumairi, Abd al-Malik bin Hisyam bin Ayub, *as-Sîrah an-Nabawîyah li Ibni Hisyâm*, Beirut: Dar al-Jil, 1411 H.
- Kibliy, Abu al-Qasim Muhammad bin Ahmad bin Juziy, *al-Tashîl Li Ulûm at Tanzîl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Kodir, Faqihuddin Abdul, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kusuma, Amir Danien Indra, *Pengantar Ilmu Pendidikan*, Surabaya: Usaha Nasional, 1973.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014.

Langgulong, Hasan, *Kreativitas dan Pendidikan Islam: Analisis Psikologi dan Falsafah*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1991.

_____, *Azas-azas Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1998.

_____, *Manusia dan Pendidikan*, Jakarta: al-Husna Zikra, 1995.

_____, *Manusia dan Pendidikan: Analisis Psikologis, Filsafat dan Pendidikan*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004.

_____, *Pendidikan dan Peradaban Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1985.

_____, *Peralihan Paradigma dalam Pendidikan Islam dan Sains Sosial*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

_____, *Perspektif Islam tentang Strategi Pembelajaran*, Jakarta: Prenada Media Group, 2009.

_____, *Manusia dan Pendidikan: Analisis Psikologis, Filsafat dan Pendidikan*, Jakarta: al-Husna Zikra, 1995.

_____, *Teori-Teori Kesehatan Mental*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.

_____, *Teori-teori Kesehatan Mental*, Selangor: Pustaka Muda, 1983.

_____, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1980.

Lestari, Made Diah, et al., *Bahan Ajar Psikologi Seksual*, Program Studi Psikologi Fakultas Kedokteran Universitas Udayana, 2016.

Lestari, Sri, *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

Levy, Marion Joseph, *The Revolution in Modern China*, New York: Octagon Books, 1971.

Ligani, Ahmad Husain, *Mu'jam al-Musthalahât at-Tarbawiyah al-Mu'arrâh fî al-Manhaj wa Thurûq at-Tadrîs*, Mesir: 'Alam al-Kutub, 1996.

- Lindsey, Linda L., *Gender Roles: a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Lips, Hilary M., *Sex and Gender: An Introduction*, London: Mayfield Publishing Company, 1993.
- Maclver, R. M., *A Textbook of Sociology*, New York: Farrar and Reinhart Inc. Publ, 1971.
- Maghribi, Ibnu as-Said, *Kaifa Turabbi Waladan Shalihan (Begini Seharusnya Mendidik Anak: Panduan Mendidik Anak Sejak Masa Kandungan Hingga Dewasa)*, Jakarta: Darul Haq, 2008.
- Mahali, A. Mudjab, *al-Ghazali tentang Ethika Kehidupan*, Yogyakarta: BPFE Yogyakarta, 1984.
- Mahmud, Abd al-Halim Ali, *Silsilah at-Tarbiyah al-Islamiyyah fi Al Qur'an al-Karim, at-Tarbiyah al-Islamiyyah fi Surah 'Ali Imran*, Mesir: Dar at Tauzi' wa al-Nasyr, 1994.
- Mahmud, *Pemikiran Pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Majah, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid Ibnu, *Sunan Ibni Mâjah*, Beirut: Maktabah Abi alma'athi, t.th.
- _____, *Sunan Ibni Mâjah*, Riyadh: Maktabah Abi al-Ma'athi, 1418 H/1998 M.
- Majid, Abdul dan Dian Andayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: Rosdakarya, 2011.
- Majid, Abdul Aziz Abdul, *al-Qishshah fi at-Tarbiyah Ushûluhâ an Nafsiyyah, Tathawwuruhâ, Mâddatuhâ wa Tharîqatu Sardihâ*, Mesir: Darul Ma'arif, 1976.
- Makhzumi, Abu al-hajjaj Mujahid Ibnu Jabir at-Tabi'i al-Makki al-Qurasyi, *Tafsîr Mujâhid*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah., 1410 H/1989 M.
- Mansur, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

- _____, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Manzhur, Jamaluddin Abu al-Fadhl Muhammad Ibnu Makram Ibnu, *Lisân al ‘Arab*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Maraghi, Ahmad bin Musthafa, *Tafsîr al-Marâghi*, Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba’ah Mushthafa al-Babiy al-Halabiy wa Auladih, 1365 H/1946 M.
- Marimba ,D. Ahmad, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: al Ma’arif, 1989.
- Maskawaih, Ibnu, *Tahdzîb al-Akhlâq*, Beirut: Maktabah al-Hayat, 1980.
- Maunah, Binti, *Ilmu Pendidikan*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Maurid, Munir Ba‘albakiy, *Qâmûs Injlîzîy Arabîy*, Beirut: Dar al-‘Ilm li al Malayin, 1985.
- Maushili, Abu Ya’la Ahmad Ibnu Ali, *Musnad Abî Ya’lâ*, Beirut: Dar al Ma’mun li at-Turats, t.th.
- Megawangi, Ratna, *Membiarkan Berbeda Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999.
- _____, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2014.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: a Historical and Theological Enquiry*. Terj. Yaziar Radiati dengan judul *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hasan. *Setara di Hadapan Allah Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Terj. Team LPSPPA, Yogyakarta: Lembaga Studi dan Pengembangan Perempuan dan anak, 1995.
- Mills, CW., *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press, 1959.

