P-ISSN: 0215-6253
E-ISSN: 2714-6103
Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Rekonstruksi Makna *Qiwāmah* dalam QS. al-Nisā' [4]:34 Jürgen Habermas

Reconstructing the Meaning of *Qiwāmah* in Qur'an 4:34 through Jürgen Habermas's Critical Hermeneutics

Syaiful Efendi & Nunu Burhanuddin

Abstract: *This article examines the meaning of qiwāmah in Qur'an 4:34 through a critical reading informed by Jürgen Habermas's theories of ideology critique, communicative action, and discourse ethics. Using a qualitative library-based approach, the study compares the interpretations of six exegetes—al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Jalālayn, al-Zuḥaylī, and Quraish Shihab—with particular attention to the two clauses concerning divine preference and financial responsibility. It then applies Habermas's validity claims to the arguments of al-Rāzī and al-Ṭabarī. The findings show that although the transmission of the Qur'anic text is definitive (qaṭʿī al-thubūt), the meaning and scope of qiwāmah remain open to interpretation. Al-Rāzī's argument, which associates male authority with presumed superior capacities, is insufficient to establish a universal basis for authority. Al-Ṭabarī's interpretation, which emphasizes financial obligations, offers a more defensible but conditional justification, although the relationship between the two causal clauses requires further clarification. The study argues that qiwāmah may be understood as a responsibility linked to specific obligations rather than an unrestricted privilege. Any renegotiation of marital responsibilities, however, must consider the textual grounds of qiwāmah, the conditions of equitable participation, and the objectives of maqāṣid al-sharīʿah concerning family welfare and justice.*

Keywords: Reconstruction of Meaning; *Qiwāmah*; Critical Hermeneutics; Jürgen Habermas; Gender.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0);
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Abstrak: *Artikel ini mengkaji makna qiwāmah dalam QS. al-Nisā' [4]:34 melalui pembacaan kritis yang terinspirasi oleh teori kritik ideologi, tindakan komunikatif, dan etika diskursus Jürgen Habermas. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kepustakaan, penelitian ini membandingkan penafsiran enam mufasir, yaitu al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Jalālayn, al-Zuḥaylī, dan Quraish Shihab, dengan perhatian khusus pada dua frasa yang berkaitan dengan keutamaan yang diberikan Allah dan tanggung jawab finansial. Selanjutnya, klaim validitas Habermas digunakan untuk menguji argumentasi al-Rāzī dan al-Ṭabarī secara lebih mendalam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa meskipun teks al-Qur'an bersifat qaṭʿī al-thubūt, makna dan cakupan qiwāmah tetap terbuka terhadap penafsiran. Argumentasi al-Rāzī yang mengaitkan kewenangan laki-laki dengan anggapan keunggulan kapasitas belum cukup untuk menetapkan dasar kewenangan yang berlaku secara universal. Sementara itu, penafsiran al-Ṭabarī yang menekankan kewajiban finansial memberikan dasar argumentasi yang lebih dapat dipertahankan, meskipun bersifat kondisional dan hubungan antara kedua frasa sebab dalam ayat masih memerlukan penegasan. Penelitian ini berargumen bahwa qiwāmah dapat dipahami sebagai tanggung jawab yang berkaitan dengan kewajiban tertentu, bukan sebagai hak istimewa yang tidak terbatas. Namun, perundingan ulang tanggung jawab suami dan istri harus mempertimbangkan dasar tekstual qiwāmah, syarat partisipasi yang adil, serta tujuan maqāṣid al-syarīʿah dalam mewujudkan kemaslahatan dan keadilan keluarga.*

Kata Kunci: Rekonstruksi Makna; *Qiwāmah*; Hermeneutika Kritis; Jürgen Habermas; Gender.

Pendahuluan

Isu kesetaraan gender hingga saat ini masih eksis untuk dikaji dari beragam disiplin ilmu. Di lingkungan para mufasir yang berorientasi tekstual, masih muncul anggapan bahwa al-Qur'an memberikan porsi hak yang lebih besar kepada laki-laki dibandingkan perempuan. Salah satunya ialah QS. al-Nisā' [4]:34 termasuk ayat yang paling banyak diperdebatkan dalam kajian relasi gender dalam Islam, karena memuat frasa *al-rijāl qawwāmūna ʿalā al-Nisa'* yang oleh sebagian mufasir dipahami sebagai dasar kepemimpinan laki-laki dalam keluarga. Kajian-kajian mutakhir atas ayat ini bergerak dalam tiga kecenderungan. Kecenderungan pertama menelaah penafsiran tokoh klasik secara tersendiri, misalnya pembacaan al-Ṭabarī tentang kepemimpinan rumah tangga.[1] Kecenderungan kedua membaca ayat melalui hermeneutika gender dan kritik terhadap bias patriarkal, baik pada pemikiran Amina Wadud,[2] pada perbandingan *Tafsīr al-Misbāh* dan *Tafsīr al-Nūr*,[3] maupun pada tafsir Nusantara seperti *al-Iklīl fī Maʿānī al-Tanzīl* karya Misbah Mustafa,[4] di samping telaah kritis atas tafsir tradisional dari perspektif feminisme.[5] Kecenderungan ketiga mengedepankan pendekatan kontekstual dan *maqāṣidī*, yang tampak pada aplikasi hermeneutika Abdullah Saeed atas makna *qawwām*[6] dan pada telaah tafsir *maqāṣidī* Ibn ʿĀshūr atas konsep *qawwāmah*.[7] Pendekatan kontekstual semacam ini

berangkat dari anggapan bahwa kondisi sosial masa kini telah berubah secara signifikan dibandingkan dengan konteks pewahyuan.[8]

Kajian-kajian di atas umumnya berfokus pada satu tokoh, satu pasang karya tafsir, atau satu pendekatan, sementara ayat ini sendiri memuat dua konstruksi alasan bagi *qiwāmah*, yakni *bimā faḍḍala Allāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ* dan *wa-bimā anfaqū min amwālihim*, dan para mufasir mengisinya dengan dasar yang berbeda. Al-Rāzī menekankan keunggulan pengetahuan dan kecakapan laki-laki,[9] sedangkan al-Ṭabarī mengaitkan keutamaan itu dengan tanggungan finansial berupa mahar dan nafkah.[10] Perbedaan dasar ini menimbulkan pertanyaan yang belum terjawab secara memadai, yaitu apakah cakupan *qiwāmah* ditentukan oleh keunggulan, oleh nafkah, atau oleh keduanya, dan apa konsekuensinya bagi penerapan *qiwāmah* dalam keluarga yang kedua pasangannya bekerja. Artikel ini menjawab pertanyaan tersebut dengan menguji penafsiran para mufasir terhadap kedua frasa sebab itu melalui perangkat kritik ideologi dan tindakan komunikatif Habermas.

Perbedaan penafsiran tersebut juga menjadi perhatian Amina Wadud, yang membaca QS. al-Nisā' [4]:34 melalui paradigma tauhid. Dalam kerangka ini, keesaan Allah menuntut relasi antarmanusia yang tidak bersifat hierarkis secara kodrati, sehingga laki-laki dan perempuan dipandang sebagai pelaku moral yang setara di hadapan-Nya, dengan takwa sebagai satu-satunya ukuran keutamaan. Prinsip ini kemudian ia terapkan pada QS. al-Nisā' [4]:34. Menurut Wadud, frasa *baʿḍahum ʿalā baʿḍ* tidak menyatakan keunggulan laki-laki atas perempuan secara umum, dan *qiwāmah* dalam ayat itu terikat pada syarat tanggungan nafkah yang tersurat dalam frasa *wa-bimā anfaqū min amwālihim*, sehingga tidak berlaku sebagai kodrat yang tetap.[11] Pembacaan ini berhadapan langsung dengan rumusan al-Rāzī yang meletakkan keunggulan pada kemampuan intrinsik laki-laki,[12] dan lebih dekat kepada al-Ṭabarī yang menautkan keutamaan itu dengan kewajiban finansial.[13] Perbedaannya, bagi Wadud syarat nafkah itu bukan sekadar latar sosial, melainkan kondisi yang membatasi cakupan *qiwāmah* menurut teks ayat sendiri.

Peta kajian di atas menunjukkan dua celah. Pertama, studi tentang QS. al-Nisā' [4]:34 yang berhasil dihimpun penulis umumnya berfokus pada satu tokoh atau satu pendekatan, sehingga dua konstruksi alasan *qiwāmah* dalam ayat, yaitu *bimā faḍḍala Allāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ* dan *wa-bimā anfaqū min amwālihim*, belum dibandingkan secara sistematis di antara mufasir klasik dan kontemporer dengan perangkat analisis yang eksplisit. Kedua, kajian tentang Habermas dalam studi keislaman di Indonesia sebagian besar berupa pengantar konseptual atas hermeneutika kritisnya, atau penerapannya pada bidang lain seperti media dan demokrasi, di samping telaah umum tentang hubungan agama dan teori kritis, sedangkan penerapannya sebagai prosedur pemeriksaan atas argumen tafsir pada ayat tertentu belum ditemukan dalam sumber yang dihimpun.

