

Kepemimpinan dalam Rumah Tangga Perspektif Tafsir dan Analisis Gender

Nor Salam

STAI Al-Yasini Pasuruan

Email: norsalam@stai-alyasini.ac.id

Abstract: This study examines the aspect of leadership in the family as stated in Surah al-Nisa verse 34 which states that men are leaders for women because Allah has given advantages to a man. Through the study of interpretation and gender analysis, this study concludes that leadership in the family is not taken for granted, or in terms of gender is not a natural gender, but rather the result of social construction. Therefore, leadership cannot be standardized on a particular gender, but is based on the aspect of capability possessed by both men and women.

Keywords: Leadership, Household, Interpretation, Gender

Abstrak: kajian ini mengkaji aspek kepemimpinan dalam keluarga yang tertuang dalam Surat al-Nisa ayat 34 yang menyatakan laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan sebab Allah telah memberikan kelebihan bagi seorang laki-laki. Melalui kajian tafsir dan analisis gender, kajian ini menghasilkan kesimpulan bahwa kepemimpinan dalam keluarga bukanlah bersifat taken for granted, atau dalam istilah gender bukanlah jenis kelamin yang bersifat kodrati, melainkan hasil dari konstruksi sosial. Oleh karenanya, kepemimpinan tidak dapat dibakukan pada jenis kelamin tertentu, melainkan didasarkan pada aspek kapabilitas yang dimiliki laki-laki maupun perempuan.

Kata Kunci: Kepemimpinan, Rumah Tangga, Tafsir, Gender

Vol.1 No.1 September 2023



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Pendahuluan

Salah satu isu krusial dalam konteks kajian hukum keluarga adalah persoalan tentang kepemimpinan dalam rumah tangga. Isu ini menjadi perdebatan yang selalu menarik dikaji, sebab, di satu sisi ia dijustifikasi oleh nash al-Quran yang kemudian “membakukan” laki-laki sebagai pemimpin, namun di sisi yang lain, gugatan terhadap konsep baku laki-laki sebagai pemimpin juga mengemuka, seiring dengan penggunaan teori-teori sosial sebagai perspektif yang salah satunya adalah teori kajian tentang gender, yang mencoba melakukan analisis kritis terhadap subordinasi kaum perempuan, termasuk juga analisis terhadap pemahaman yang meneguhkan subordinasi yang dimaksudkan.¹

Isu tentang kepemimpinan dalam rumah tangga telah memantik sejumlah kajian, antara lain, yang dilakukan oleh Atun Wardatun dan Abdul Wahid. Keduanya menelisik problem pemaknaan kepemimpinan rumah tangga yang berimplikasi pada pemisahan antara ranah publik dan privat. Bagi keduanya, persoalan kepemimpinan dalam rumah tangga seharusnya bergerak dari topik “subyek” menuju “sifat” kepemimpinan. Dengan demikian, menurut mereka, persoalan yang seharusnya ditelisik adalah karakteristik kepemimpinan yang harus menjadi dasar utama sehingga baik laki-laki ataupun perempuan bisa saja memegang posisi itu jika syarat-syarat dan ketentuan terpenuhi oleh masing-masing mereka.²

Artikel yang juga mengkaji persoalan kepemimpinan dalam rumah tangga juga dilakukan oleh Zurifah Nurdin dengan judul “Konstruksi Kepemimpinan dalam Rumah Tangga Istri Pencari Nafkah Utama dalam Bingkai Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Kota Bengkulu”. Dalam artikel yang dimaksudkan, dalam hal kepemimpinan

¹ Mansur Faqih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 138.

² Atun Wardatun and Abdul Wahid, ‘Demokratisasi Rumah Tangga: Dari Subyek Menuju Sifat Kepemimpinan’, *Egalita* 14, no. 2 (2020): 14–27, <https://doi.org/10.18860/egalita.v14i2.9100>.

dalam rumah tangga lebih menakanankan pada aspek kemampuan seseorang dalam memberikan nafkah. Dengan kata lain, kepemimpinan tidak didasarkan pada jenis kelamin melainkan pada kemampuan dalam memberikan nafkah. Dalam hal ini, hak kepemimpinan dapat beralih kepada seorang isteri manakalah ia berperan sebagai penopang ekonomi dalam rumah tangganya. Kesimpulan lain yang dihadirkan oleh penulisnya adalah terkait proses peralihan kepemimpinan dalam rumah tangga kepada seorang perempuan yang bertanggungjawab atas nafkah dalam hal ini adalah istri karena dia yang memberikan nafkah pada keluarganya, menurutnya adalah sah dan hukumnya wajib demi kemaslahatan, baik kemaslahatan agama, akal, jiwa, harta dan keturunan.³

Jika dua kajian yang telah diuraikan sebelumnya menitik beratkan pada kajian menyangkut pemaknaan terhadap kepemimpinan dalam rumah tangga, maka terdapat kajian yang mencoba merumuskan perubahan format kepemimpinan yang disandarkan pada perkembangan mobilitas perempuan itu sendiri, yang telah nyata, sebelumnya ditempatkan pada posisi yang bersifat domestik disebabkan oleh stigma akan ketidakmampuannya dalam menjalankan fungsinya di dalam ranah publik. Kajian yang dimaksudkan berjudul “Kepemimpinan Perempuan Dalam Era Modern”.

Artikel tersebut menyodorkan ulasan bahwa perempuan di era modern telah menjalankan fungsi tidak hanya pada wilayah domestik melainkan telah merambah pada wilayah publik. Namun demikian, stigma perempuan sebagai *second sex* masih menguat sebab memang secara historis-kultural, peran perempuan yang dikaitkan dengan kerumahtanggaan didasarkan pada kodrat perempuan yang mengarah pada aspek biologis. Kalau merujuk pada akar budaya dan agama, maka peran kodrati tidak hanya terbatas pada peran reproduktif (hamil, melahirkan dan menyusukan atau peran yang tidak bernilai uang), tetapi juga terjadi pada pembagian kerja domestik dan publik antar

³ Zurifah Nurdin, ‘Konstruksi Kepemimpinan dalam Rumah Tangga Istri Pencari Nafkah Utama dalam Bingkai Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Kota Bengkulu’, *Manhaj: Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat* 4, no. 1 (2019): 78–96.