- Moeliono, Anton M., (ed.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda karya, 2009.
- Mosse, Julia Cleves, *Half the World, Half a Chance: an Introduction to Gender and Development*. Terj. Hartian Silawati, *Gender dan Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mubarakfuri, Shafi ar-Rahman, *ar-Rahîq al-Makhtûm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1971.
- _____, Shafiyurrahman, *ar-Rahîq al-Makhtûm; Bahts fî as-Sîrah an Nabawîyah*, (Edisi Bahasa Indonesia), Riyadh: Maktabah Dar as Salam, 2008.
- Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Mudyahardjo, Redja, *Pengantar Pendidikan Sebuah Studi Awal tentang Dasar-dasar Pendidikan pada Umumnya dan Pendidikan di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2010.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rakesarasin, 1996.
- Muhaimin, *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- Muhaimain, dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Trigenda Karya, 1993.
- Muhammad, Husein, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Muhammad, Husein, dkk., *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-hak Seksualitas*, Jakarta: PKBI, 2011.

- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an and Women*. Diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dengan judul *Wanita di dalam al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mujib, Abdul dan Jusuf Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Predana Media, 2006.
- Mujib, Muhaimin Abd, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Trigenda Karya, 1993, hal. 289.
- Mulkan, Abdul Munir, *Paradigma Intelektual Muslim*, Yogyakarta: SI Press, 1993.
- Mulyana, Deddy, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Yogyakarta: P. P. al-Munawwir, 1984.
- _____, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Munib, A., dkk., *Penggantar Ilmu Pendidikan*, Semarang: Uness Prees, 2011.
- Munir, M., *Metode Dakwah*, Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: a Source book on Gender Relationship in Islamic Thought*, Terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1998.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin, *Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Musthafa, Ibrahim, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Istanbul: al-Maktabah al Islamiyah, 1392 H/1972 M.
- Muthahhari, Murtadha. *The Right of Women in Islam*. Diterjemahkan oleh M. Hashem dengan judul *Hak-hak Wanita dalam Islam*, Jakarta: Lentera Basritama, 1997.

- Mu'thi, Fathi Fawzi Abdul, *Misteri Ka'bah*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin
The Ka'bah, Jakarta: Zaman, 2010.
- Nahlawiy, 'Abd al-Rahman, *Ushûl at-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibiha
fi al-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*, Terj. Herry Noer
Ali, *Prinsip-Prinsip dan Metode Pendidikan Islam*, Bandung:
Diponegoro, 1989.
- Narwoko, J. Dwi dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan
Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007.
- Nasa'i, Abi Abdurrahman Ahmad ibn Syua'ib, *Sunan an-Nasai, Tahqiq
Abdullah ibn Abdul Muhsin at-Turky*, as-Sunan al-Kubra, Beirut:
Mu'assasah ar-Risalah, 2001.
- _____, *al-Mujtaba min as-Sunan*, Halb: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah,
1406 H/1986 M.
- Nata, Abuddin, *Kapita Selektâ Pendidikan Islam, Isu-isu Kontemporer
Pendidikan Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- _____, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama,
2005.
- _____, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media
Group, 2010.
- Naisabury, Abu al-Hasan al-Wahidy, *Asbâb an-Nuzûl al-Qur'ân*, Mesir:
Mauqi' al-Islam, t.th.
- Narwoko, J. Dwi dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan
Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2007.
- Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Syaraf, *Syarh an-Nawawî 'alâ
Muslim: al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim Ibni al-Hajjâj* Beirut: Dar
Ihya at-Turats al-Arabiyy, 1392 H.
- _____, *Al-Minhâj Syarah Shahîh Muslim Ibni al-Hajjâj*, Beirut: Dar Ihya
at-Turats al-Arabiyy, 1392 H.
- Neufeldt, Victoria, (Ed), *Webster's New Dictionary*, New York: Webster's
New World Cleveland, 1984.

Nisburi, Abu al-Hasan Muslim Ibn al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi, *Shahîh Muslim*, Riyadh: Dar ath-Thayyibah wa at-Tauzi', 1426 H.

_____, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar al-Jil, t.th.

Nisaburi, Mahmud bin Abi al-Hasan bin al-Husain, *Îjâz al-Bayân 'an Ma'ânî al-Qur'ân*, Beirut, Dar al-Gharb al-Islamiy, 1415 H.

Nizar, Samsul, *Filsafat Pendidikan Islam Pendekatan Historis Teoritis dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.

N., Sudirman, *Ilmu Pendidikan*, Bandung: CV. Remaja Karya, 1987.

Nuhhas, *Ma'ani al-Qur'an al-Karim*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura Ma'had al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa Ihya al-Turats al-Islamiy Markaz Ihya al Turats al-Islamiy, 1989.

Nurhayati, Siti Rohmah, "Pendidikan Adil Gender dalam Keluarga," *Jurnal Psikologi Pendidikan dan Bimbingan FIP UNY*, 2007.

Nur Islam, Ubes, *Mendidik Anak dalam Kandungan: Optimalisasi Potensi Anak Sejak Dini*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

Nye, F. Ivan, *Role Structure and Analysis of The Family*, California & London: Sage Library of Social research, 1976.

Oxford Learner's Pocket Dictionary New Edition, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Pangkahila, Wimpie, *Seks dan Kualitas Hidup*, Jakarta: Kompas, 2010.

Parsons, Talcot dan Robert F. Bales, *Family: Socialization and Interaction Process*, London: Routledge Kegan & Paul, 1976.

Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1985.

Prastowo, Andi, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2001.