Berdasarkan celah tersebut, artikel ini mengajukan tiga pertanyaan. *Pertama*, bagaimana mufasir terpilih mendasarkan *qiwāmah* pada kedua frasa sebab dalam ayat, dan batas kewenangan apa yang mereka tarik darinya. *Kedua*, bagaimana klaim validitas Habermas, yakni kebenaran, ketepatan normatif, kejujuran, dan keterpahaman, bersama indikator distorsi komunikasi dapat dipakai untuk menguji argumen tafsir tersebut serta penerapan sosialnya dalam keluarga. *Ketiga*, apa implikasi hasil pengujian itu bagi pembagian tanggung jawab dalam keluarga, termasuk ketika kedua pasangan bekerja, dan sejauh mana implikasi tersebut dapat dipertahankan. Kebaruan artikel ini terletak pada dua hal, yaitu perbandingan sistematis atas kedua konstruksi sebab *qiwāmah* di antara mufasir terpilih, dan perumusan perangkat Habermas sebagai instrumen pemeriksaan argumen tafsir manusia. Instrumen itu dirancang oleh artikel ini dan bukan dirumuskan Habermas sebagai metode penafsiran kitab suci, dengan batas yang tegas antara otoritas wahyu dan penafsiran manusia.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis kepustakaan dengan desain analisis teks komparatif atas literatur tafsir. Data primer berupa komentar para mufasir atas QS. al-Nisā' [4]:34 dalam kitab tafsir yang dipilih, sedangkan data sekunder berupa kajian-kajian terdahulu yang dipakai untuk menempatkan penafsiran itu dalam konteks sosial-historisnya dan untuk menelusuri perkembangan wacana gender dalam tafsir.

Unit analisis dalam ayat adalah istilah dan konstruksi kuncinya, yakni *qawwāmūn*, *bimā faḍḍala Allāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*, *wa-bimā anfaqū min amwālihim*, dan *qānitāt*. Bagian ayat tentang *nushūz* dan *ḍarb* berada di luar cakupan artikel ini. Pengumpulan data dilakukan dengan menempatkan komentar tiap mufasir atas ayat tersebut pada edisi yang ditentukan, mencatat teks Arab yang relevan, jilid, dan halaman, kemudian mengkodekan penafsiran tiap unit istilah ke dalam matriks yang memuat empat hal: dasar yang diajukan bagi *qiwāmah*, hubungan antara dua konstruksi sebab (kumulatif atau salah satunya dominan), batas kewenangan yang ditarik dari dasar itu, dan konteks sosial-keilmuan yang disebut atau tersirat dalam komentar. Perbandingan dilakukan dalam dua tahap, yaitu perbandingan antar-mufasir pada tiap unit, kemudian perbandingan pola dasar dan batas kewenangan antar-periode dan antar-genre.

Analisis dengan perangkat Habermas dilakukan sesudah perbandingan tekstual selesai, dan dalam dua langkah yang meminjam pembedaan *Verstehen* dan *Erklären*. Langkah pertama memahami argumen mufasir menurut istilahnya sendiri. Langkah kedua menjelaskan kondisi sosial yang melingkupi penafsiran itu dengan merujuk pada kajian sejarah sosial dan tidak sekadar menduga-duga. Pada langkah kedua,

argumen mufasir diperiksa dengan empat klaim validitas, yakni keterpahaman, kebenaran, ketepatan normatif, dan kejujuran, serta dengan indikator distorsi komunikasi yang digunakan dalam tahap pengujian. Uji persetujuan semua pihak terdampak dilakukan secara kontrafaktual, karena penelitian ini tidak menghadirkan wacana praktis yang nyata. Hasil pemeriksaan kemudian dipisahkan menjadi tiga lapis: temuan tekstual tentang apa yang dinyatakan mufasir, sintesis tafsir tentang pola dan perbedaannya, dan proposisi sosial tentang implikasinya bagi keluarga masa kini, dengan kekuatan klaim yang dibedakan pada tiap lapis.

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Korpus terpilih tidak mewakili seluruh tradisi tafsir, dan hasilnya tidak dapat digeneralisasi di luar sumber yang diperiksa. Perangkat Habermas dipakai sebagai rancangan penulis yang terinspirasi teori sosialnya, dan karena itu bukan metode penafsiran baku yang telah mapan. Uji persetujuan dan klaim kejujuran hanya dapat dilakukan secara tidak langsung karena data berupa teks. Kajian ini tidak memuat data empiris tentang praktik keluarga, sehingga implikasi sosial yang dirumuskan bersifat usulan yang perlu diuji lebih lanjut. Pengodean dan penerjemahan teks Arab dilakukan oleh penulis sendiri, dan keterbatasan ini ditangani dengan menyertakan kutipan primer, jilid, dan halaman agar pembaca dapat memeriksanya.

Gender dalam Rumusan *Qiwāmah* QS. al-Nisā' [4]:34

Gender dalam artikel ini dipahami, mengikuti Mansour Fakih, sebagai pembedaan sifat, peran, dan posisi laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan kultural, sehingga dapat berubah menurut ruang dan waktu dan berbeda dari seks yang bersifat biologis.[14] Dengan batasan itu, objek gender yang dianalisis bukanlah ketimpangan gender pada umumnya, melainkan satu konstruksi relasi dalam keluarga yang dirumuskan melalui QS. al-Nisā' [4]:34, yaitu *qiwāmah*, yang menyangkut siapa yang memikul tanggung jawab, atas dasar apa, dan dengan batas apa. Pembahasan disusun dalam empat tahap. Tahap pertama membaca struktur bahasa ayat, tahap kedua membandingkan penafsiran mufasir terpilih, tahap ketiga menelaah penerimaan dan penerapan sosial penafsiran itu, dan tahap keempat memeriksanya melalui kritik ideologi dan klaim validitas. Urutan ini menjaga agar kritik tidak mendahului pembacaan teks dan data tafsir.

Sebelum cakupan *qiwāmah* ditetapkan, struktur kalimat ayat perlu dibaca lebih dahulu. Ayat ini berbunyi *al-rijālu qawwāmūna ʿalā al-nisāʾi bimā faḍḍala Allāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍin wa-bimā anfaqū min amwālihim*. Secara gramatikal, *al-rijālu* berkedudukan sebagai subjek dan *qawwāmūna* sebagai predikatnya. Bentuk *qawwāmūn* adalah pola intensif (*ṣīghat mubālaghah*) dari akar *q-w-m*, yang merujuk pada tindakan berdiri atas sesuatu secara terus-menerus untuk mengurus dan memeliharanya, dan partikel *ʿalā* menandai pihak yang diurus. Dua frasa yang

diawali *bimā* memberikan alasan bagi predikat tersebut, dengan *bā'* bermakna sebab dan *mā* sebagai penanda verba yang dibaca sebagai kata benda verbal. Keduanya dihubungkan oleh *wāw* penggabung, sehingga secara kebahasaan keduanya adalah dua alasan yang disandingkan, dan tidak dapat dibaca sebagai satu alasan yang dijelaskan oleh yang lain tanpa dukungan penafsiran.

Kedua alasan itu berbeda dalam subjek dan bentuk perbuatannya. Alasan pertama, *bimā faḍḍala Allāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*, menempatkan Allah sebagai pelaku, dan redaksinya tidak menyebut "laki-laki atas perempuan" secara langsung, melainkan "sebagian mereka atas sebagian yang lain". Rujukan kata ganti *-hum* dan bidang keunggulan yang dimaksud karena itu harus ditetapkan melalui tafsir dan tidak dapat diasumsikan dari struktur kalimat. Alasan kedua, *wa-bimā anfaqū min amwālihim*, menyebut perbuatan yang dilakukan laki-laki sendiri dalam bentuk lampau, yang menunjuk pada perbuatan yang telah menjadi kenyataan, dan menyebut harta yang menjadi milik mereka. Dengan demikian alasan pertama berupa pemberian ilahi yang tidak dirinci bidangnya, sedangkan alasan kedua berupa tindakan manusia yang spesifik.

Struktur ini menimbulkan empat pertanyaan yang harus dijawab sebelum makna *qiwāmah* dinilai. Pertama, siapa yang dirujuk oleh *baʿḍahum* dan dalam hal apa keunggulan itu berlaku. Kedua, apakah *al-nisāʾ* dalam ayat ini perempuan pada umumnya atau istri dalam keluarga. Ketiga, apakah kedua *bimā* bersifat kumulatif atau salah satunya dominan. Keempat, apakah *bā'* menunjuk pada sebab yang menetapkan hukum (*ʿillah*) atau pada pertimbangan yang menjelaskan (*ḥikmah*). Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini dicari pada tafsir, dan jawaban itulah yang menentukan apakah nafkah merupakan sebab, indikator, atau salah satu dari tanggung jawab dalam *qiwāmah*. Sebagian pembacaan memahami *qawwāmūn* sebagai dasar keunggulan laki-laki atas perempuan,[15] sedangkan kajian kontemporer mengajukan bahwa pembagian tanggung jawab ekonomi dalam masyarakat Arab abad ke-7 melatarbelakangi rumusan ini, sehingga *qiwāmah* bukanlah konstruksi teologis permanen.[16] Proposisi kedua ini diperlakukan sebagai hipotesis yang diuji pada bagian berikut, dan tidak sebagai premis.