suami-isteri. Peran reproduktif dikatakan esensi dari peran kodrati karena ia tidak dapat digantikan oleh jenis jender lainnya, akan tetapi dalam proses melahirkan keturunan itu perlu dilibatkan jenis jender laki-laki. Keterlibatan laki-laki dan perempuan dalam melahirkan keturunan itu sangat diperlukan keabsahannya dalam Islam melalui perkawinan.⁴

Secara keseluruhan, kajian terdahulu yang telah diulas sebelumnya merupakan kajian yang bersifat parsial dalam menganalisis persoalan tentang kepemimpinan dalam rumah tangga. Berbeda dengan itu semua, artikel ini berupaya untuk melacak persoalan tentang kepemimpinan dalam rumah tangga dari aspek ilmu tafsir dan analisis gender sekaligus. Tentu saja, aspek inilah yang menjadi salah satu pembeda dengan beberapa kajian yang telah tersedia. Perbedaan lainnya adalah dari sisi fokus kajiannya, di mana kajian yang telah ada tidak secara spesifik menganalisis ayat yang menjadi justifikasi terhadap kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga, sementara kajian dalam artikel ini berupaya untuk menganalisis secara memadai ayat yang disebut dalam artikel ini sebagai argumentasi Qur'ani tentang kepemimpinan dalam rumah tangga.

Menalar Argumentasi Qurani Kepemimpinan dalam Rumah Tangga

Ayat al-Quran yang menjustifikasi kepemimpinan dalam rumah tangga adalah surat al-Nisa ayat 34 yang menyatakan الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ. Secara harfiah, ayat tersebut diartikan dengan “kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka”.⁵ Pemaknaan yang sama juga terlihat dalam terjemah al-Quran oleh M. Quraish Shihab. Dalam terjemahannya itu dinyatakan “para lelaki (suami) adalah pemimpin dan penanggung jawab atas wanita-wanita (isteri), oleh

⁴ Husain Hamka, ‘Kepemimpinan Perempuan Dalam Era Modern’, *Jurnal “Al-Qalam”* 19, no. 1 (2013): 107–16.

⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Quran Dan Terjemahnya* (Madinah al-Munawwarah: Mujaamma’ Malik Fahd, 2017).

karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka”.⁶

Berdasarkan pada dua terjemahan di atas, dapatlah dipahami bahwa posisi laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga disebabkan oleh dua hal, yaitu faktor internal yang berupa kelebihan yang Allah anugerahkan kepada laki-laki, sementara faktor yang kedua adalah faktor eksternal berupa kemampuan dalam menjamin nafkah keluarga. Namun demikian, untuk memberikan analisis lebih dalam terkait doktrin pembakuan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga perlu kiranya ditampilkan kembali potongan ayat yang menjadi justifikasi akan hal tersebut.

Sesuai dengan tema yang penulis pilih yaitu tentang kepemimpinan laki-laki dalam kehidupan berumah tangga, maka secara keseluruhan ayat yang berbicara tentang kepemimpinan dengan term *qawwam* dalam al-Quran terulang sebanyak tiga kali, dalam surat an-Nisa terulang sebanyak dua kali yaitu pada ayat 34 dan 135 sedangkan dalam surat al-Maidah hanya terulang sebanyak satu kali yaitu pada ayat 8.⁷ Namun penelitian ini hanya terfokus pada surat an-Nisa: 34 yang berbicara tentang sistem kepemimpinan seorang laki-laki dalam kehidupan berumah tangga tepatnya pada potongan ayat yang berbunyi: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ.

Untuk menganalisis ayat di atas, terlebih dahulu perlu dicantumkan beberapa kata kunci yang dapat menjadi penunjang terhadap analisis yang akan dilakukan. Dalam hal ini setidaknya terdapat 5 kata kunci yang akan menjadi fokus analisis, yaitu kata الرَّجَالُ, أَنْفَقُوا, فَضَّلَ, النِّسَاءِ, قَوَّامُونَ. Kata *ar-Rijalu* merupakan bentuk plural dari *al-rajul* yang berasal dari akar kata *ra-ja-la* yang derivasinya membentuk beberapa kata seperti *al-rijlu* (telapak kaki), *rajala* (mengikat), *rajulun* yang berarti orang laki-laki yang kuat.⁸

⁶ M. Quraish Shihab, *Al-Quran Dan Maknanya* (Jakarta: Lentera Hati, 2013).

⁷ Muhammad Fuad Abdul Baqi', *Al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Alfadz al-Quran* (Beirut: Darul Fikr, 1987)., 580.

⁸ Adib Bisri and Munawwir A. Fattah, *Kamus Al-Bisri* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1999)., 239.

Kata *rijalun* dalam al-Quran terulang sebanyak 17 kali, 10 kali dalam bentuk *al-Rijalu* (dengan penggunaan *al ta'rif*) yang terdapat dalam surat al-Baqarah: 228, an-Nisa: 7, 32, 34, 75, 98, al-A'raf: 81, an-Nur: 31, an-Naml: 55, al-Ankabut 29 dan 7 kali dalam bentuk *rijalun* (*ma'rifah*) yang tersebut dalam surat al-a'raf: 46, at-Taubah: 108, an-Nur: 37, al-Ahzab: 23, al-Fath: 25, al-Jin: 6 (terulang dua kali).⁹ Adapun dalam bentuk mufrad terulang sebanyak 24 kali dan 5 kali dalam bentuk tasniyah.¹⁰

Jika dianalisis mengenai makna yang terkandung dibalik penyebutan al-Quran terhadap kata *rijal* maka tidak semuanya berarti suami. Sebanyak 17 kali kata tersebut terulang dalam al-Quran yang berpautan dengan kehidupan suami istri hanya terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 228 dan an-Nisa: 34 yaitu ketika Allah berbicara mengenai fungsi dan kedudukan suami dalam keluarga. Sedangkan pada ayat yang lain *ar-rijal* berarti anak yaitu pada surat an-Nisa: 7 ketika dikaitkan dengan kata *al-walidani* yang berarti kedua orang tua, dan adakalanya penyebutan kata *rijal* mencakup komunitas manusia secara umum termasuk wanita seperti diterangkan oleh surat al-A'raf: 46.