Prayitno dan Erman Amti, *Dasar-dasar bimbingan dan konseling*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

- Pribadi, Sikum, *Menuju Keluarga Bijaksana*, Bandung: Yayasan Sekolah Istri Bijaksana, 1981.
- Prior, Lindsay, *Using Documents in Social Research*, London: SAGE Publications, 2003.
- Purwanto, M. Ngalim, *Ilmu Pendidikan Teoritis dan Praktis*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- _____, *Ilmu Pendidikan Teoretis dan Praktis*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- _____, *Psikologi Pendidikan*, Bandung: CV Remaja Karya, 1988.
- Purwati, Eni dan Hanun Asrohah, *Bias Gender dalam Pendidikan Islam*, Surabaya: Alpha, 2005.
- Puspitawati, Herien, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia*, Bogor: PT IPB Press. 2012.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Gender dan Pemaknaannya: Sebuah Ulasan Singkat*, Yogyakarta: PSW IAIN SUKA, 2002.
- Qahthani, Sa'id bin Ali bin Wahf, *Panduan Lengkap Tarbiyatul Aulad, Strategi mendidik Anak Menurut Petunjuk Al-Quran dan AsSunnah*, Terj. Muhammad Muhtadi, Solo: Penerbit Zam-zam, 2013.
- Qurasyiy, Barikan Barkiy, *al-Qudwah wa Dawruha fi Tarbiyah al-Nasy'i*, Mekkah: al-Maktabah al-Faishaliyyah, 1984.
- Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al Anshari al-Khazraji Syamsuddin, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1384 H/1964 M.
- _____, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 1423 H/2003 M.
- Quthub, Muhammad, *Dirâsât Qur'âniyyah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2004.
- _____, *Sistem Pendidikan Islam*, Terj. Salman Harun, Bandung: al-Ma'arif, 1984.

Quthb, Sayyid, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Beirut; Dar asy-Syuruq, 2009.

R.C, Bogdan & Biklen, S.K, *Qualitatif Research For Education: An Introduction To Theory And Methods*, Boston, Allyn and Bacond, Inc, 1982.

Rahman, Abd bin Nashir bin Abdillah as-Sa'di, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H./2000 M.

Rajab, Zainuddin Abu al-Faraj Abdurrahman Ibnu Syihab Ibnu Rajab, *Fath al-Bârî Li Ibni Rajab*, Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 1422.

Rakhmat, Jalaluddin, *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2008.

_____, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2002.

_____, *Metodologi Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2010.

_____, *Metodologi Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2008.

Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya*, Jakarta: Kalam Mulia, 2009.

Rantikawati, Yayan dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Strukturalisme, Semantik, Semiotika dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.

Rasyidin, Samsul Nizar, *Fillsafat Pendidikan Islam: Pendidikan Historis, Teoritis dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Press, 2005.

Razi, Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Hasan bin Husain Fakhruddin, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaîb*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

_____, *Mafâtîh al-Ghaîb*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1420 H.

- Rex, John, *Social Conflict*, Terj. Sahad Simamora, *Analisa Sistem Sosial*, Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Ridha, Muhammad Rasyid bin Ali, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsîr al Mannâr*, Kairo: Dar al-Haiah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 1990.
- Rosyadi, Khoiron, *Pendidikan Profetik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Saam, Zulfan dan Sri Wahyuni, *Psikologi Keperawatan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Sadulloh, Uyoh, *Ilmu Pendidikan Islam*, Bandung: Alfabeta, 2003.
- Sa'di, Abdurrahman bin Nashir, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahman fî Tafsîr al Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1420 H/2000 M.
- Safaria, Triantoro dan Nofrans Eka Saputra, *Manajemen Emosi*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2009.
- Sajastani, Abu Daud Sulaiman Ibnu al-'Asy'ats, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.
- Salam, Burhanudin, *Pengantar Pedagogik, Dasar-Dasar Ilmu Mendidik*, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Salim, Peter, *Advance English-Indonesia Dictionary*, Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Samarqandi, Abu al-Laits Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim, *Tafsîr as-Samarqandîy: Bahr al-'Ulûm*, Beirut: Dar al-Kutub al 'Ilmiyah, 1431 H.
- Sanderson, Stephen K., *Sosiologi Makro, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, Terj. Farid Wajidi dan S. Meno, Jakarta: Rajawali Press, 2003.
- Sarafino, Edward P., *Health Psychology: Biopsychosocial Interactions*, New York: John Wiley, 1994.

- Sardar, Ziauddin dan Ehsan Masood, *How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, London: Pluto Press, 2006.
- Sarhani, Munir al-Mursi, *Fî Ijtima'îyyah at-Tarbiyah*, Mesir: Maktabah al Injilu al-Misriyah, 1978.
- Sarlito, Sarwono W., *Pengantar Psikologi Umum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Shalahuddin, Henry, *Seri Kuliah, Islam, Gender, dan Keluarga*, Jakarta: INSIST, 2019.
- Shan'ani, Abd ar-Razzaq, *Tafsîr Abd ar-Razzâq ash-Shan'ânî*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Shabuni, Muhammad Ali, *Shafwah al-Tafâsîr*, Kairo: Dar ash-Shabuniy, 1417 H/1997 M.
- _____, *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, Kairo: Darul 'Alamiyah, 2014.
- Sha'idy, Abdul Hakam, *al-Usrah al-Muslimah Asas wa Mabadi'*, Kairo: Dar al Mishriyyah al Lubnaniyyah, 1993.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- _____, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2002.
- _____, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1997.
- _____, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.
- Shihab, Muhammad Quraish dkk., *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