Tabel 1. Perbandingan penafsiran *qiwāmah* dalam QS. al-Nisā' [4]:34 oleh mufasir terpilih

Mufasir	Qawammun	Faddala	Nafkah	Sifat tanggung jawab	Konteks dan rujukan
al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M)	Pengurus, pelindung, dan penanggung jawab urusan perempuan/istri.	Kelebihan yang terkait dengan tanggung jawab material	Mahar, nafkah, dan kebutuhan keluarga; dinyatakan sebagai alasan utama kedudukan laki-laki	Fungsional-material, bergantung pada kewajiban finansial	Tradisional-riwayat (Baghdad, era Abbasiyah); bersandar pada penafsiran generasi awal dan realitas sosial-hukum masanya.

al-Rāzī (w. 606 H/1210 M)	Kekuasaan dan kewenangan memimpin/ memerintah perempuan.	Keunggulan intrinsik dalam pengetahuan dan keterampilan	Imbalan atau kewajiban pelengkap atas keunggulan intrinsik yang dimiliki laki-laki.	Keunggulan yang dinilai melekat pada laki-laki, dibuktikan dengan waris, *ʿaṣabah*, dan perwalian	Teologis-rasional (Fakhruddin al-Rāzī); mengabstraksi lembaga hukum fikih menjadi bukti kapasitas kodrati jenis kelamin.
al-Qurṭubī	Pemimpin yang menanggung kewajiban memelihara, membimbing, dan mengurus perempuan.	Keutamaan fungsional dan hukum yang diberikan Allah kepada laki-laki dalam hal akal, kepemimpinan, serta kewajiban syariat.	Pemenuhan nafkah dan mahar; di mana *qiwāmah* terikat erat dengan kemampuan menafkahi (*ʿillah* hukum).	Fungsional-hukum; jika suami tidak mampu menafkahi, hak *qiwāmah*/kepemimpinan dapat terancam atau gugur.	Fikih Madzhab Maliki (Andalusia/Mesir); berorientasi hukum praktis serta keterkaitan antara kewajiban finansial dan hak kepemimpinan.
al-Jalālayn (al-Maḥallī w. 864 H/1459 M; al-Suyūṭī w. 911 H/1505 M)	Pelindung dan penguasa atas perempuan.	Keunggulan kapasitas intrinsik berupa ilmu dan akal (*bi al-ʿilm wa al-ʿaql*).	Kewajiban memberikan harta (pembayaran mahar dan penyediaan nafkah).	Keunggulan kapasitas dan syarat kewajiban material secara kumulatif.	Ringkasan tafsir ringkas (Lafẓī-Tahlili, Mesir era Mamluk); mengompresi pandangan umum fikih mayoritas.
al-Zuḥaylī (1932–2015)	Pimpinan dan penanggung jawab bahtera rumah tangga.	Stabilitas emosional kekuatan fisik, dan semangat	Kewajiban finansial memberi nafkah dan kebutuhan rumah tangga.	Keunggulan kapasitas sebagai dasar kepemimpinan laki-laki	Fikih Kontemporer (Suria); menyatukan argumen kapasitas psikologis-fisik dengan tuntutan hukum modern.
Quraish Shihab (l. 1944)	Tanggung jawab memenuhi kebutuhan, memperhatikan, memelihara, melindungi, dan membina	Kelebihan fungsional spesifik yang dianugerahkar Allah kepada masing-masing pihak secara proporsional.	Kewajiban pembagian peran ekonomi dan jaminan kesejahteraan keluarga.	Amanah dan menolak pemahaman sebagai otoritas absolut atau ruang bertindak sewenang-wenang.	Kontekstual-*Maqāṣidī* (Indonesia); berorientasi pada keadilan relasional, kesalingan, dan kemaslahatan keluarga.

Tabel 1 membandingkan penafsiran *qiwāmah* dalam QS. al-Nisā' [4]:34 oleh mufasir terpilih pada lima aspek, yaitu makna *qawwāmūn*, makna *faḍḍala*, kedudukan nafkah (*anfaqū*), sifat tanggung jawab yang dilekatkan, dan konteks penafsiran. Tabel itu memperlihatkan bahwa para mufasir tidak menyuarakan satu argumen. Al-Rāzī meletakkan keunggulan laki-laki pada pengetahuan dan kecakapan, seperti kemampuan memahami persoalan, berkuda, dan memanah, lalu membuktikannya dengan struktur waris, kedudukan sebagai *ʿaṣabah*, dan hak perwalian dalam pernikahan.[17] Al-Jalālayn menyebut ilmu dan akal, dan al-Zuḥaylī menyebut stabilitas emosional, kekuatan fisik, dan semangat, sehingga ketiganya menempatkan dasar *qiwāmah* pada kapasitas yang dinilai melekat pada laki-laki, meskipun perincian kapasitasnya berbeda. Al-Ṭabarī menautkannya dengan

tanggungan finansial berupa mahar dan nafkah, sedangkan Quraish Shihab menekankan amanah etis yang menuntut perlindungan.

Al-Ṭabarī memaknai frasa *bimā faḍḍala Allāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ* dengan merujuk pada tanggungan material yang dipikul laki-laki, yakni mahar, nafkah, dan pemenuhan kebutuhan keluarga. Menurut pembacaan atas komentarnya, ia tidak memahami keutamaan itu sebagai klaim keunggulan moral atau intelektual.[18] Bagian ayat *wa-bimā anfaqū min amwālihim* ia kaitkan dengan tanggungan yang sama. Karena isi penafsiran kedua frasa tampak serupa, pertanyaannya tidak lagi sekadar apakah nafkah menjadi dasar *qiwāmah*, tetapi bagaimana al-Ṭabarī menghubungkan kedua frasa itu. Kemungkinannya ada tiga. Frasa kedua dapat menjelaskan isi frasa pertama, sehingga keduanya satu dasar yang diuraikan dua kali. Keduanya dapat dua dasar yang kumulatif. Atau salah satunya dapat mendahului yang lain. Berdasarkan kutipan yang tersedia saat ini, ketiga kemungkinan itu belum dapat dibedakan, sehingga klaim bahwa nafkah adalah satu-satunya dasar *qiwāmah* menurut al-Ṭabarī belum terbukti.

Hubungan antara keutamaan dan nafkah dapat dibaca dalam tiga cara, dan masing-masing membawa konsekuensi yang berbeda. Apabila keutamaan dipahami sebagai isi dari nafkah, sebagaimana tampak pada pembacaan al-Ṭabarī, kedua frasa menyatakan satu dasar, dan *qiwāmah* bergantung pada terpenuhinya tanggungan itu. Apabila keutamaan dipahami sebagai kapasitas yang berdiri sendiri, sebagaimana pada al-Rāzī,[19] al-Jalālayn,[20] dan al-Zuḥaylī,[21] nafkah menjadi dasar kedua yang menyertai atau bahkan akibat dari keutamaan itu, sehingga *qiwāmah* tetap berlaku meskipun perempuan turut menafkahi. Apabila keduanya dipahami kumulatif, *qiwāmah* mensyaratkan keduanya sekaligus. Perbedaan arah hubungan ini menentukan jawaban atas pertanyaan apakah *qiwāmah* dapat bergeser ketika peran ekonomi berubah, yang diuji pada bagian berikutnya.

Kata *qānitāt* dalam ayat ini berasal dari akar *q-n-t*, yang dalam pemakaian Qur'ani umumnya bermakna ketundukan yang disertai ketaatan dan kekhusyukan. Pada pemakaian yang menyebutkan objeknya, objek itu adalah Allah, antara lain pada QS al-Baqarah [2]:116 dan 238, Āl ʿImrān [3]:43, al-Naḥl [16]:120, dan al-Rūm [30]:26, sedangkan pada QS al-Aḥzāb [33]:31 objeknya adalah Allah dan Rasul-Nya. Pola ini menjadi dasar bagi pembacaan bahwa *qānitāt* pada dasarnya menunjuk pada ketaatan kepada Allah.

Dalam QS. al-Nisā' [4]:34 sendiri, *qānitāt* tidak menyebutkan objeknya. Kata itu berkedudukan sebagai salah satu predikat bagi *al-ṣāliḥāt* dan berdampingan dengan *ḥāfiẓāt li-l-ghayb*, yang menunjuk pada penjagaan dalam ketidakhadiran pasangan, sehingga konteks gramatikal ayat membingkainya dalam relasi keluarga. Dengan demikian ada tiga kemungkinan cakupan. Ketaatan itu dapat dibatasi pada Allah, sesuai pola pemakaian akar ini di ayat lain. Ia dapat dimaknai sebagai ketaatan

kepada suami, sesuai konteks relasi yang membingkai ayat. Atau ia dapat dimaknai sebagai ketaatan kepada Allah yang di dalam keluarga diwujudkan, antara lain, melalui kesetiaan pada relasi tersebut. Pola pemakaian menunjuk ke Allah, sedangkan konteks gramatikal dan sosial menunjuk ke relasi suami-istri, sehingga pilihan di antara ketiganya tidak dapat ditetapkan dari pemakaian kata saja. Para mufasir mengisinya dengan cara yang berbeda.[22] Karena itu, klaim bahwa penafsiran ketaatan kepada suami tidak memiliki dasar yang kuat secara filologis hanya dapat dipertahankan dalam bentuk yang lebih terbatas: pola pemakaian akar ini di tempat lain tidak mendukung manusia sebagai objek ketaatan dalam makna dasarnya, tetapi konteks ayat tidak menutup kemungkinan bahwa ketaatan itu mencakup relasi dengan suami. Pembacaan yang menekankan relasi suami-istri sebagai relasi yang saling mendukung menuju ketakwaan adalah kemungkinan yang diuji pada tahap analisis dan bukan temuan filologis.