Kata *Qawwam* adalah sighat mubalagah dari bentuk masdar qiyam¹¹ yang berasal dari kata dasar qama. Secara leksikal kata *Qawwam* diartikan sebagai al-Mutakaffilu bil Amri (yang menanggung, bertanggung jawab)¹² dan terulang dalam al-Quran sebanyak 3 kali, yaitu dalam surat: An-Nisa (terulang dua kali yaitu dalam ayat 34 dan 135) serta dalam surat Al-Maidah terulang 1 kali pada ayat 8.

Dalam surat an-Nisa': 34 kata *Qawwam* diartikan sebagai pemimpin namun dalam lingkup kehidupan suami istri, sedangkan dalam ayat 135 (pada surat yang sama) serta dalam surat al-Maidah ayat 8 kata *Qawwam* diartikan sebagai penegak keadilan dalam cakupan yang lebih luas atau lebih tepatnya diartikan sebagai hakim.

Kata *an-Nisa* adalah bentuk jama' dari al-Mar-ah yang berarti para wanita sama dengan kata qaum yang merupakan bentuk jama' dari

⁹ Baqi', *Al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Alfadz al-Quran.*, 303.

¹⁰ Baqi', 302-303.

¹¹ Ali al-Shabuni, *Tafsir Ayat Al-Ahkam*, vol. 1 (Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 1999)., 331.

¹² Bisri and Fattah, *Kamus Al-Bisri.*, 620.

pada al-Mar-u.¹³ Al-Quran mengulang kata an-Nisa sebanyak 38 kali dalam beberapa surat yang berbeda. Masing-masing dalam surat: al-Baqarah sebanyak 5 kali yang terdapat pada ayat 222, 231, 232, 235 dan 236, Ali Imran sebanyak 2 kali pada ayat 14 dan 42, an-Nisa sebanyak 17 kali yaitu pada ayat 1, 3, 4, 7, 11, 19, 22, 24, 32, 34, 43, 75, 98, 127 (terulang dua kali), 129 dan 176, al-Maidah sebanyak 1 kali pada ayat 6, al-A'raf sebanyak 1 kali pada ayat 81, an-Nur sebanyak dua kali pada ayat 31 dan 60, an-Naml sebanyak 1 kali yaitu pada ayat 55, al-Ahzab sebanyak 5 kali tepatnya pada ayat 30, 32 (terulang sebanyak dua kali), 52 dan 59, al-Fath terulang 1 kali pada ayat 25, al-Hujurat terulang dua kali pada ayat 11 dan at-Thalaq terulang 1 kali pada ayat 1.

Sedangkan kata an-Nisa dalam bentuk frase baik yang bersambung dengan dhomir jama', mutakallim wahdah atau dhomir yang lainnya dalam al-Quran terulang sebanyak 17 kali. Namun kata an-Nisa digunakan oleh al-Quran tidaklah selalu menunjukkan pada arti wanita secara umum akan tetapi kadangkala menunjuk pada makna lain. Seperti Ketika Allah menjelaskan imposibelitas seorang laki-laki untuk berbuat adil –dalam kasih sayang –seperti terdapat dalam surat an-Nisa: 129, kata an-Nisa tidak berarti seorang perempuan melainkan istri, sedangkan kata an-Nisa yang berarti perempuan secara umum antara lain terulang dalam surat an-Nisa: 75 dan 98 ketika Allah menggambarkan tentang kaum yang mengalami penindasan.

Kata *fadhdhala* adalah bentuk tsulasi mazid ruba'ie dari kata dasar *fa-dha-la* yang artinya adalah mempunyai kelebihan atau keutamaan¹⁴ yang terulang dalam al-Quran sebanyak 5 kali masing-masing terdapat dalam surat: An-Nisa yang terulang sebanyak 4 kali yaitu pada ayat 32, 34, dan 95 (terulang dua kali) dan dalam surat An-Nahl terulang 1 kali pada ayat 71. Sedangkan dalam bentuk yang lain, kata dasar di atas ditemukan sebanyak 45 kali (dalam bentuk masdar yang beralif-lam) dan 10 kali dalam bentuk masdar tanpa *al ta'rif*, dan

¹³ Sumaih 'Atif al-Zain, *Mu'jam Tafsir Mufradat al-Alfadz al-Quran* (Libanon: Darul Afriqiyah al-Arabiyyah, t.th)., 879.

¹⁴ Bisri and Fattah, *Kamus Al-Bisri*., 571.

dalam bentuk masdar dari kata *faddhala* dalam al-Quran hanya didapatkan sebanyak dua kali.

Dalam al-Quran kata *faddhala* adakalanya berarti karunia Allah seperti yang terdapat dalam surat an-Nisa: 32 ketika menegaskan bahwa Allah telah memberikan karunia yang telah ditentukan, dan adakalanya kata *faddhala* ditujukan kepada nilai lebih yang bersifat *immateri* seperti yang terdapat dalam surat an-Nisa: 95 ketika menjelaskan tentang perbedaan antara orang yang berjihad *fi sabilillah* dan orang yang enggan untuk itu.

Kata *anfaqu* berasal dari kata dasar *na-fa-qa* yang berarti habis seperti *nafaqa al-Syai-u* (sesuatu itu telah habis) atau bisa juga berarti ramai seperti *nafaqat al-suuqu* (banyak pengunjunnya serta laku barang-barangnya).¹⁵ Dari kata dasar ini juga muncul kata nafaqah. Kata *anfaqu* yang merupakan bentuk *tsulatsi mazid ruba'ie* dalam al-Quran terulang sebanyak sebanyak 11 kali masing-masing dalam surat yang berbeda. Yaitu: surat al-Baqarah sebanyak 1 kali yaitu pada ayat 262, terulang 2 kali dalam surat an-Nisa yaitu pada ayat 34 dan 39, surat ar-Ra'du sebanyak 1 kali yakni pada ayat 22, surat al-Furqan sebanyak 1 kali tepatnya pada ayat 67, 1 kali terulang dalam surat Fathr yaitu pada ayat 29, dalam surat al-Hadid terulang sebanyak dua kali yaitu pada ayat 7 dan 10, terulang 3 kali dalam surat al-Mumtahanah yaitu pada ayat 10 (terulang dua kali) dan ayat 11. Sedangkan dalam bentuk yang lain terulang sebanyak 1 kali (dalam bentuk *madli*, *anfaqa*) yaitu dalam surat al-Kahfi: 3, 7 kali dalam bentuk *mudlari'* (*yunfiqu*) dan 9 kali terulang dalam bentuk amar yang bersambung dengan *dhamir jama'* *mudzakkar mukhatab*.