- Shuriy, Yusuf Khathir Hasan, *Asalib ar-Rasuli Shalla Allâh 'alaihi Wa Sallam fi ad-Da'wah wa at-Tarbiyah*, Kuwait: Shunduq at Takaful, 1990.
- Simpson, John, *et al.*, *Oxford Learner's Pocket Dictionary New Edition*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sigiyono, *Metode Penelitian Administrasi Dilengkapi dengan Metode R & D*, Bandung: Alfabeta, 2013.
- _____, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2009.
- Smet, Bart, *Psikologi Kesehatan*, Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 1994.
- Sochib, Muhammad, *Pola Asuh Orang Tua dalam membantu Anak Mengembangkan Disiplin Diri*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Soekanto, Soejono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali, 1992.
- Soemarjan, Selo, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1962.
- Subhan, Zaitunah, *Membina Keluarga Sakinah*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren LKIS, 2004.
- Sujana, Djuju, *Peran Keluarga di Lingkungan Masyarakat, dalam Keluarga Muslim dalam Masyarakat Modern*, Bandung: Remaja Rosyda Karya, 1990.
- Sukmadinata, Nana Syaodih, *Pengembangan Kurikulum Teori dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.
- Suparta, Munzir. (ed), *Metode Dakwah*, Jakarta: Rahma Semesta, 2003.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar interaksi Belajar Mengajar*, Bandung: Tarsito, 1998.
- Susanto, Darmo, *Dasar-Dasar Pendidikan*, Semarang: IKIP Semarang Press, 1994.

Suwaid, Muhammad Ibnu Abdul Hafidh, *Cara Nabi Muhammad Mendidik Anak*, Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2006.

_____, *Prophetic Parenting Cara Nabi Saw Mendidik Anak*, Terj. Farid Abdul Aziz Qurusy, Jogjakarta: Pro-U Media, 2013.

_____, *Manhaj at-Tarbiyah an-Nabawiyyah li ath-Thifl*, Dimaskus Bairut: Dar Ibn Katsir, 2004.

Suyuthi, Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadits 2006.

_____, *ad-Durr al-Mantsûr fi Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1431 H.

Suyuthi, Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin, *Tafsîr al-Jalâlain*, Kairo: Darul Hadits, 1431 H.

Syadd, Muhammad, *Manhaj al-Qur'an fi at-Tarbiyah*, Mesir: Dar al Tauzi' dan Nasyar al-Islamiyah, t.th.

Syafi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

Syafri, Ulil Amri, *Pendidikan Karakter Berbasis al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012.

Syahidin, H., *Menelusuri Metode Pendidikan dalam al-Quran*, Bandung: Penerbit Alfabeta, 2009.

Syaibani, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asad, Syaibani, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal*, Kairo: Mu'assasah Qurthubah, 1421 H/2001 M.

_____, *Fadhâil ash-Shahâbah*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1403 H/1983 M.

Syaibany, Omar Mohammad at-Thoumy, *Falsafah Pendidikan Islam*, Terj. Hasan Langgulung, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Sya'rawi, Muhammad Mutawalli, *Tafsîr asy-Sya'rawîy*, Kairo: Mathabi' Akhbar al-Yaum, 1997.

Syarif, Baqir, *Seni mendidik Islami*, Jakarta: Pustaka Zahro, 2003.

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia (Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan)*, Jakarta: Kencana Prenamedia Group, 2006.

Syami, Muhammad bin Yusuf ash-Shalihi, *Subul al-Hudâ wa ar-Rasyâd Fî Sirah Khair al-'Ibâd*, Kairo: Majlis A'la li asy-Syu'un al-Islamiyah, 1439 H/ 2018 M.

Syaqar, Syahatah Muhammad, *Ummuna Âisyah Habîbatun Nabî Shallallahu 'Alaihi Wasallam*, Iskandariah: Dar al-Khulafa' ar-Rasyidin wa Dar al Fath al-Islami, t.th.

Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdillah, *Fath al-Qadîr li asy-Syaukânî*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1414 H.

_____, *Fath al-Qadîr: al-Jâmi' Baina Fannai ad-Dirâyah wa ar-Riwâyah min 'Ilm at-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1428 H/2007 M.

Sztompka, Piotr, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada Media, 2005.

Tafsir, Ahmad, *Metodik Khusus Pendidikan Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.

_____, *Pendidikan Agama dalam Keluarga*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.

_____, *Filsafat Pendidikan Islami, Integrasi Jasmani, Rohani dan Kalbu Memanusiakan Manusia*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.

_____, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992.

_____, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.

_____, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994.

Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978.

_____, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dar Hijr, 1422 H./2001 M.

Thabrani, Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthair al-Khamy asy-Syami Abu al-Qasim, *al-Mu'jam al-Kabîr li ath-Thabrânî*, Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiah, 1971.

Thawilah, Abd al-Salam Abd al-Wahhab, *at-Tarbiyah al-Islamiyyah wa Fann al-Tadris*, Kairo: Dar al-Salam, 2008.

Thayib, Anshari, *Struktur Rumah Tangga Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1991.

Tirmidzi, Abu Isa Muhammad bin Isa, *al-Jâmi' ash- Shahîh Sunan at Tirmîdzî*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996.

_____, *al-Jâmi' ash- Shahîh Sunan at-Tirmîdzî*, Beirut: Dar Ihya' at Turats al-'Arabiy, t.th.

Triwiyanto, T., *Pengantar Pendidikan*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2014.

Uhbiyati, Nur, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1998.

Ulfatmi, *Keluarga Sakinah dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2011.

Ulwan, Abdullah Nashih, *Pendidikan Anak dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Amani, 2007.

_____, *Pedoman Pendidikan Anak dalam Islam*, Semarang: Asy-Syifa, 2012.

Umar, Nazarudin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.