Pembedaan antara kepastian teks dan kepastian makna diperlukan sebelum ayat ini dikarakterisasi. Dalam kajian ushul fikih, sebuah nas dinilai pada dua tingkat, yaitu keautentikan transmisinya (*thubūt*) dan kejelasan petunjuk maknanya (*dalālah*). Teks QS. al-Nisā' [4]:34 bersifat *qaṭʿī al-thubūt*, karena ia bagian dari al-Qur'an yang diriwayatkan secara mutawatir, sehingga tidak diperdebatkan di antara para penafsir. Perdebatan terjadi pada tingkat *dalālah*, yaitu pada cakupan istilah kuncinya seperti *qawwāmūn*, *faḍḍala*, dan *qānitāt*, serta pada implikasi sosial yang ditarik darinya. Pada tingkat inilah ayat ini terbuka bagi beberapa pembacaan, sebagaimana tampak dari perbedaan argumen mufasir pada Tabel 1.[23] Keterbukaan itu tidak merata pada seluruh unsur ayat: bahwa laki-laki memikul suatu bentuk tanggung jawab dinyatakan secara tegas, sedangkan dasar, batas, dan sifatnya yang diperdebatkan. Keterbukaan makna semacam ini membuat pendekatan analitis yang kontekstual layak dipakai tanpa mengubah teks,[24] dan teori gender dipakai sebagai salah satu alat bantu untuk menguji apakah asumsi tentang peran laki-laki dan perempuan yang dibawa penafsir turut membentuk pembacaannya, bukan sebagai penentu hasil.[25]

Keadaan ketika kedua pasangan bekerja tidak tunggal dan perlu dibedakan. Pada keadaan pertama, istri bekerja dan berpenghasilan, tetapi suami tetap memikul nafkah keluarga, dan dalam fikih klasik kewajiban itu umumnya tidak gugur oleh kekayaan istri. Dasar nafkah bagi *qiwāmah* di sini tetap terpenuhi, sehingga pergeseran *qiwāmah* tidak dapat dibenarkan hanya dari fakta bahwa istri berpenghasilan. Pada keadaan kedua, istri menjadi penopang ekonomi utama karena suami tidak mampu atau tidak bekerja. Pada keadaan ini bacaan *ʿillah* mengarah pada pergeseran, sedangkan bacaan indikator dan bacaan salah satu tanggung jawab hanya menggeser sebagian. Pada keadaan ketiga, kedua pasangan berkontribusi dan menyepakati pembagian tanggung jawab. Keadaan ini tidak disebut dalam ayat,

sehingga pengaturan melalui musyawarah merupakan usulan artikel ini yang diuji pada tahap analisis, dan bukan temuan dari teks. Pada ketiga keadaan itu, penilaian apakah suatu pergeseran selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah* memerlukan penetapan *maqṣad* yang relevan serta cara menurunkannya dari sumber syariat, yang dibahas pada tahap keempat.[26]

Hermeneutika Kritis Habermas

Istilah "hermeneutika kritis" dalam kepustakaan dipakai untuk lebih dari satu hal, sehingga perlu dibedakan sebelum dipakai di sini. *Pertama*, terdapat teori sosial Habermas, yakni kritik ideologi, teori tindakan komunikatif, dan etika diskursus. Teori ini membahas syarat pemahaman timbal balik dan keabsahan norma dalam kehidupan sosial, dan sasarannya adalah masyarakat serta ilmu-ilmu sosial, bukan teks wahyu. [27] *Kedua*, terdapat keterlibatan Habermas dengan hermeneutika, terutama dalam perdebatannya dengan Gadamer. Habermas menerima bahwa pemahaman sosial bersifat hermeneutik, tetapi berpendapat bahwa tradisi dan bahasa dapat menjadi medium dominasi sehingga pemahaman memerlukan refleksi kritis. Posisi inilah yang dalam kepustakaan sekunder lazim disebut hermeneutika kritis.[28]

Dalam penelitian ini, hubungan antara pemahaman dan kritik tersebut diterapkan melalui dua langkah analisis, yakni *Verstehen* dan *Erklären. Verstehen* bertugas merekonstruksi apa yang dinyatakan seorang mufasir menurut istilahnya sendiri, yakni klaim, alasan, bukti, dan batas kewenangan yang ditarik darinya. *Erklären* bertugas menelusuri kondisi kelembagaan, ekonomi, dan kekuasaan yang membentuk argumen tersebut. Langkah *Verstehen* menghasilkan rekonstruksi berikut. Al-Rāzī membaca *bimā faḍḍala* sebagai keunggulan laki-laki dalam pengetahuan dan kecakapan, seperti kemampuan memahami persoalan, berkuda, dan memanah. Keunggulan itu ia buktikan dengan tiga lembaga hukum, yaitu struktur waris, kedudukan sebagai *ʿaṣabah*, dan hak perwalian dalam pernikahan.[29] Bila disusun sebagai argumen, premis pertamanya adalah bahwa kewenangan dalam keluarga layak dipegang pihak yang lebih cakap. Premis kedua, laki-laki sebagai kelompok lebih cakap dalam hal-hal tersebut. Premis ketiga, buktinya ialah waris, *ʿaṣabah*, dan perwalian. Kesimpulannya, laki-laki berwenang atas perempuan. Rekonstruksi ini belum menilai apa pun, tetapi menampakkan dua hal yang perlu dicatat. Bukti yang diajukan berupa lembaga hukum, bukan pengamatan atas kapasitas perempuan dan laki-laki. Kedudukan frasa kedua, *wa-bimā anfaqū*, dalam argumennya masih perlu dipastikan dari teks primer.

Langkah *Erklären* kemudian bertanya mengapa lembaga-lembaga itu dapat berfungsi sebagai bukti yang dianggap wajar. Jejak tekstualnya ada pada komentar itu sendiri, sebab al-Rāzī mengambil waris, *ʿaṣabah*, dan perwalian sebagai fakta yang

tidak perlu dipersoalkan. Kondisi yang dapat diajukan adalah bahwa dalam fikih keluarga klasik perkawinan dikonstruksi sebagai akad dengan pembagian kewajiban yang berbeda: nafkah dibebankan pada suami, dan ketaatan (*tamkīn*) dituntut dari istri. Garis kekerabatan agnatik juga mengatur waris dan perwalian. Kajian atas fikih keluarga klasik menunjukkan bahwa model ini membentuk cara para ahli hukum memahami *qiwāmah* dan *wilāyah*.[30] Dalam kondisi demikian, lembaga hukum mudah dibaca sebagai cerminan kapasitas bawaan. Namun arah sebaliknya juga mungkin, yakni kapasitas dinilai tinggi karena lembaga telah mengalokasikan peran tertentu kepada laki-laki. Kemungkinan terakhir ini diperlakukan sebagai hipotesis, dan pertanyaan apakah bukti dan kesimpulan di sini saling menopang dijawab pada langkah pengujian validitas.

Rekonstruksi pada al-Ṭabarī menghasilkan struktur yang berbeda. Ia mengaitkan keutamaan dengan tanggungan material berupa mahar, nafkah, dan pemenuhan kebutuhan keluarga, dan menurut pembacaan atas komentarnya tidak memahaminya sebagai keunggulan moral atau intelektual. Premisnya, kewenangan terkait kewajiban yang dipikul. Laki-laki memikul mahar dan nafkah. Maka laki-laki berwenang dalam batas kewajiban itu. Rekonstruksi ini berhenti pada satu titik yang harus dinyatakan terbuka. Dari kutipan yang tersedia belum dapat dibedakan apakah frasa kedua menjelaskan frasa pertama, berdiri sebagai alasan kumulatif, atau mendahuluinya. Karena itu batas kewenangan menurut al-Ṭabarī dicatat sebagai belum tertetapkan sampai teks Arabnya diperiksa. Pada langkah *Erklären*, jejak tekstualnya adalah penyebutan mahar dan nafkah sebagai dasar. Kondisi yang dapat dihubungkan: keduanya merupakan kewajiban mapan dalam fikih keluarga pada masanya, dan al-Ṭabarī menulis di Baghdad pada masa Abbasiyah dalam genre tafsir yang banyak menghimpun riwayat generasi awal. Hipotesisnya, argumen yang bertumpu pada kewajiban yang dapat dirujuk pada lembaga yang ada, bukan pada penilaian kapasitas, adalah jenis argumen yang wajar dalam genre itu.[31]

Setelah struktur argumen kedua mufasir direkonstruksi, tahap berikutnya adalah memeriksa kekuatan alasan yang mereka ajukan melalui klaim validitas Habermas. Pemeriksaan ini menggunakan empat klaim validitas, yaitu keterpahaman, kebenaran, ketepatan normatif, dan kejujuran, serta mempertimbangkan kondisi wacana yang bebas dari paksaan.