Al-Quran menggunakan kata *anfaqu* adakalanya menunjuk kepada pengertian nafkah wajib, seperti terdapat dalam surat an-Nisa: 34 ketika menjelaskan tentang kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan adakalanya pada pengertian sunnah seperti terdapat dalam surat an-Nisa: 39 ketika menjelaskan tentang orang yang menafkahkan sebagian hartanya.

¹⁵ Bisri and Fattah., 732.

Dalam ayat tersebut jika dianalisis secara struktural –analisis nahwiyah dalam istilah nahwu –maka الرَّجَالُ berkedudukan sebagai *muhtada'* dan قَوَّامُونَ sebagai *khavar*, عَلَى النَّسَاءِ adalah susunan *jer majrur*, maka susunan di atas dapat dikategorikan sebagai jumlah *ismiyah*. sedangkan kalimat بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ berposisi sebagai kata keterangan (*adverb*). Susunan فَضَّلَ اللَّهُ adalah jumlah *fi'liyah* karena terdiri dari susunan *fi'il* dalam hal ini adalah *faddhla* dan *fa'il* yaitu kata *Allah*. Begitu juga أَنْفَقُوا pada hakikatnya terdiri dari susunan *fi'il* dan *fa'il* (*anfaqa* sebagai *fi'il* dan *dhomir jama'* yang terdapat di dalamnya sebagai *fa'il*) sehingga jika dirinci susunan ayat di atas terdiri dari 11 *isim*, 2 *fiil* dan 10 *huruf*.

Pemahaman yang dapat diambil dari analisis ini adalah dalam kepemimpinan keluarga suami mempunyai peran aktif mengingat kata *ar-rijal* dalam susunan ayat di atas sebagai subjek sedangkan *qawwamuna 'ala al-nisa* sebagai predikat. Pemahaman ini sejalan dengan penafsiran Syeikh Ahmad bin Mahmud an-Nasafy. Menurutnya suami mempunyai kewenangan mutlak dalam melarang dan menyuruh istrinya seperti halnya kekuasaan para penguasa atas rakyatnya.¹⁶

Bentuk *ma'rifat* pada kata *ar-rijalu* (dengan penggunaan *al ta'rif*) memberikan pemahaman bahwa tidak semua suami menjadi pemimpin bagi istri tetapi yang berhak menjadi pemimpin adalah suami yang mempunyai kelebihan yang dimaksud oleh al-Quran. Karena kata *ar-Rijal* pada ayat di atas bukan dalam pengertiannya secara umum melainkan –dalam redaksi ayat berikutnya –adalah mereka yang mempunyai kelebihan dan menafkahkan hartanya. Pemaknaan ini berangkat dari fungsi *al ta'rif* yang menunjuk pada hal tertentu yang berbeda dengan *nakirah*.

Nashruddin Baidan mengungkap tentang fungsi *al ta'rif*, diantara sekian banyak fungsinya adalah jika *al ta'rif* masuk kepada *isim* jenis menunjukkan atas suatu kelebihan yang tidak dimiliki oleh yang lain.¹⁷ Mengingat antara kata *rijal* dan *nisa* pada ayat di atas sama-sama

¹⁶ Ahmad bin Mahmud an-Nasafy, *Tafsir Al-Nasafy* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2001)., 250.

¹⁷ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)., 298.

memakai *al ta'rif* maka dapat dipahami bahwa antara suami dan istri sama-sama memiliki kelebihan yang tidak saling dimiliki oleh yang lain. Tentu saja kelebihan yang dimiliki oleh masing-masing dari keduanya disesuaikan dengan tugas yang menjadi tanggung jawabnya.

Digunakannya kata *rijal* (dalam bentuk *jama'*) begitu juga kata *nisa'* (yang merupakan bentuk *jama'* dari *mar-ah*) sesuai dengan kaidah nahwu bahwa ketika *jama'* berhadapan dengan *jama'* maka kalimat itu berkonotasi umum. Artinya setiap individu dalam himpunan *jama'* tersebut menjadi objek dari *jama'* itu.¹⁸ Dari di sini dapat dikatakan, redaksi ayat di atas mengindikasikan bahwa Allah telah memberikan kelebihan terhadap seluruh makhluk ciptaannya secara proporsional sehingga tidak dibenarkan bagi masing-masing ciptaan tersebut berusaha untuk menjadi yang lain.

Pada redaksi ayat berikutnya Allah menggunakan kata *ba'dhahum 'ala ba'dhin* memberikan pemahaman bahwa seorang perempuan boleh menjadi pemimpin selama mempunyai kemampuan untuk itu karena dengan dipakainya kata *ba'dhahum* (dhomir *hum* kembali kepada *al-Rijal*) berarti tidak semua orang laki-laki (suami) diberikan kelebihan oleh Allah. Seandainya makna "*seluruh laki-laki diberikan kelebihan untuk menjadi pemimpin*" niscaya akan digunakan redaksi *faddhala Allahu 'ala ba'dhin*.

Menurut Quraish Shihab kelebihan yang dimaksud sehingga kepemimpinan dibebankan kepada suami adalah: *pertama*, adanya sifat-sifat fisik dan psikis pada suami yang lebih dapat menunjang suksesnya kepemimpinan rumah tangga jika dibandingkan dengan istri serta yang *kedua*, adanya kewajiban memberikan nafaqah kepada istri dan anggota keluarganya.¹⁹

Kaitannya dengan hal menafkahkan harta, redaksi pada ayat di atas menggunakan huruf penghubung *min* menjadi *min amwalihim*. Huruf *jar min* mempunyai fungsi diantaranya adalah *li al-tab'idh* (yang berarti sebagian). Redaksi tersebut memberikan pemahaman bahwa dalam menafkahkan harta tidak boleh berlebih-lebihan karena Allah

¹⁸ Baidan., 309.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 2000)., 310.

sangat tidak menyukai hal tersebut sehingga orang yang boros (*mubadzdzirin*) disekutukan dengan syetan.