_____, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

- _____, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2010.
- _____, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Kerjasama Lemabaga Kajian Agama dan Jender, Perserikatan Solidaritas Perempuan dan the Asian Fondation, 1999.
- Umar, Nasaruddin (ed.), *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Umdirah, Abd al-Rahman, *Manhaj Al-Qur'an fi al-Tarbiyah al-Rijal*, diterjemahkan Abd Hadi Basultanah denga judul *Metode Alquran dalam Pendidikan*, Surabaya: Mutiara Ilmu, t.th.
- Undang-Undang RI Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2007.
- Unger, Rhoda K., *Female and Male Psychological Perspectives*, New York: Philadelphia, 1979.
- Utsaimin, Muhammad bin Shalih bin Muhammad, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah al-Fâtihah wa al-Baqarah*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1435 H.
- _____, Utsaimin, Muhammad bin Shalih bin Muhammad, *Tafsîr al-'Utsaimîn Surah 'Alî Imrân*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1435 H.
- _____, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah an-Nisâ*, KSA: Dar Ibni al-Jauzi, 1430 H/2009 M.
- _____, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah an-Nûr*, KSA: Muassasah al-'Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H.
- _____, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah Luqmân*, KSA: Muassasah al-'Utsaimin al Khairiyah, 1436 H.
- _____, *Tafsîr al-'Utsaimîn: Sûrah al-Ahzâb*, KSA: Mu'assasah al-'Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H.
- Vembiarto, *Sosiologi Pendidikan*, Jakarta: Grasindo, 1993.
- Wehr, Hans, *a Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Macdonald & Evans Ltd., 1980.

- Wiersma, Wiliam, *Research Methods in Education; An Introduction*, Boston, London, Sydney, Toronto: Allyn & Bacon, t.th.
- Willis, Sofyan S., *Konseling individual, Teori dan Praktek*, Bandung: Alfabeta, 2009.
- Ya'la, Ahmad bin Ali bin al-Matsani Abu, *Mu'jam Aby Ya'la*, Faishalabad: Idarah al-Ulum al-Atsariyah, 1407 H.
- Yanggo, Huzaemah Tahido, *Fikih Perempuan Kontemporer*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2010.
- Yasin, A. Fatah, *Dimensi-dimensi Pendidikan Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Yazid, Ibnu Majah Abu Abdillah Muhammad bin, *Sunan Ibni Majah*, Maktabah Abi al-Ma'athi, 1926.
- Zajjaj, Abu Ishaq Ibrahim Ibnu as-Sari, *Ma'âni al-Qur'ân wa I'râbuh*, Beirut: Alam al-Kutub, 1998.
- Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud bin 'Amr bin Ahmad, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 H.
- Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016.
- Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azhim, *Manahil al-'Irfa fî Ulum al-Qur'an*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, t.th.
- Zuhailiy, Wahbah Mushthafa, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Beirut: Dar al Fikr al-Mu'ashirah, 2002.
- _____, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy Syarî'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1411 H/1991 M.
- _____, *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr al-Ma'ashir, 1418 H.
- Zuhairini, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1997.

Zuhairini dan Abdul Ghafir, *Metodologi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*, Malang: UMPRESS, 2004.

Zuhdi, Masyfuk, *Islam dan Keluarga Berencana di Indonesia*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1982.

Sumber dari Disertasi

Aziz, Rahmat. “Model Pengembangan Kreativitas Melalui Kegiatan Synectics.” *Disertasi*, Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2008.

Bashri, Halimah. “Konsep Relasi Gender dalam Tafsir fi Dzilalil Qur’an.” *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017.

Basir, Abd. “Model Pendidikan Keluarga Qur’ani (Studi Surah Ali Imran dan Luqman).” *Disertasi*, Banjarmasin: IAIN Antasari, 2015.

Febriany, Ina Salmah. “Pemberdayaan Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam Perspektif al-Qur’an serta Implementasinya di Indonesia.” *Disertasi*, Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ, 2019.

Hasanah, Mila. “Konsep Model Pembelajaran Akidah dalam Perspektif al-Qur’an.” *Disertasi*, Banjarmasin: Institut Agama Islam Negeri Antasari, 2016.

Hasbi, A. Kahar Muzakar. “Metode Pendidikan Sosial Anak dalam Keluarga Muslim (Penelitian terhadap Ilmu Pendidikan Islam).” *Disertasi*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 1996.

Mustofa, Idam. “Pendidikan Nilai di Pesantren (Studi tentang Internalisasi Pancajawa di Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo).” *Disertasi*, Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019.

Pambudy, Mardiana EM., “Karier dan Otonomi Perempuan.” *Tesis*, Jakarta: Program Kajian Wanita Program Pascasarjana UI, 2003.

Rasyid, Muhammad Rusydi. “Kesetaraan Gender dalam Perspektif Pendidikan Islam.” *Disertasi*. Makasar: Universitas Islam Negeri Alaudin, 2019.

Rofi'i, Achmad. "Metode Rasulullah dalam Pendidikan Karakter Perspektif al-Qur'an." *Disertasi*. Jakarta: Institut PTIQ, 2019.

Subur. "Pengembangan Model Pembelajaran Nilai Moral Berbasis Kisah pada Siswa Madrasah Aliyah di Kabupaten Banyumas." *Disertasi*, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2013.

Sunarty, K., "Model Pola Asuh Orang Tua untuk meningkatkan Kemandirian Anak." *Disertasi*, Makasar: Pascasarjana UNM, 2014.

Sumber dari Jurnal dan Majalah

Aisyah, Nur. "Relasi Gender dalam Institusi Keluarga (Pandangan Teori Sosial dan Feminis)." *Jurnal Muwazah*, Vol.5, No. 2, Desember 2013.

Anam, Khairul. "Pendidikan Prilaku Hidup Bersih dan Sehat dalam Perspektif Islam." *Jurnal Sagacious*, Vol. 3 No. 1 Juli-Desember 2016.

Aron, Arthur. "The Experimental Generations of Interpersonal Closeness: A Procedure and Some Preliminary Findings." *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 23, no. 4 april 1997.

Aron, Arthur, et al., "Experiences of Falling in love." *British: journal of social and personal relationships*, 6, 243-251, 1989.

Asy'ari, M. Kholil. "Metode Pendidikan Islam." *Jurnal Qathruna*, Vol. I, No. 1, Periode Januari-Juni 2014.