Setiap argumen tafsir, dan setiap norma yang dibangun di atasnya, mengajukan klaim yang dapat dipertanyakan. Artikel ini memeriksa empat klaim.[32] Masing-masing dirumuskan sebagai pertanyaan analitis dengan jenis bukti dan batasnya. Pertama, keterpahaman yang mempertanyakan, apakah rumusan argumen jelas dan koheren sehingga dapat dinilai. Pemeriksaannya tiga: istilah kunci memiliki rujukan yang dapat ditetapkan, premis tidak saling bertentangan, dan lingkup kesimpulan tegas. Dalam *The Theory of Communicative Action* Habermas pada beberapa tempat

memperlakukan keterpahaman sebagai prasyarat bagi tiga klaim lain yang ditebus dalam wacana.[33] Kedua, kebenaran mempertanyakan apakah pernyataan tentang keadaan dalam argumen dapat dipertanggungjawabkan. Pemeriksaan dilakukan terhadap dua jenis klaim. Klaim kebahasaan dan tekstual, misalnya rujukan *baʿḍahum* atau fungsi kedua frasa *bimā*, diuji melalui data kebahasaan dan pemakaian dalam teks. Sementara itu, klaim faktual-sosial, seperti kapasitas laki-laki dan perempuan atau pihak yang memikul nafkah, diperiksa berdasarkan bukti historis dan empiris yang relevan. Ketiga, Ketepatan normatif mempertanyakan apakah norma yang ditarik dari argumen dapat dibenarkan bagi semua pihak yang terdampak. Keempat, kejujuran bertanya apakah alasan yang dinyatakan konsisten dengan keyakinan dan tindakan penuturnya. Karena data berupa teks dan artikel ini tidak menebak motif mufasir, klaim ini hanya diuji tidak langsung, yaitu melalui konsistensi antara alasan yang dinyatakan dan aturan yang ditarik di bagian lain teks yang sama. Bila data tidak memadai, hasilnya dinyatakan tidak dapat ditentukan dan bukan dinilai bermasalah. Untuk teks perundang-undangan, klaim ini hanya berlaku sebagai konsistensi antara tujuan yang dinyatakan dan perangkat yang dipakai.

Kemudian, penulis akan melakukan uji kontrafaktual yang bertumpu pada syarat wacana dalam etika diskursus. Setiap pihak yang mampu bertutur boleh ikut serta. Setiap pihak boleh mempersoalkan klaim apa pun, mengajukan klaim apa pun, dan menyatakan sikap, keinginan, serta kebutuhannya. Tidak seorang pun boleh dicegah, oleh tekanan dari luar maupun dari dalam, menggunakan hak-hak itu.[34] Dalam artikel ini syarat tersebut dioperasikan sebagai satu pertanyaan: apakah suami dan istri, bila keduanya memiliki kesempatan setara untuk mempersoalkan, mengajukan alasan, dan menyatakan kebutuhan tanpa tekanan, dapat menyetujui norma ini?

Al-Rāzī. Argumennya terpahami dan koheren, tetapi lingkup kewenangan yang ditariknya tidak dibatasi. Pada klaim kebenaran muncul dua masalah. Pertama, struktur gramatikal ayat tidak menetapkan bahwa *faḍḍala* menunjuk kapasitas bawaan laki-laki, karena rujukan *baʿḍahum* dan bidang keunggulan harus ditetapkan melalui tafsir. Pembacaan al-Rāzī adalah pilihan interpretasi dan bukan keharusan kebahasaan. Kedua, bukti yang ia ajukan berupa waris, *ʿaṣabah*, dan perwalian adalah lembaga hukum yang dibentuk oleh penafsiran dan susunan sosial, sehingga bukti itu sudah mengandaikan kesimpulan yang hendak dibuktikan. Pada ketepatan normatif, terdapat loncatan dari keunggulan dalam hal tertentu, seperti pengetahuan atau berkuda, ke kewenangan atas keluarga. Premis kapasitas yang ia pakai juga melemahkan penerapannya, sebab argumen itu tidak menyediakan alasan yang dapat ditawarkan kepada istri yang kapasitasnya setara atau lebih tinggi dalam hal yang disebut. Klaim kejujuran tidak dapat ditentukan dari data yang ada. Indikator

distorsi pertama, yakni alasan kontingen diperlakukan sebagai kodrat, tampak. Indikator lain belum dapat dinilai sebelum teks primer diperiksa, sehingga argumen ini dinilai *belum terdukung*, belum dinilai terdistorsi.

Al-Ṭabarī. Argumennya terpahami, kecuali hubungan antara dua frasa sebab yang belum dapat dipastikan. Pada klaim kebenaran, fakta bahwa laki-laki memikul mahar dan nafkah merupakan fakta hukum pada masanya dan terdukung. Pembacaan bahwa keutamaan bermakna tanggungan itu konsisten dengan frasa *wa-bimā anfaqū*, tetapi hubungannya dengan frasa pertama belum terbukti. Pada ketepatan normatif, timbal balik antara kewajiban dan kewenangan merupakan alasan yang dapat ditawarkan kepada istri, dan lebih mungkin memperoleh persetujuan dalam wacana bebas paksaan daripada kewenangan yang bertumpu pada jenis kelamin. Namun persetujuan itu bersyarat, karena norma ini hanya berlaku selama tanggungan itu dipikul. Batas kewenangan yang ditarik juga belum jelas, sehingga pertanyaan tentang keadaan ketika kewajiban tidak lagi dipikul seorang diri belum terjawab oleh argumen ini. Klaim kejujuran tidak dapat ditentukan. Status argumen: *terpertahankan secara bersyarat*.

Pengujian terhadap argumen tafsir selanjutnya diperluas pada norma hukum keluarga Indonesia yang sering dihubungkan dengan konsep *qiwāmah*, terutama Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Pasal 31 ayat (3) Undang-undang Perkawinan dan Pasal 79 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam sama-sama menempatkan suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai ibu rumah tangga. Kajian sekunder atas ketentuan ini lazim menghubungkannya dengan penafsiran QS. al-Nisā' [4]:34 tentang *qiwāmah*.[35] Karena itu norma ini diperiksa sebagai klaim legitimasi yang dalam kajian tersebut bersandar pada tafsir, bukan sebagai objek penilaian keabsahan hukum. Pada keterpahaman, istilah "kepala keluarga" tidak didefinisikan, sehingga hal-hal yang menjadi wewenang suami saja tidak tegas. Rumusan itu dibatasi sebagian oleh ketentuan lain: kedudukan suami dan istri dinyatakan seimbang (UU Pasal 31 ayat 1; KHI Pasal 79 ayat 2), dan hal-hal penting dalam rumah tangga diputuskan bersama (KHI Pasal 80 ayat 1). Pada klaim kebenaran, norma ini mengandaikan bahwa suami memikul keperluan hidup rumah tangga sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 34 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan. Akan tetapi, kesesuaian asumsi tersebut dengan keadaan keluarga yang memiliki pembagian tanggung jawab ekonomi berbeda tidak dapat dipastikan melalui penelitian kepustakaan ini dan memerlukan pengujian empiris tersendiri. Pada ketepatan normatif, penetapan peran dalam Pasal 79 ayat (1) tidak dibuat bersyarat pada terpenuhinya nafkah, sehingga tidak responsif terhadap dasar yang justru dipakai tafsir al-Ṭabarī. Rumusan keputusan bersama atas hal penting meredakan masalah itu sebagian. Pada kejujuran, tujuan keseimbangan dalam Pasal 31 ayat (1) dan penetapan peran dalam

ayat (3) perlu diselaraskan. Status norma: *sebagian terpertahankan, sebagian belum terdukung*.

Tabel 2. Hasil Uji Klaim Validitas pada Tiga Kasus

Kasus	Keterpahaman	Kebenaran	Ketepatan Normatif	Kejujuran	Status
al-Rāzī	Koheren; lingkup kewenangan tidak dibatasi	Pembacaan *faḍḍala* sebagai kapasitas bawaan adalah pilihan, bukan keharusan sintaksis; bukti berupa lembaga hukum mengandaikan kesimpulan	Loncatan dari kapasitas tertentu ke kewenangan atas keluarga; tidak menjawab istri yang kapasitasnya setara	Tidak dapat ditentukan	Belum terdukung; indikator distorsi 1 tampak
al-Ṭabarī	Terpahami; hubungan dua frasa belum pasti	Fakta mahar dan nafkah terdukung; hubungan dengan frasa pertama belum terbukti	Timbal balik kewajiban dan kewenangan dapat ditawarkan; bersyarat pada tanggungan, batas kewenangan belum jelas	Tidak dapat ditentukan	Terpertahankan bersyarat
UU 1/1974 Ps. 31(3); KHI Ps. 79(1)	"Kepala keluarga" tidak didefinisikan; dibatasi sebagian Ps. 31(1), 79(2), 80(1)	Mengandaikan suami memikul keperluan hidup (Ps. 34(1)); perlu data	Peran tidak bersyarat pada nafkah; keputusan penting bersama meredakan	Tujuan keseimbangan dan penetapan peran perlu diselaraskan	Sebagian terpertahankan, sebagian belum terdukung

Agar wahyu dan tafsir tidak tampak dapat dibongkar dengan cara yang sama, artikel ini membedakan empat tingkat dan menetapkan status masing-masing. Pertama, Wahyu. Otoritasnya dipegang sebagai titik tolak. Ia tidak diperiksa, tidak dibongkar, dan tidak dibuktikan oleh artikel ini, dan artikel ini tidak mengajukan klaim tentang hakikat pewahyuan. Teori diskursus juga tidak dirancang untuk memutus status pewahyuan. Ia adalah teori tentang syarat keabsahan klaim dalam komunikasi di antara pihak yang dapat saling menjawab, dan wahyu bukan peserta wacana yang dapat dibujuk atau disepakati. Kedua, Teks. Yang sampai kepada pembaca adalah mushaf berbahasa Arab yang dipahami dalam konteks historisnya.