Kepemimpinan dalam Rumah Tangga: Elaborasi Tafsir dan Teori Gender

Uraian tentang kajian tafsir terhadap redaksi ayat yang menjadi justifikasi terhadap persoalan kepemimpinan dalam rumah tangga serta uraian tentang teori gender sebagaimana dikemukakan di atas, menyiratkan satu pemahaman yang perlu ditegaskan dalam uraian ini, yaitu adanya titik temu antara teori gender dan analisis tafsir mengenai kepemimpinan dalam rumah tangga. Titik temu yang dimaksudkan adalah, baik tafsir maupun teori gender menempatkan laki-laki dan perempuan sama-sama berpeluang untuk memegang kendali kepemimpinan rumah tangga.

Hal ini menunjukkan bahwa pembakuan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga bukanlah didasarkan pada nash yang qat'i melainkan lebih didasarkan pada konstruksi sosial tertentu. Inilah yang dalam kajian gender disebut sebagai jenis kelamin sosial. Pembakuan itu berasal dari stigma terhadap perempuan, di mana perempuan dikonstruksi sebagai manusia yang lemah sementara laki-laki adalah manusia yang kuat. Termasuk juga, perempuan distigma sebagai makhluk yang emosional sementara laki-laki sebagai makhluk yang rasional.²⁰

Bahkan jika melihat pada redaksi qur'ani menyangkut kepemimpinan seseorang di dalam rumah tangganya, tidak secara tegas menunjuk kepada laki-laki sebagai pemimpin tunggal. Melainkan memberikan peluang bagi jenis kelamin perempuan untuk mengambil alih kepemimpinan seorang laki-laki. Hal ini kiranya terbaca dari redaksi ayat yang menjelaskan "Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita). Jika dalam redaksi ayat ini disebutkan sebagian laki-laki saja yang diberikan kelebihan atas sebagian perempuan, maka sebaliknya dapat dipahami, ada sebagian laki-laki yang tidak diberikan kelebihan oleh Allah sehingga berhak untuk menjadi pemimpin di dalam rumah tangga. Logika yang sama

²⁰ Mufidah, *Paradigma Gender* (Malang: Bayumedia Publishing, 2003)., 25.

dapat juga menyatakan, karena hanya sebagian perempuan yang diungguli oleh kelebihan seorang laki-laki, maka sebaliknya dapat juga dinyatakan bahwa ada sebagian perempuan yang justru bisa mengungguli laki-laki, sehingga dalam konteks demikian, seorang perempuan dapat saja tampil sebagai pengendali rumah tangga.

Untuk mengatakan bahwa tidak ada pembakuan laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga yang didukung secara sharih oleh nash-nash agama juga dapat dilihat dari perdebatan tentang makna al-rijal yang terkandung pada redaksi ayat yang menjadi fokus kajian ini. Bagi sementara golongan, istilah al-rijal bukanlah terpaku pada aspek jenis kelaminnya melainkan pada aspek yang sifatnya fungsional. Hal ini terlihat dari dua hal yang menjadi penjelas atas kepemimpinan seorang laki-laki yang dalam redaksi ayat dimaksudkan dinyatakan dengan, pertama, Allah memberikan kelebihan kepada para suami atas yang lainnya, dan yang kedua, para suami menafkahkan sebagian dari hartanya kepada para isterinya.²¹

Oleh karena itu menurut Muhammad Imarah, mengingat karena aspek kepemimpinan bukanlah disandarkan pada laki-laki secara dzatiy, melainkan pada sifat kekelakiannya sehingga dapat berfungsi sebagai pengayom, pelindung dan penjamin kelestarian hidupnya, maka Islam tidak mengharamkan perempuan menjadi pemimpin dalam keluarga selama dengan sifat keperempuanannya itu ia dapat menjaga amanah kepemimpinan dan pemeliharaan yang disyariatkan dalam Islam.²²

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Musdah Mulia. Menurutny, karena tidak ada dalil yang jelas menunjukkan pada pembakuan laki-laki sebagai pemimpin di dalam rumah tangga, maka sebenarnya menurut Musdah, aspek kepemimpinan sangatlah tergantung pada keterpenuhan syarat yang melegalkan seseorang menjadi pemimpin di dalam rumah tangga. Persyaratan yang dimaksudkan meliputi adanya kelebihan dan kemampuan yang dimiliki

²¹ Musdah Mulia, *Ensiklopedi Muslimah Reformis* (Jakarta: PT. Bentang Aksara Cahaya, 2020), 642.

²² M. Fauzan Zebrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis* (Malang: UIN Maliki Press, 2012), 215.

oleh seseorang untuk menjadi pemimpin, serta persyaratan yang terkait dengan kesanggupan memberikan nafkah. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki peluang untuk menjadi pengendali dalam rumah tangga selama memenuhi kualifikasi yang menjadi standard kepemimpinan seseorang.²³

Sejalan dengan analisis di atas, beberapa penafsiran yang berbasis pada teori gender juga menguatkan adanya kondisionalitas kepemimpinan antara laki-laki dan perempuan, sebab dalam teori gender, aspek kepemimpinan bukanlah jenis kelamin yang bersifat kodrati melainkan jenis kelamin yang dikonstruks oleh situasi dan kondisi tertentu. Salah satu pemhaman yang dapat diungkapkan adalah pandangan Riffat Hassan mengenai hal ini. Dalam analisisnya, Hassan menyatakan bahwa ayat yang seringkali dijadikan sebagai justifikasi atas kepemimpinan laki-laki, sejatinya tidak dijadikan sebagai alat untuk menindas perempuan dan menutup peluang perempuan untuk menjadi pemimpin. Ketentuan di atas -Lanjut Hassan -seharusnya dimaknai sebagai pernyataan normatif bahwa itu berkenaan tentang konsep Islam tentang pembagian kerja dalam sebuah struktur keluarga dan dalam kehidupan masyarakat. Idealnya, sebagai laki-laki mampu mencari nafkah dan bertanggungjawab atas keluarganya. Tentu saja hal ini karena berkaitan dengan beban berat yang menjadi tanggung jawab seorang perempuan, seperti melahirkan dan lain-lain yang berkaitan dengan tugas-tugas domestik, sehingga dengan demikian perempuan tidak dibebani untuk mencari nafkah dalam situasi tertentu.²⁴

Demikian pula pandangan Fatima Mernissi yang menguatkan pandangan tantang kondisionalitas kepemimpinan dalam rumah tangga. Menurutny, ayat tentang kepemimpinan dalam rumah tangga menunjukkan kepemimpinan secara fungsional, bukan secara hakiki. Dalam pandangan Fatima Mernissi, keunggulan laki-laki bukanlah keunggulan dari sisi jenis kelamin melainkan keunggulan yang dilihat dari segi fungsi laki-laki itu sendiri dalam keluarganya, yaitu sebagai

²³ Musdah Mulia, *Ensiklopedi Muslimah Reformis.*, 642.