Aziz, Abdul. "Relasi Gender dalam Membentuk keluarga Harmoni (Upaya Membentuk Keluarga Bahagia)." *HARKAT: Media Komunikasi Islam tentang Gender dan Anak*, Vol. XII, No. 2, 2017.

_____, *Pendidikan Agama dalam Keluarga: Tantangan Era Globalisasi*, Himmah: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan, Vol. 6, No. 15, Januari-April 2005.

Badawi, Jamal, "The Status of Women in Islam." *Journal ql-Ittihad*, Vol. 8, No. 2, Sya'ban 1391/Sept 1971.

Baiduri, "Bank Susu Ibu (ASI) dalam Perspektif Hukum Islam", *Jurnal Masalah*, vol. 8, no. 1, Mei 2017.

- Feillard, Andree. "Indonesia's Emerging Muslim Feminism: Women Leaders on Equality Inheritance and Other Gender Issues." *Studi Islamika*, Vol. IV, No. 1, 1997.
- Fujiati, Danik., "Relasi Gender dalam Institusi Keluarga dalam Pandangan Teori Sosial dan Feminis." *Jurnal Muwâzâh*, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014.
- Riffat Hasan, "Feminisme dan al-Qur'an, sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 11, 1990.
- Hakim, Rahmad. "Peran Ibu Dalam Mendidik Anak Menurut Al-Hadits." *Majalah Gontor Media Perekat Umat*, Edisi 1, Tahun XII Rajab Sya'ban 1935/Mei 2014.
- Hatimah, Ihat. " Keterlibatan Keluarga dalam Kegiatan di Sekolah dalam Perspektif Kemitraan." *PEDAGOGIA: Jurnal Ilmu Pendidikan UPI*, 2003.
- Helmawati. "Metode Pembelajaran Anak dalam Keluarga." *Pascasarjana PAI/FAI Universitas Islam Nusantara*, 2014.
- Hude, M. Darwis. "Membangun Umat dengan Pemahaman al-Qur'an yang Toleran dan Moderat: Strategi Melalui Pendekatan Pendidikan dalam Keluarga," *SUHUF Jurnal Kajian al-Qur'an dan Kebudayaan. Jakarta, Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat*, 2008.
- Iqbal, Mahathir Muhammad. "Diskursus Gender dalam Pendidikan Islam" *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. XV, No. 1, Juni 2015.
- Jones, Daniel. "The 36 Questions That Lead to love." *The New York Times*, 9 Jan 2015.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. "Mafhûm Mubâdalah: Ikhtiar Memahami Qur'an dan Hadits untuk Meneguhkan Keadilan Resiprokal Islam dalam Isu isu Gender." *Jurnal Islam Indonesia*, Vol. 6 No. 02 2016.
- Matswah, Akrimi. "Reinterpretasi Ayat-ayat tentang Relasi Gender dalam Keluarga." *Jurnal Suhuf*, Vol. VII, No. 2, November 2014.

- Mubaroq, Suci Husniani. "Konsep Pendidikan Keluarga dalam al-Qur'an (Analisis Metode Tafsir Tahlili Mengenai Pendidikan Keluarga dalam al-Qur'an)." *Jurnal Tarbawi*, Vol. 1, No. 2, Juni 2012.
- Mulyadi, Achmad. "Relasi Laki-laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks Menakar Realitas)." *Jurnal Al-Ihkam*, Vol. IV, No.1, Juni 2009.
- Mutamakin. "Relasi Gender dalam Pendidikan Islam (Analisis Pendidikan Islam menurut al-Ghazali)." *Jurnal Taklimuna*, Vol. I, No. 2, September 2012.
- Nurhayati, Siti Rohmah. "Pendidikan Adil Gender Dalam Keluarga." *Pelatihan Pemberdayaan Masyarakat Pesisir Berbasis Pengembangan Partisipasi Perempuan Pesisir*, Kulon Progo: Pandan Wangi Glagah, 2007.
- Puspitawati, Herien. "Fungsi Keluarga, Pembagian Peran dan Kemitraan Gender dalam Keluarga." *Departemen Ilmu Keluarga dan Konsumen, Fakultas Ekologi Manusia, IPB*, 2013.
- Rahman, Misran. "Pendidikan Keluarga Berbasis Gender." *Jurnal Musawa*, Vol. VII, No. 2, Desember 2015.
- Rianie, Nurjannah. "Pendekatan dan Metode Pendidikan Islam (Sebuah Perbandingan dalam Konsep Teori Pendidikan Timur dan Barat)." *Jurnal Management of Education*, ISSN 977-2442404, Vol. I, No. 1, 2015.
- Rohmah, Nur. "Relasi Gender dalam Pendidikan Islam." *Jurnal Pendidikan Islam, UIN Sunan Kalijaga*, Vol III, No. 2, Desember 2014.
- Romly. "Peran Keluarga dalam Menciptakan Metode Pendidikan yang Bernuansa Islami." *Edukasi Islami Jurnal Pendidikan Islam STAI al-Hidayah Bogor*, Vol. 2, Juli 2013.
- Saifuddin. "Pergeseran Wacana Relasi Gender dalam Kajian Tafsir di Indonesia (Perbandingan Penafsiran Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab)." *Mu'adalah: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. II, No. 2, Juli-Desember 2014.