Transmisinya pasti (*qaṭ'ī al-thubūt*), sebagaimana diuraikan pada bagian sebelumnya, sehingga ia tidak menjadi objek kritik ideologi. Makna kata dan konstruksinya ditetapkan melalui pemakaian bahasa pada konteks historis itu, dan penetapan makna tersebut adalah pekerjaan tafsir pada tingkat berikut, bukan sifat teks yang dapat dibongkar. Ketiga, Tafsir. Ia adalah tindakan manusia memahami teks, baik pada mufasir klasik dan kontemporer maupun pada pembacaan artikel ini sendiri. Di sini kemungkinan keliru dan bias berada, dan di sini pemeriksaan dilakukan, yaitu pada argumen: alasan yang diajukan, bukti, pilihan makna, dan premis tentang kapasitas atau peran yang dibawa penafsir. Hasilnya dirumuskan sebagai terpertahankan, belum terdukung, atau terdistorsi. Keempat, Penerapan sosial. Ia adalah klaim legitimasi yang menarik norma keluarga dari tafsir atas nama ayat. Ia diperiksa pada tingkat klaim normatif dengan empat indikator dominasi. Lembaga dan praktik keluarga empiris berada di luar cakupan sebagai objek. Lembaga hanya masuk sebagai kondisi yang menjelaskan tafsir atau sebagai saluran penerapan.

Analisis Hermeneutika Kritis Habermas terhadap QS. al-Nisā' Ayat 34

Habermas membedakan tindakan komunikatif, yang diarahkan pada kesaling-pahaman, dari tindakan yang diarahkan pada keberhasilan, yaitu tindakan instrumental terhadap benda dan tindakan strategis terhadap orang lain.[36] Relasi yang memperlakukan pihak lain sebagai sarana bagi tujuan sendiri termasuk tindakan strategis. Yang diuji adalah penerapan ayat dan tidak ayat itu sendiri: apabila penafsiran atas QS. al-Nisā' [4]:34 dipakai untuk membenarkan kontrol satu pihak atas pihak lain tanpa membuka ruang keberatan, penerapan itu mendekati tindakan strategis, sedangkan apabila ia dipakai untuk membangun kesepakatan atas pembagian tanggung jawab, penerapan itu mendekati tindakan komunikatif. Pihak yang terlibat dalam pengujian adalah suami dan istri sebagai pihak terdampak langsung, anak sebagai pihak yang terdampak oleh pembagian tanggung jawab, dan penafsir atau otoritas keagamaan sebagai pihak yang memberi legitimasi atas nama ayat.

Bentuk paksaan yang dicari mencakup paksaan fisik atau ancaman, ketergantungan ekonomi yang membuat salah satu pihak tidak dapat menolak, tekanan keagamaan berupa ancaman dosa atau label ketidaktaatan, dan tekanan sosial dari keluarga besar atau komunitas. Klaim normatif yang diuji adalah klaim bahwa suami berwenang memutuskan perkara tertentu dan istri wajib mengikutinya, serta klaim bahwa pembagian nafkah menetapkan pembagian kewenangan. Suatu keputusan keluarga dapat diuji secara adil apabila tiga syarat terpenuhi. Semua pihak terdampak dapat menyampaikan keberatan tanpa risiko

yang berarti. Alasan yang diajukan terbuka bagi penilaian bersama. Keputusan tidak dipertahankan dengan ancaman atau ketergantungan.[37]

Etika diskursus Habermas merumuskan syarat keabsahan norma yang mengatur hubungan antarmanusia. Prinsip dasarnya berbunyi: *"Only those norms can claim validity that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse"*.[38] Prinsip ini berlaku bagi norma sosial dan moral yang dirumuskan serta diterapkan oleh manusia, termasuk penafsiran atas ayat dan aturan keluarga yang dilegitimasi atas namanya. Prinsip ini tidak dipakai untuk menentukan kebenaran atau keabsahan ontologis wahyu. Kedudukan al-Qur'an sebagai kalam ilahi diterima sebagai titik tolak penelitian ini dan tidak dijadikan objek persetujuan semua pihak. Pemisahan ini menghasilkan dua tingkat: otoritas teks suci berada di luar pengujian diskursif, sedangkan tafsir dan penerapan sosial berada di dalamnya. Pada tingkat kedua, keabsahan suatu norma tidak ditentukan oleh otoritas tunggal atau tradisi yang tidak dapat dipertanyakan, melainkan oleh kemampuannya bertahan dalam penilaian pihak-pihak yang terdampak.

Pembacaan bahwa *qiwāmah* bersifat fungsional dan dapat dinegosiasikan harus menghadapi argumen kebahasaan dan tafsir tandingan sebelum diajukan. Dari sisi kebahasaan, bentuk kalimat nominal (jumlah ismiyyah) dapat memberi kesan penetapan keadaan, tetapi bentuk tersebut saja tidak cukup untuk memastikan bahwa kewenangan yang dinyatakan berlaku tanpa syarat dalam setiap keadaan. Kedua frasa *bimā* menyatakan alasan, tetapi tidak memuat penanda syarat seperti *idhā* atau *in*. Dari sisi ushul fikih, alasan semacam itu dapat dibaca sebagai sebab hukum (*ʿillah*), yang bila hilang ikut menghilangkan hukum, atau sebagai hikmah, yang tidak harus hadir pada setiap kasus agar hukum berlaku. Frasa pertama, yang menyatakan pemberian dari Allah, tidak bergantung pada perbuatan laki-laki, sehingga membuka dasar bagi *qiwāmah* yang tidak runtuh oleh berubahnya nafkah. Dari sisi tafsir, rumusan yang menilai kapasitas sebagai dasar, yaitu al-Rāzī, al-Jalālayn, dan al-Zuḥaylī, tidak menempatkan nafkah sebagai satu-satunya dasar. Dari sisi fikih, kewajiban nafkah suami umumnya tidak gugur oleh kekayaan atau penghasilan istri.

Kontra-argumen itu membatasi apa yang dapat diklaim. Pemindahan *qiwāmah* hanya dapat dibenarkan dari ayat ini apabila nafkah dibaca sebagai *ʿillah* dan bukan hikmah, apabila frasa pertama tidak dibaca sebagai dasar yang berdiri sendiri, dan apabila ranah yang bergeser dibatasi pada hal yang memang bertumpu pada nafkah. Pada keadaan istri menjadi penopang ekonomi utama, bacaan *ʿillah* mengarah pada pergeseran, sedangkan pada keadaan kedua pasangan bekerja, dasar nafkah tidak otomatis berpindah. Jika nafkah dibaca sebagai hikmah atau kapasitas dibaca sebagai dasar mandiri, usulan pergeseran tidak dapat bertumpu pada ayat ini saja dan memerlukan dasar lain yang dinyatakan secara terpisah, termasuk *maqṣad* yang

relevan. Karena itu usulan artikel ini dirumuskan secara bersyarat. *Qiwāmah* dapat dinegosiasikan ulang hanya bila dasar nafkah dibaca sebagai *ʿillah*, bila pergeseran dilakukan melalui kesepakatan yang memenuhi syarat uji adil pada bagian sebelumnya, dan bila tanggung jawab perlindungan terhadap pihak yang lebih rentan tetap ada pada seseorang.

Kritik ideologi bertanya apakah suatu penafsiran menyajikan struktur sosial tertentu seakan-akan ia kehendak ilahi yang tidak dapat diubah. Pertanyaan ini diajukan pada rumusan mufasir tertentu dan tidak pada tafsir klasik secara keseluruhan. Pada Tabel 1, rumusan al-Rāzī yang membuktikan keunggulan laki-laki melalui waris, kedudukan sebagai *ʿaṣabah*, dan hak perwalian,[39] merupakan contoh rumusan yang menaturalisasi struktur hukum dan sosial yang ada, yakni memperlakukannya sebagai bukti kodrat. Rumusan al-Ṭabarī yang mengaitkan keutamaan dengan mahar dan nafkah berbeda, karena ia mendasarkan kedudukan pada tanggungan yang dapat dipertanyakan dan bukan pada kodrat.[40] Tabel 2 merangkum hasil pengujian klaim validitas terhadap argumentasi al-Rāzī dan al-Ṭabarī, serta ketentuan hukum keluarga Indonesia yang dijadikan sebagai kasus penerapan sosial.