²⁴ Haikal Fadhil Anam, 'Tafsir Feminisme Islam', *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 161–76, <https://doi.org/10.24090/maghza.v4i2.3071>.

pencari nafkah dan pendistribusian hartanya untuk perempuan dan keluarga. Keterpenuhan persyaratan tersebut menjadikan indikator kepemimpinan dalam rumah tangga. Konsekuensinya, jika seorang laki-laki tidak dapat memenuhi kebutuhan istri atau keluarganya, sedangkan istri dapat berdiri sendiri dalam bidang ekonomi, baik karena usahanya sendiri maupun menerima warisan dan memberikan sumbangan untuk kepentingan rumah tangganya, maka keunggulan suami akan berkurang karena istrinya lebih berfungsi untuk kepentingan keluarganya jika dibandingkan dengan suaminya.²⁵

Fazlurrahman juga termasuk pemikir yang berhaluan feminis yang juga menguatkan bahwa superioritas laki-laki yang layak dinobatkan sebagai pemimpin dalam rumah tangga bukanlah bersifat taken for granted melainkan bersifat fungsional, yakni selama laki-laki yang dimaksudkan memenuhi tiga kualifikasi, yaitu kemampuannya untuk membuktikan kelebihan yang dimilikinya; mampu memberikan nafkah kepada keluarganya serta kelebihan yang dijamin al-Quran terhadap laki-laki adalah warisan yakni mendapatkan dua bagian dibandingkan dengan perempuan sehingga dengan kelebihan yang dimaksudkan itu, ia harus mampu menggunakannya untuk memenuhi nafkah perempuan.²⁶

Beberapa pemikiran yang berspektif keadilan gender seperti uraian di atas, jelas membedakan antara jenis kelamin yang bersifat kodrati dengan jenis kelamin yang dikonstruks oleh situasi dan kondisi tertentu. Dalam hal ini, kepemimpinan bukan merupakan otoritas jenis kelamin tertentu melainkan ditentukan oleh konstruksi masyarakat. Pemahaman ini dapat ditelusuri dari istilah gender itu sendiri yang berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin. Dari kata ini berarti gender adalah perbedaan yang tampak pada laki-laki dan perempuan jika dilihat dari nilai dan tingkah laku. Sedangkan di dalam *women studies encyclopedia* yang selanjutnya dikutip oleh Mufidah, gender didefinisikan sebagai suatu konsep kultural yang berupaya

²⁵ Ghufron Achmad, 'Kepemimpinan Keluarga Perspektif Feminisme Islam (Penafsiran Fatimah Mernissi Dan Riffat Hasan Terhadap Qs. An-Nisa: 34)', *Al-Thiqah* 3, no. 2 (2020): 1–16.

²⁶ Muhanif, *Perempuan Dalam Literatur Islam Klasik* (Jakarta: Gramedia, 2002)., 17.

membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.²⁷ Misalnya perempuan dianggap lembut, cantik, emosional dan lain-lain, sementara laki-laki dianggap kuat, rasional dan sebagainya.

Singkatnya gender dapatlah dikatakan sebagai jenis kelamin sosial yang diciptakan oleh masyarakat yang tentu saja berbeda dengan apa yang diistilahkan dengan seks. Mengingat seks adalah pensifatan dua jenis kelamin manusia yang merupakan sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah pada keduanya –laki-laki dan perempuan (kodrat). Perbedaan lain antara konsep seks dan gender adalah terkait dengan objek studinya. Seks menitik beratkan pada pembahasan mengenai perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki dan perempuan sementara gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas (rujuliah) dan feminitas (nisaiah) seseorang.²⁸

Jika ditelisik secara sosio-historis, memang pembakuan kepemimpinan laki-laki atas perempuan memang tidak bisa dilepaskan dari keterkaitan ayat tentang kepemimpinan itu sendiri dengan realitas sosial di mana ayat itu diturunkan. Tepatnya realitas sosial yang bersifat patriarkhis. Hal tersebut didukung oleh kondisi geografis Jazirah Arab yang memang tidak ramah sehingga mendorong setiap orang untuk bertahan hidup sekalipun dengan cara harus mengorbankan orang lain. Dalam kondisi demikian ini, maka laki-lakilah yang ditempatkan sebagai manusia superior yang diharapkan mampu menjadi pelindung bagi keluarganya, bahkan dalam konteks yang lebih luas, adalah kabilahnya.²⁹

Secara geografis, jazirah Arab yang merupakan lokus lahirnya hadis nabi –termasuk hadis tentang wali nikah –merupakan wilayah yang sangat gersang dan tidak hanya menyebabkan masyarakatnya hidup dalam kemiskinan serta selalu hidup berpindah-pindah,

²⁷ Mufidah, *Paradigma Gender*., 3.

²⁸ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks Dengan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005)., 104.

²⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam Dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)., 203.

melainkan juga telah membentuk watak masyarakat yang sangat kejam terlihat dari kegemaran mereka misalnya suka berperang dan pembunuhan terhadap bayi-bayi perempuan. Dalam kondisi demikian, para ahli sering kali menggambarkan bahwa sistem sosial yang berkembang pada masyarakat Arab pra-Islam adalah sistem patriarkhi yang dianggap sangat tidak menguntungkan terhadap eksistensi seorang perempuan karena sistem tersebut hanya memberikan kontribusi besar terhadap pelanggaran dominasi laki-laki atas perempuan.³⁰

Budaya patriarkhi ini bermula dari adanya dominasi kelompok tertentu terhadap kelompok yang lain yang tidak hanya sebatas pada penguasaan secara fisik melainkan juga telah berdampak pada penentuan ideologi yang melanggengkan kekuasaannya.³¹ Dalam konteks relasi laki-laki perempuan, budaya patriarkhi telah menempatkan laki-laki sebagai makhluk yang harus bertanggung jawab untuk membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga³² serta harus bertanggung jawab dalam hal pemenuhan kebutuhan seluruh anggota keluarga, sementara perempuan bertugas dalam mengurus hal-hal yang berhubungan dengan tugas-tugas reproduksi dalam sektor domestik.³³

Bentuk dominasi laki-laki atas perempuan dalam masyarakat pra-Islam mendapatkan dukungan dari kondisi geografis Jazirah Arab yang secara umum adalah padang pasir yang sangat tandus dan gersang yang dikelilingi oleh pegunungan³⁴ sehingga perebutan sumber air dan lahan ternak bahkan perempuan sering kali menjadi pemicu terjadinya

³⁰ Umi Sumbulah, 'Problematisa Gender', in *Spektrum Gender* (Malang: UIN Maliki Press, 2008), 16.