- Sakho, Muhammad Ahsin. "Peran Orang Tua Dalam Mendidik Anak Menurut al-Qur'an." *Majalah Gontor Media Perekat Umat*, Edisi 1, Tahun XII Rajab-Sya'ban 1935/Mei 2014.
- Scott, Rachel M. "A Contextual Approach to Women's Right in the Qur'an: Readings of 4:34." *The Muslim World*, Vol. 99, 6 Januari 2009. Dalam <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1478-1913.2009.01253.x>. Diakses pada 01 Agustus 2022.
- Shihab, M. Quraish, "Keluarga Sakinah," *Jurnal Bimas Islam*, vol. 4 No. 1, 2011.
- Sholichah, Aas Siti. "Education Gender Assertive in the Perspective of the Qur'an." *Journal of Social Sciences and Humanities*. Vol. 8 No. 05 (2017). Dalam <http://ijcrr.info/index.php/ijcrr/article/view/178#>. Diakses pada 15 Juli 2022.
- Sitompul, Hafsa. "Metode Keteladanan dan Pembiasaan dalam Penanaman Nilai-nilai dan Pembentukan Sikap pada Anak." *Jurnal Darul 'Ilmi*, Vol. IV, No. 1, Januari 2016.
- Suryani, Khotimah. "Metode Pembelajaran dalam Perspektif Hadits Nabi." *Jurnal Dar El-Ilmi UNISDA*, Vol. V, No. 2, 2018.
- Sutinah. "Metode Pendidikan Keluarga dalam Perspektif Islam." *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam STAI Masjid Syuhada Yogyakarta*, Vol. VIII, No. 1, Juni 2018.
- Syahrani, Andi. "Tanggung Jawab Keluarga dalam Pendidikan Anak." *Jurnal al-Irsyad an-Nafs*, Vol. 2, No. 1, 2015.
- Syarif, H. Sarto (ed). "Metode Pendidikan Profetik: Kajian ayat-ayat Kisah Nabi Ibrahim AS." *Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, ISSN 2339-1413, Vol. 5, No. 1, 2017.
- Taklimudin, Febi Saputra. "Metode Keteladanan Pendidikan Islam dalam Perspektif al-Qur'an." *BELAJEA: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol II, No. 1, 2018.
- Umar, Nasaruddin, "Perspektif Gender dalam Islam," *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 1998.

Young, Simon N., "The Neurobiology of Human Social Behaviour: An Important but Neglected Topic." *Kanada: Journal of Psychiatry and Neurosciences*, September 2008, 33(5).

Yuliatin. "Relasi Laki-laki dan Perempuan di Ruang Domestik dan Publik menurut Pemahaman Elit Pesantren Salafiyah di Jambi." *Jurnal Musawa*, Vol. XVIII, No. 2, Juli 2019.

Wardi, Moh. "Metode Pendidikan Islam Menurut Ahmad Tafsir." *Fikrotuna: Jurnal Pendidikan dan Manajemen Islam*, Vol. II, No. 1, 2016.

Widaningsih, Lilis. "Relasi Gender dalam keluarga: Internalisasi Nilai nilai Kesetaraan dalam Memperkuat Fungsi Keluarga." *Jurnal fakultas Pendidikan Teknologi dan Kejuruan UPI*, 2007.

Subhan, Zaitunah, "Gender dalam Perspektif Islam," *Akademika*, Vol. 06, No. 2 Maret 2000.

Sumber dari Internet:

Daradinanti, Aldila. "Mengapa Kesetaraan Gender itu penting?," dalam <https://www.kompas.com/skola/read/2022/04/06/120000069/mengapa-a-kesetaraan-gender-itu-penting?page=all>. Diakses pada 06 September 2022.

Deliyanto, Bambang. "Konsep dasar Sistem Sosial," dalam <http://www.pustaka.ut.ac.id/lib/wpcontent/uploads/pdfmk/PWKL410-M1.pdf#>. Diakses pada 07 Juli 2022.

Gie, Janet Zollonger. "Woman and Men as Agents of Change in Their Own Lives." Dalam https://www.researchgate.net/publication/247367812_14_WOMEN_AND_MEN_AS_AGENTS_OF_CHANGE_IN_THEIR_OWN_LIVES. Diakses pada 13 September 2022.

Hajiji, Muhammad. "Kekerasan terhadap Perempuan dipicu Ketimpangan Gender," dalam <https://www.antaranews.com/berita/770694/kekerasan-terhadap-perempuan-dipicu-ketimpangan-gender>. Diakses pada 07 Juli 2022.

Kemendikbud. "Sahabat Keluarga," dalam <https://sahabatkeluarga.kemdikbud.go.id/laman/index.php?r=populer/xview&id=2499003> Diakses pada 26 Juni 2020.