Rumah tangga nyata ditandai ketimpangan kuasa, antara lain karena ketergantungan ekonomi, tekanan keluarga atau komunitas, dan penggunaan argumen keagamaan untuk menutup perdebatan. Karena itu, penerapan ukuran ini mensyaratkan partisipasi yang aman. Syarat-syarat yang diusulkan untuk menilai penerapan *qiwāmah* mencakup lima hal. Masing-masing pasangan dapat mengangkat persoalan dan menyatakan keberatan tanpa risiko kekerasan atau ancaman. Tidak ada ketergantungan ekonomi yang membuat salah satu pihak tidak dapat menolak tanpa kehilangan keamanan dasarnya. Tidak ada tekanan keagamaan, seperti label ketidaktaatan atau ancaman dosa, yang dipakai untuk menghentikan pembicaraan. Informasi yang relevan, misalnya kondisi keuangan keluarga, tersedia bagi kedua pihak. Dan keputusan yang dihasilkan dapat ditinjau ulang. Apabila syarat-syarat itu tidak terpenuhi, persetujuan yang tampak tidak dihitung sebagai bukti keabsahan penerapan.

Konsensus karena itu memiliki batas. Pertama, persetujuan yang diberikan di bawah ketimpangan dapat mencerminkan penyesuaian terhadap tekanan atau internalisasi norma yang timpang, sehingga persetujuan nyata tidak serta-merta membuktikan keabsahan. Kedua, prinsip Habermas menyebut persetujuan yang *dapat* diberikan dalam wacana yang bebas paksaan, sehingga ukurannya adalah kemungkinan persetujuan dalam keadaan ideal dan bukan hasil pemungutan suara. Ketiga, konsensus tidak dapat dipakai untuk menghapus perlindungan dasar bagi pihak yang lebih rentan, dan tidak dapat dipakai untuk menetapkan hal yang kedudukannya ditentukan oleh wahyu, sesuai batas etika diskursus pada tafsir

manusia dan penerapan sosial. Keempat, pada keadaan kekerasan, konsensus bukan ukuran yang relevan, dan perlindungan mendahului musyawarah. Dengan batas-batas itu, ayat ini dapat dibaca sebagai bahan bagi pembentukan relasi yang dimusyawarahkan hanya dalam bentuk proposisi sosial yang tentatif, dan bukan sebagai pedoman cara berkomunikasi yang ditemukan dalam teks.

Batas-batas konsensus tersebut memperlihatkan perlunya landasan normatif lain dalam merumuskan tanggung jawab keluarga. Dalam penelitian ini, landasan tersebut dipertimbangkan melalui *maqāṣid al-sharīʿah*. *Maqṣad* yang dipakai dalam artikel ini adalah keadilan relasional dalam keluarga dan keberlangsungan keluarga yang berlandaskan kasih sayang (*mawaddah wa raḥmah*), sebagai bagian dari pemeliharaan keluarga (*ḥifẓ al-nasl*) dalam pengertian yang luas. *Maqṣad* ini tidak ditetapkan dari rasa keadilan modern, tetapi diturunkan dari sumber syariat melalui penelusuran induktif atas teks-teks yang berkaitan, sebagaimana lazim dalam kajian *maqāṣid*. Teks yang ditelusuri mencakup QS al-Rūm [30]:21 tentang ketenteraman dan kasih sayang antarpasangan, QS. al-Nisā' [4]:19 tentang pergaulan dengan cara yang patut, QS al-Baqarah [2]:233 tentang keputusan yang didasari kerelaan dan musyawarah kedua orang tua, QS. al-Nisā' [4]:35 tentang penengah dari kedua belah pihak, serta QS al-Baqarah [2]:228 yang memuat pengakuan hak timbal-balik di samping satu derajat kelebihan bagi laki-laki. Pembacaan *maqāṣidī* atas *qawwāmah* dalam kajian lain juga dikaitkan dengan tujuan keadilan dan perlindungan keluarga.

Ketegangan di antara keduanya juga nyata. Pertama, sumber keabsahannya berbeda. *Maqāṣid* diturunkan dari teks wahyu oleh penafsir yang memenuhi syarat keilmuan, sedangkan etika diskursus mendasarkan keabsahan pada persetujuan semua pihak terdampak tanpa merujuk pada wahyu, sehingga keduanya tidak dapat disamakan, dan artikel ini memakai etika diskursus hanya pada tafsir manusia dan penerapan sosial. Kedua, *maqāṣid* dapat menetapkan tujuan yang tidak diserahkan pada negosiasi, misalnya perlindungan bagi pihak yang rentan, sedangkan etika diskursus memandang setiap norma terbuka untuk ditinjau. Ketiga, QS al-Baqarah [2]:228 memuat satu derajat kelebihan bagi laki-laki, yang harus dijelaskan oleh pembacaan *maqāṣidī* dan akan dituntut pembenarannya oleh etika diskursus di hadapan pihak yang terdampak. Ketegangan ini tidak diselesaikan dengan menyatakan kedua kerangka identik. Ia dinyatakan sebagai batas klaim, dan proposisi sosial yang diajukan lebih kokoh bila selaras dengan keduanya daripada bila hanya selaras dengan salah satunya.

Kesimpulan

Artikel ini bertanya apakah argumen para mufasir tentang *qiwāmah* dalam QS. al-Nisā' [4]:34 dapat bertahan ketika diuji dengan pembacaan kritis yang terinspirasi

Habermas, dan apa konsekuensinya bagi pembagian tanggung jawab dalam keluarga. Jawabannya dinyatakan dalam tiga lapis yang tidak saling menggantikan, karena kekuatan klaim tiap lapis berbeda.

Ayat ini memuat dua alasan *qiwāmah* yang dihubungkan dengan *wāw* dan keduanya diawali *bimā*. Alasan pertama berupa keutamaan (*faḍḍala*) yang subjeknya Allah dan bidangnya tidak disebut. Alasan kedua berupa tindakan manusia, yakni pemberian nafkah dari harta. Kalimat nominal pada *al-rijālu qawwāmūna ʿalā al-nisāʾ* memang mengesankan kesinambungan. Teks ayatnya *qaṭʿī al-thubūt*, tetapi maknanya terbuka pada tataran *dalālah* dan keterbukaan itu tidak seragam di seluruh unsur ayat. Empat hal tetap terbuka pada tataran kebahasaan: rujukan *baʿḍahum*, cakupan *al-nisāʾ* (perempuan pada umumnya atau istri), apakah kedua alasan bersifat kumulatif atau salah satunya dominan, dan apakah nafkah berstatus *ʿillah* atau *ḥikmah*. Pada lapis ini, temuan terkuat adalah bahwa ayat memuat dasar fungsional yang eksplisit, yaitu nafkah, dan bahwa pembacaan yang menjadikan keutamaan sebagai status tetap tidak dapat diturunkan dari teks saja.

Perbandingan terhadap enam mufasir memperlihatkan perbedaan dasar penafsiran *qiwāmah*. Al-Rāzī, al-Jalālayn, dan al-Zuḥaylī menekankan kapasitas laki-laki, meskipun dengan alasan yang berbeda, sedangkan al-Ṭabarī lebih menonjolkan tanggungan material berupa mahar dan nafkah. Pengujian klaim validitas yang difokuskan pada argumen al-Rāzī dan al-Ṭabarī menghasilkan penilaian yang berbeda. Argumen al-Rāzī belum dapat dipertahankan sebagai dasar kewenangan yang berlaku umum karena keunggulan kapasitas yang diajukannya tidak terbukti sebagai sifat bawaan seluruh laki-laki. Sementara itu, argumen al-Ṭabarī lebih dapat dipertahankan secara bersyarat karena menghubungkan kewenangan dengan kewajiban yang dipikul, meskipun hubungan kedua frasa sebab dalam ayat masih memerlukan penegasan. Hasil ini tidak menunjukkan bahwa seluruh tafsir klasik mengandung bias gender, melainkan bahwa kekuatan masing-masing argumen perlu dinilai berdasarkan alasan dan bukti yang diajukannya.

Qiwāmah dapat dibicarakan dan disepakati antar-pasangan hanya bila nafkah dibaca sebagai *ʿillah*, bila kesepakatan memenuhi syarat partisipasi yang aman dan bebas tekanan, dan bila kewajiban perlindungan tetap ada pada pihak tertentu sehingga tidak hilang karena dinegosiasikan. Proposisi ini adalah usulan penerapan yang diturunkan dari sintesis tafsir dan dari *maqṣad* keadilan relasional dan keberlangsungan keluarga. Ia bukan temuan teks dan tidak mengklaim bahwa ayat menetapkan relasi dialogis. Konsensus juga tidak berfungsi menilai kebenaran wahyu. Etika diskursus hanya dipakai pada tafsir manusia dan penerapan sosialnya.

Kebaruan artikel terletak pada pengujian argumen mufasir tertentu satu per satu, dengan kriteria yang sama, atas unit yang sama (*qawwāmūn*, dua klausa *bimā*, dan

qānitāt), dan dengan pemisahan tegas antara temuan tekstual, sintesis tafsir, dan proposisi sosial. Kontribusi ini berada pada rancangan pembacaan kritis yang dibangun penulis dan terinspirasi tiga unsur Habermas, yaitu kritik ideologi, klaim validitas, dan etika diskursus. Rancangan ini bukan metode Habermas sendiri. Ia memiliki batas: kerangka Habermas tidak menyediakan isi norma keluarga dan tidak dapat menilai wahyu, situasi tutur ideal hanya berfungsi sebagai tolok ukur kontrafaktual, dan korpus enam mufasir tidak mewakili seluruh tradisi. Penelitian berikutnya perlu menguji rancangan ini pada lebih banyak mufasir dan pada pembacaan alternatif dari periode yang sama, memperdalam analisis *qānitāt* serta memperluas kajian pada *nushūz* dan *ḍarb* yang berada di luar cakupan artikel ini. Penelitian lanjutan juga diperlukan untuk menguji proposisi sosial pada keluarga yang kedua pasangannya bekerja melalui data empiris, misalnya wawancara tentang pembagian tanggung jawab dan ruang keberatan bagi istri.