³¹ Siti Ruhaini Dzuhayatin, 'Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam Di Indonesia', in *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2002), 10.

³² Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 41.

³³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), 135.

³⁴ Moh. Fauzi Umma, 'Perempuan Sebagai Wali Nikah', in *Bias Gender Dalam Pemahaman Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 41.

peperangan antar kabilah,³⁵ sehingga tidaklah berlebihan jika masyarakat pra-Islam digambarkan sebagai masyarakat kesukuan (*tribalisme*) yang sangat gemar dalam melakukan peperangan dan bahkan peperangan dianggap sebagai salah satu kesempatan untuk memperoleh taraf kehidupan yang lebih baik sekalipun hal tersebut tentu sangat beresiko.³⁶ Jika suatu peperangan telah dimenangkan oleh satu kabilah tertentu maka ia berhak memperoleh barang rampasan (*ghanimah*).³⁷

Kaitannya dengan tatanan masyarakat Arab pra-Islam, menurut Nurcholis Madjid, terdapat beberapa ciri yang menonjol. Masyarakat Arab pra-Islam menurutnya, selain menganut paham kesukuan dan memiliki tata sosial politik yang tertutup dengan partisipasi warga yang terbatas, mereka juga lebih mementingkan faktor keturunan dari pada kemampuan serta mengenal hirarki sosial yang kuat. Sedangkan ciri yang terakhir, mereka cenderung merendahkan kedudukan perempuan.³⁸

Kembali kepada persoalan kedudukan perempuan seperti dikatakan di atas, mereka cenderung direndahkan dapat dilihat dari fakta historis dimana perempuan tidak diberikan hak untuk hidup dengan cara dikuburkannya bayi-bayi perempuan. Dalam hal ini, menurut Nasaruddin terdapat beberapa motif yang melatar belakangnya.

“Pembunuhan bayi perempuan secara selektif dan proporsional dilakukan dalam upaya mencegah kemerosotan standar hidup mereka. Tidak terkecuali masyarakat Arab, masyarakat yang hidup di pedalaman dan di daerah padang pasir gersang. Kemungkinan lain pembunuhan bayi dilakukan untuk ide pengorbanan yang diserukan oleh kepercayaan agama, seperti kasus penyembelihan putra Ibrahim yang pernah disalah pahami oleh para pengikutnya sehingga beranggapan bahwa setiap

³⁵ Sumbulah, ‘Problematika Gender’., 25.

³⁶ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran.*, 135.

³⁷ Umar., 136.

³⁸ Jaih Mubarak, *Sejarah Dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003)., 19.

keluarga harus meyembelih salah seorang puteranya. Kemungkinan lainnya adalah adanya kekhawatiran jika nantinya mereka menikah dengan orang asing atau orang yang berkedudukan sosial rendah seperti halnya budak dan *mawali* sehingga dalam pandangan masyarakat arab pra-Islam, mereka lebih baik untuk dikuburkan hidup-hidup”.³⁹

Analisis lain dikemukakan oleh Fadil. Menurutnya, pembunuhan terhadap bayi perempuan yang baru dilahirkan disebabkan oleh beberapa hal sebagai berikut:

“Pertama, cara hidup masyarakat arab pra-Islam adalah berpindah-pindah (nomaden). Membawa wanita dalam rombongan yang besar membuat gerakan menjadi terhambat bahkan perhatian harus banyak diberikan untuk membantu para perempuan yang ikut dalam rombongan, mengingat gurun pasir yang kan dilewatinya tidak hanya akan menyulitkan perempuan untuk memberikan hal-hal yang diperlukan, melainkan juga mereka tidak akan mampu menolong dirinya sendiri karena fisik perempuan yang terlalu lemah untuk menghadapi alam yang kelam seperti halnya gurun pasir. Faktor kedua, setiap mulut yang terbuka pasti membutuhkan makanan, sementara makanan yang tersedia sangatlah terbatas. Oleh karena itu, maka laju pertambahan penduduk harus dihambat yang dalam pengetahuan mereka perempuanlah yang dianggap sebagai penyebab lajunya penduduk. Sedangkan faktor ketiga, dalam peperangan, anak-anak dan perempuan dari pihak yang kalah menjadi budak dari pihak pemenang. Hal ini tentu saja sangat menjatuhkan martabat dan kehormatan diri suku yang terkalahkan”.⁴⁰

Kondisi di atas tentu saja tidak dapat dilepaskan dari faktor geografis yang juga mempunyai peran yang sangat signifikan dalam hal melanggengkan bentuk tirani laki-laki atas perempuan mengingat laki-laki ditempatkan sebagai orang yang harus melakukan peperangan untuk mempertahankan kabilahnya maupun untuk memperoleh taraf

³⁹ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran.*, 136.-7.

⁴⁰ Fadil, *Pasang Surut Sejarah Peradaban Islam* (Malang: UIN Maliki Press, 2009)., 70-1.

kehidupan yang lebih baik. Namun di sisi lain, kehidupan perempuan tentu saja masih sangat jauh dari harapan sebagai manusia yang juga memiliki martabat sebagai manusia karena mereka hanya menjadi milik mutlak seorang ayah dan suami manakala ia telah menikah. Menurut Qasim Amin, dalam masyarakat pra-Islam, perempuan layaknya sebagai sebuah barang yang dapat diperdagangkan bahkan dapat diwariskan, dimana ketika seorang laki-laki telah membeli perempuan dari ayahnya untuk dijadikan sebagai istri, maka secara tidak langsung kepemilikannya telah berpindah kepada seorang suami dan ia mempunyai hak baik untuk menjual kembali ataupun untuk menjadikannya sebagai seorang istri dan ketika suami meninggal dunia, maka perempuan tersebut dapat diwarisi oleh ahli warisnya.⁴¹ Ahli waris dalam hal ini memiliki hak untuk menikahinya tanpa memberikan maskawin ataupun menikahkannya dengan orang lain.⁴²