- Kemenpppa. “Pentingnya Keadilan dan Kesetaraan Gender di Indonesia.” Dalam <https://kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1374/pentingnya-keadilan-dan-kesetaraan-gender-di-indonesia>. Diakses pada 07 September 2022.
- Khadijah. “Orang Tua Memiliki Peran Penting dalam Pola Asih, Asah dan Asuh Anak,” dalam <https://klikpositif.com/baca/56063/orang-tua-miliki-peran-penting-dalam-pola-asih-asah-dan-asuh-anak>. Diakses 26 Juni 2020.
- Sakamoto, Kelsey. “8 Ways Racing Games Give You A powerful Brain Boost,” dalam <https://www.carthrottle.com/post/8-ways-racing-games-give-you-powerful-brain-boooost/> Diakses pada 21 Mei 2022.
- Silverius, Suke, “Gender dalam Budaya Dehumanisasi dari Proses Humanisasi,” Kajian Dikbud, No. 013, Tahun IV, Juni 1998, <http://www.gender.or.id>. Diakses 26 Juni 2020.
- Wisnubrata. “Peran Ayah dalam Keluarga bukan Soal Cari Nafkah,” dalam <https://lifestyle.kompas.com/read/2019/10/10/161915020/peran-ayah-dalam-keluarga-bukan-melulu-soal-cari-nafkah?page=all>. Diakses 26 Juni 2020.
- Zhafira, Arnidhya Nur. “Mengenal Fenomena Fatherless dan Pentingnya Peran Ayah bagi Anak,” dalam <https://www.antaranews.com/berita/2072954/mengenal-fenomena-fatherless-dan-pentingnya-peran-ayah-bagi-anak>. Diakses pada 07 Juli 2022.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Moh. Aman Thoha, lahir di Lamongan pada 5 Mei 1975. Pendidikan dimulai dari TK Bustanul Athfal Lamongan dan lulus pada tahun 1982. Kemudian melanjutkan ke jenjang pendidikan dasar di MI M 05 Lamongan dan lulus pada tahun 1988. Setelah menyelesaikan pendidikan menengah di SMP M 12 + Pondok Pesantren Al-Ishlah Lamongan dan lulus pada tahun 1991, dilanjutkan di Madrasah Aliyah al-Ishlah + Pondok Pesantren Al-Ishlah Lamongan dan lulus pada tahun 1994. Kemudian melanjutkan ke jenjang D2 Universitas Imam Ibnu Saud (LIPIA) Jakarta dan lulus pada tahun 1996, dan meraih gelar Sarjana (S1) dari Institut Agama Islam al-Aqidah Jakarta pada tahun 2000. Pendidikan S2 diselesaikan di Universitas Islam Jakarta pada tahun 2013. Dan memperoleh gelar Doktor (S3) dari Universitas PTIQ Jakarta pada tahun 2023.

Dalam kegiatan keagamaan dan sosial, Moh. Aman Thoha dipercaya sebagai pengasuh kajian keislaman di beberapa masjid, majlis ta'lim, dan perkantoran di Jakarta dan Bekasi sejak tahun 1999. Menjadi pembina Ibnu Hajar Foundation Kota Bekasi sejak tahun 2009. Sebagai dewan pengawas syari'ah di KOSPE (Koperasi Syari'ah Pesantren Entrepreneur) sejak tahun 2018. Dan juga sebagai dewan pengawas syari'ah di Pondok Sedekah Indonesia sejak tahun 2020.

Sebagai seorang akademisi, Moh. Aman Thoha terlibat dalam dunia pendidikan dan penelitian. Menjadi dosen di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Tangerang sejak tahun 2015. Dan juga aktif menulis di berbagai jurnal ilmiah, sebagai berikut:

No	Judul	Terbitan	ISSN	Penerbit	Link/Url
1	Pengaruh Rutinitas Tadarus dalam Meningkatkan Minat Baca al-Qur'an pada Peserta Didik di Madrasah Ibtidaiyah Quraniah 8 Palembang	Vol. 8 No. 1 2023	E- 2746- 2447 P- 2541- 3686	Jurnal Raudhah	https://ejournal.stit-ru.ac.id/index.php/raudhah/article/view/253

2	Upaya Nizham al-Mulk dalam Merealisasikan Madrasah Nizhamiyah	Vol. 7 No. 2 2022	E- 2746- 2447 P- 2541- 3686	Jurnal Raudhah	https://ejournal.stit-ru.ac.id/index.php/raudhah/article/view/197
3	Pola Asuh Orang Tua dan Implikasinya Terhadap Kemandirian Anak Dalam Perspektif al-Qur'an	Vol. 1 No. 1 2022	E- 2829- 095X	Jurnal al-Muyassar	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/al/article/view/5813
4	Bahasa Arab dan Bahasa al-Qur'an	Vol. 3 No. 1 2021	E- 2656- 8756 P- 2657- 1285	Jurnal Tadarus Tarbawy	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/JKIP/article/view/4256
5	Kecerdasan Sosial Berbasis al-Qur'an	Vol. 17 No. 2 2021	E- 2580- 5940 P- 1979- 0074	Jurnal Rausyan Fikr	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/RausyanFikr/article/view/4198
6	Metode Pembelajaran Berbasis al-Qur'an	Vol. 2 No. 2 2020	E- 2656- 8756 P- 2657- 1285	Jurnal Tadarus Tarbawy	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/JKIP/article/view/3188
7	Kurikulum Pendidikan Berbasis al-Qur'an	Vol. 16 No. 1 2020	E- 2580- 5940	Jurnal Rausyan Fikr	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/RausyanFikr/article/view/2418

			P- 1979- 0074		
8	Konsepsi Pendidikan Karakter berbasis al-Qur'an	Vol 1 No.2 2019.	E- 2656- 8756 P- 2657- 1285	Jurnal Tadarus Tarbawy	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/JKIP/article/view/2015
9	Peningkatan Hasil Pembelajaran Nahwu Sharaf dengan Ayat-ayat Ahkam pada Santri	Vol. 3 No. 1 2018	E- 2581- 1894 P- 2477- 1546	Jurnal Dinamika	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/dinamika/article/view/1053
10	Membentuk Generasi Adabi dalam Perspektif Pemikiran Islam	Vol. 13 No. 1 2017	E- 2580- 5940 P- 1979- 0074	Jurnal Rausyan Fikr	https://jurnal.umt.ac.id/index.php/RausyanFikr/article/view/1983

LAMPIRAN

METODE PENDIDIKAN RELASI GENDER DALAM KELUARGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN

ORIGINALITY REPORT

17%	17%	9%	8%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	9%
2	archive.org Internet Source	2%
3	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
4	edoc.pub Internet Source	1%
5	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	1%
6	Abdul Ghany Mursalin. "Konflik Rumah Tangga dalam Alquran", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2020 Publication	<1%
7	digilib.iain-palangkaraya.ac.id Internet Source	<1%
8	Submitted to Chino Valley Unified School District Student Paper	<1%
9	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	