Catatan Kaki

1. Nuraini Habibah, "Tafsir Q.S An-Nisa: 34 Tentang Konsep Kepemimpinan Rumah Tangga Perspektif Al-Thabari," *El-Mu'jam : Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Hadis* 2, no. 2 (2022): 1–11.
2. Hafiza Afari Cahya et al., "Amina Wadud's Gender Hermeneutics on QS. An-Nisa: 34: Criticism of Patriarchal Bias and Its Relevance to Contemporary Women's Thought," *Journal of English Language and Education* 10, no. 6 (December 7, 2025): 642–54, doi:10.31004/jele.v10i6.1033.
3. Imelda Aprilia Kharisma Putri, Nur Ulwiyah, and Mochammad Samsukadi, "Nilai Pendidikan Kesetaraan Gender Q.S An-Nisa Ayat 34 Dalam Tafsir Al-Misbah Dan Tafsir An-Nur," *Sujud: Jurnal Agama, Sosial Dan Budaya* 1, no. 3 (2025): 449–66.
4. Ahmad Zainal Abidin, M. Imam Sanusi Al-Khanafi, and Eko Zulfikar, "Tafsir Gender Jawa: Telaah Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya Misbah Mustafa," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 18, no. 1 (2019): 1–17.
5. Zumrotus Sholikhah, "Rekonstruksi Gender Dalam Islam: Studi Kritis Atas Tafsir Tradisional Perspektif Feminisme," *Indonesian Journal of Gender Studies* 6, no. 1 (2025): 48–67.
6. Ade Rosi Siti Zakiah and Nurfajriyani Nurfajriyani, "Interpretasi Kontekstual Makna Qawwām Dalam Al-Qur'an Qs. AnNisa': 34 (Aplikasi Hermeneutika Abdullah Saeed)," *Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis* 1, no. 2 (2023): 129–46.
7. Ahmad Dwi Sutrisno et al., "Konsep Qawwamah Dan Keadilan Gender Dalam Surah An-Nisa Ayat 34: Telaah Tafsir Maqasidi Ibnu Ashur," *IMTIYAZ: Jurnal Ilmu Keislaman* 9, no. 2 (2025): 392–405.
8. Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual* (Bandung: Mizan, 2016).
9. Muhammad al-Razi Fakhr Al-Dīn, *Tafsīr Al-Kabīr Wa Mafāṭīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 10:70.
10. Muhammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Taʿwīl Ay al-Qurʾān* (Mekkah: Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, t.th.), 8:290.
11. Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

12. Al-Rāzi, *Tafsīr Al-Kabīr Wa Mafāṭīḥ al-Ghayb*, 10:70.
13. Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Taʿwīl Ay al-Qurʾān*, 8:290.
14. Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: INSISTPress, 2008).
15. Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an Wa al-Mubayyin Lima Tadhammanahu Min al-Sunnah Wa Ay al-Furqan* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993).
16. Sutrisno et al., "Konsep Qawwamah Dan Keadilan Gender Dalam Surah An-Nisa Ayat 34: Telaah Tafsir Maqasidi Ibnu Ashur."
17. Al-Rāzi, *Tafsīr Al-Kabīr Wa Mafāṭīḥ al-Ghayb*, 10:70.
18. Muhammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Taʿwīl Ay al-Qurʾān* (Mekkah: Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, t.th.), 8:290.
19. Al-Rāzi, *Tafsīr Al-Kabīr Wa Mafāṭīḥ al-Ghayb*, 10:70.
20. Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim Al-Mahallī and ʿAbd al-Raḥmān ibn Abū Bakr ibn Muhammad al-Khudhayrī Al-Suyūṭī, *Tafsīr Al-Jalālayn* (Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2002).
21. Az-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-ʿAqīdah Wa al-Syarīʿah Wa al-Manhaj*, 5:54.
22. al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 8:290.
23. Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm Al-Nass: Dirāsah fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1992), 131.
24. Fazlur Rahman, *Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
25. Sutrisno et al., "Konsep Qawwamah Dan Keadilan Gender Dalam Surah An-Nisa Ayat 34: Telaah Tafsir Maqasidi Ibnu Ashur."
26. Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Ahkam* (Beirut: Al-Kutub Al-Ilmiyyah, n.d.).
27. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984).
28. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
29. Al- Rāzi, *Tafsīr Al-Kabīr Wa Mafāṭīḥ al-Ghayb*, 10:70.
30. Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism," *Critical Inquiry* 32, no. 4 (2006): 629–45.
31. al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. commentary on Q. 4:34, 8:290.
32. Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*.
33. Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 1: Reason and the Rationalization of Society (Boston: Beacon Press, 1984).
34. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT Press, 1990).
35. Pemerintah Indonesia, Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 31 Ayat (1), (3) Dan Pasal 34; Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, Buku I, pasal 79–80.
36. Jürgen Habermas, *Technik Und Wissencschaft Als Ideologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970).
37. Prihatanto Prihatanto, "Agama, Modernisasi dan Teori Kritis: Sebuah Potret Pertautan," *Unusia* 30, no. 64 (2007): 175–82, https://doi.org/10.20885/unisia.vol30.iss64.art6.
38. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*.

39. Al- Rāzi, *Tafsīr Al-Kabīr Wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 10:70.
40. al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 8:290.

Daftar Pustaka

Abidin, Ahmad Zainal, M. Imam Sanusi Al-Khanafi, and Eko Zulfikar. "Tafsir Gender Jawa: Telaah Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya Misbah Mustafa." *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 18, no. 1 (2019): 1–17.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1992.

Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn, and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2002.

Al-Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. Vol. 20. *Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.

Al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*. Vol. 8. Makkah: Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, t.th.

Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fi al-ʿAqīdah wa al-Sharīʿah wa al-Manhaj*. Vol. 5. Damascus: Dār al-Fikr, 2009.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Cahya, Hafiza Afari, Rauuf Bukhari, Hayatul Yumna, Rumaisha Milhan, Abil Akbar, and Ahmad Nurrohim. "Amina Wadud's Gender Hermeneutics on QS. An-Nisa: 34: Criticism of Patriarchal Bias and Its Relevance to Contemporary Women's Thought." *Journal of English Language and Education* 10, no. 6 (2025): 642–54. https://doi.org/10.31004/jele.v10i6.1033.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSISTPress, 2008.

Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

Habermas, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, 1984.

Habibah, Nuraini. "Tafsir Q.S An-Nisa: 34 tentang Konsep Kepemimpinan Rumah Tangga Perspektif Al-Thabari." *El-Mu'jam: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Hadis* 2, no. 2 (2022): 1–11.

Indonesia. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. 1974.

Indonesia. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam. 1991.

Mir-Hosseini, Ziba. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32, no. 4 (2006): 629–45.

Prihatanto, Prihatanto. "Agama, Modernisasi, dan Teori Kritis: Sebuah Potret Pertautan." *Unisia* 30, no. 64 (2007): 175–82. https://doi.org/10.20885/unisia.vol30.iss64.art6.

Putri, Imelda Aprilia Kharisma, Nur Ulwiyah, and Mochammad Samsukadi. "Nilai Pendidikan Kesetaraan Gender Q.S An-Nisa Ayat 34 dalam Tafsir Al-Misbah dan Tafsir An-Nur." *Sujud: Jurnal Agama, Sosial dan Budaya* 1, no. 3 (2025): 449–66.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan, 2016.

Sholikhah, Zumrotus. "Rekonstruksi Gender dalam Islam: Studi Kritis atas Tafsir Tradisional Perspektif Feminisme." *Indonesian Journal of Gender Studies* 6, no. 1 (2025): 48–67.

Sutrisno, Ahmad Dwi, Ahmad Nurrohim, Kharis Nugroho, and Ruhyan Abdul Hafid. "Konsep Qawwamah dan Keadilan Gender dalam Surah An-Nisa Ayat 34: Telaah Tafsir Maqasidi Ibnu Ashur." *IMTIYAZ: Jurnal Ilmu Keislaman* 9, no. 2 (2025): 392–405.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Zakiah, Ade Rosi Siti, and Nurfajriyani Nurfajriyani. "Interpretasi Kontekstual Makna Qawwām dalam Al-Qur'an QS. An-Nisa': 34 (Aplikasi Hermeneutika Abdullah Saeed)." *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 1, no. 2 (2023): 129–46.

Syaiful Efendi, *Pascasarjana, UIN Sjech M. Djamil Djambek, Bukittinggi*; Email: 10425010@mhs.uinbukittinggi.ac.id

Nunu Burhanuddin, *Pascasarjana, UIN Sjech M. Djamil Djambek*, Bukittinggi; 10425010@mhs.uinbukittinggi.ac.id