Dalam sistem masyarakat seperti inilah maka eksistensi perempuan sangatlah bergantung kepada kaum laki-laki dalam artian seorang ayah, kakek ataupun saudara laki-laki memiliki kewajiban untuk menjaga kesejahteraan seorang perempuan karena dia sendiri tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sehingga dalam konteks pernikahan pun sangat diperlukan adanya wali untuk mencampuri atas namanya dalam memutuskan dilaksanakannya pernikahan sementara perempuan hanya menggantung atau diam.⁴³

Namun demikian, hadirnya al-Quran bukan membiarkan kondisi sosial yang patriarkhis itu melainkan hadir dengan semangat revolusi yang memberikan hak dan kesempatan yang sama bagi laki-laki dan perempuan. Termasuk dalam hal kepemimpinan, yang sejak awal al-Quran telah memperkenalkan manusia sebagai makhluk yang diciptakannya –baik laki-laki maupun perempuan –adalah sebagai pemimpin dalam artian yang sangat luas yaitu pemimpin pemerintahan, pendidikan, pemimpin keluarga dan bahkan pemimpin untuk dirinya sendiri. Hal ini mengindikasikan perempuan pun dicipta sebagai

⁴¹ Qasim Amin, *Sejarah Penindasan Perempuan*. (Yogyakarta: IRCiSod, 2003)., 29.

⁴² Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994). 15.

⁴³ Engineer., 17.

makhluk yang harus menunaikan amanah yang ditaklifkan oleh Allah. Oleh karena itu, dalam pembacaan tafsir yang berorientasi pada kesetaraan, tidak ditemukan konsep baku dalam al-Quran maupun hadis yang mendukung pembakuan pemimpin dalam rumah tangga hanya kepada seorang laki-laki.⁴⁴

Kesimpulan

Persoalan kepemimpinan dalam keluarga, dalam pembacaan tafsir yang berbasis pada kesetaraan gender, bukanlah bersifat kodrati melainkan dihasilkan oleh konstruksi sosial tertentu. Dengan menyebutkan kepemimpinan sebagai hasil konstruksi sosial, maka dapat saja dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan, dengan kata lain, kepemimpinan tidak mutlak dibakukan kepada seorang laki-laki tetapi perempuan pun memiliki peluang yang sama untuk tampil sebagai pemimpin di dalam rumah tangga.

Sementara dalam perspektif tafsir, justifikasi kepemimpinan yang diarahkan kepada seorang laki-laki lebih didasarkan pada asumsi patriarkhis –sesuai kondisi sosial Jazirah Arabiah saat al-Quran diturunkan –di mana laki-lakilah yang dinilai memiliki kelebihan yang dianugerahkan oleh Allah berupa kemampuan dalam menjamin nafkah keluarga.

Daftar Pustaka

Achmad, Ghufon. 'Kepemimpinan Keluarga Perspektif Feminisme Islam (Penafsiran Fatimah Mernissi Dan Riffat Hasan Terhadap Qs. An-Nisa: 34)'. *Al-Thiqah* 3, no. 2 (2020): 1–16.

Amin, Qasim. *Sejarah Penindasan Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.

Anam, Haikal Fadhil. 'Tafsir Feminisme Islam'. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 161–76. <https://doi.org/10.24090/maghza.v4i2.3071>.

⁴⁴ Neng Dara Affiah, *Islam, Kepemimpinan Perempuan Dan Seksualitas* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2017)., 5.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Baqi', Muhammad Fuad Abdul. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Alfadz al-Quran*. Beirut: Darul Fikr, 1987.

Nuridin, Zurifah. 'Konstruksi Kepemimpinan dalam Rumah Tangga Istri Pencari Nafkah Utama dalam Bingkai Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Kota Bengkulu'. *Manhaj: Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat* 4, no. 1 (2019): 78–96.

Bisri, Adib, and Munawwir A. Fattah. *Kamus Al-Bisri*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1999.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 'Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam Di Indonesia'. In *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2002.

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

———. *Islam Dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

———. *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Fadil. *Pasang Surut Sejarah Peradaban Islam*. Malang: UIN Maliki Press, 2009.

Faqih, Mansur. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks Dengan*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

Husain Hamka. 'Kepemimpinan Perempuan Dalam Era Modern'. *Jurnal "Al-Qalam"* 19, no. 1 (2013): 107–16.

Kementerian Agama RI. *Al-Quran Dan Terjemahnya*. Madinah al-Munawwarah: Muja'mma' Malik Fahd, 2017.

Mubarak, Jaih. *Sejarah Dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003.

Mufidah. *Paradigma Gender*. Malang: Bayumedia Publishing, 2003.

Muhanif. *Perempuan Dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia, 2002.

Musdah Mulia. *Ensiklopedi Muslimah Reformis*. Jakarta: PT. Bentang Aksara Cahaya, 2020.

Nasafy, Ahmad bin Mahmud an-. *Tafsir Al-Nasafy*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 2001.

Neng Dara Affiah. *Islam, Kepemimpinan Perempuan Dan Seksualitas*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2017.

Shabuni, Ali al-. *Tafsir Ayat Al-Ahkam*. Vol. 1. Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1999.

Shihab, M. Quraish. *Al-Quran Dan Maknanya*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.

———. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 2000.

Sumbulah, Umi. 'Problematika Gender'. In *Spektrum Gender*. Malang: UIN Maliki Press, 2008.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Umma, Moh. Fauzi. 'Perempuan Sebagai Wali Nikah'. In *Bias Jender Dalam Pemahaman Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Wardatun, Atun, and Abdul Wahid. 'Demokratisasi Rumah Tangga: Dari Subyek Menuju Sifat Kepemimpinan'. *Egalita* 14, no. 2 (2020): 14–27. <https://doi.org/10.18860/egalita.v14i2.9100>.

Zain, Sumaih 'Atif al-. *Mu'jam Tafsir Mufradat al-Alfadz al-Quran*. Libanon: Darul Afriqiyah al-Arabiyyah, t.th.

Zebrif, M. Fauzan. *Tafsir Fenomenologi Kritis*. Malang: UIN Maliki Press, 2012.

