

RELASI SUAMI-ISTRI DALAM QS. AN-NISA' AYAT 34: ANALISIS PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Zahra Lu'lu'a Salsabila

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Muhammadiyah Surakarta
zahraluluas@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mengkaji relasi suami-istri dalam rumah tangga berdasarkan QS. An-Nisā' ayat 34, dengan memfokuskan analisis pada penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah. Penelitian ini bertujuan menjelaskan dekonstruksi makna qawwāmūn, faḍḍalallāh, nusyūz, dan waḍribūhunna, serta merumuskan implikasinya bagi pencegahan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) di Indonesia. Penelitian menggunakan metode kepustakaan (library research) dengan pendekatan kualitatif-deskriptif dan analisis isi (content analysis). Hasil kajian menunjukkan bahwa Shihab memaknai qiwāmah bukan sebagai superioritas laki-laki, melainkan fungsi manajerial yang bersifat kondisional, bergantung pada kapasitas pengayoman dan pemenuhan nafkah. Dalam merespons konflik rumah tangga, Shihab menempatkan tahap fa'izūhunna dan wahjurūhunna sebagai langkah utama, sementara opsi waḍribūhunna dipahami sebagai rukhshah yang sangat terbatas dan bukan anjuran. Penafsiran ini relevan untuk memperkuat semangat Kompilasi Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT dalam mendorong relasi kesalingan (mubāḍalah) di Indonesia.

Kata kunci: Kesetaraan Gender, QS. An-Nisā': 34, Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab, Relasi Suami-Istri.

Abstract

This article examines the husband-wife relationship in the household based on QS. An-Nisā' verse 34, focusing on M. Quraish Shihab's interpretation in Tafsir Al-Mishbah. The study aims to explain how Shihab deconstructs the meaning of qawwāmūn, faḍḍalallāh, nusyūz, and waḍribūhunna, and to formulate its implications for the prevention of domestic violence in Indonesia. This qualitative library research uses content analysis. The findings show that Shihab interprets qiwāmah not as male superiority but as a conditional managerial function contingent on the capacity to protect and provide for the family. In addressing domestic conflict, Shihab prioritizes admonition (fa'izūhunna) and separation (wahjurūhunna), while treating waḍribūhunna as a highly restricted, non-recommended concession (rukhsah). This reading strengthens the spirit of the Compilation of Islamic Law and Law No. 23 of 2004 on the Elimination of Domestic Violence in promoting mutuality (mubāḍalah) among Indonesian Muslim families.

Keywords: Gender Equality, Q.S. An-Nisā': 34, Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab, Husband-Wife Relations.

Article History

Received: September 2026

Reviewed: September 2026

Published: September 2026

Plagiarism Checker No
27676

Copyright : Author
Publish by : Tashdiq



This work is licensed under
a [Creative Commons
Attribution-NonCommercial
4.0 International License](#)

1. Pendahuluan

Bagaimana seharusnya suami dan istri berbagi peran di rumah? Pertanyaan sederhana ini ternyata menyimpan perdebatan panjang dalam pemikiran Islam. Islam mengajarkan bahwa semua manusia setara di hadapan Allah SWT, dan yang membedakan derajat seseorang hanyalah ketakwaan, bukan jenis kelaminnya (Mulia, 2007). Laki-laki dan perempuan juga dipandang setara secara rohani, sama-sama sebagai hamba sekaligus “wakil Tuhan” (khalifah) di bumi (Mustaqim, 2008).

Masalahnya, ketika ayat-ayat itu diterapkan dalam kehidupan rumah tangga sehari-hari, pemahamannya sering menyimpang dari semangat kesetaraan tadi. Salah satu ayat yang paling sering disalahpahami adalah QS. An-Nisā’ ayat 34, yang menyebut laki-laki sebagai *qawwāmūn* atas perempuan. Selama ini kata itu banyak diterjemahkan begitu saja sebagai “pemimpin” atau bahkan “penguasa” (Umar, 1999). Padahal, perbedaan peran sosial antara laki-laki dan perempuan itu sebenarnya bentukan budaya, bukan kodrat biologis yang tidak bisa diubah. Kekeliruan memahami hal ini yang kemudian membuat perempuan “dikunci” pada peran domestik, dan laki-laki pada peran publik (Umar, 1999).

Akibatnya cukup serius. Perempuan sering ditempatkan di posisi lebih rendah dalam rumah tangga, dan sebagian pelaku kekerasan bahkan memakai dalih agama untuk membenarkan tindakannya—seolah istri wajib patuh tanpa syarat dan suami berhak memukul (Nurjannah, 2003). Data resmi pun menunjukkan masalah ini nyata: Komnas Perempuan mencatat 330.097 kasus kekerasan berbasis gender terhadap perempuan sepanjang 2024, naik 14,17% dibanding 2023 yang sebanyak 289.111 kasus, dan kekerasan di lingkup rumah tangga tetap menjadi salah satu penyumbang terbesar (Komnas Perempuan, 2025). Karena itu, ayat-ayat tentang relasi gender perlu dibaca ulang secara lebih kritis dan sesuai konteks zaman (Wadud, 1999).

Membaca ulang ayat ini bukan berarti meragukan kesucian Al-Qur’an. Justru sebaliknya: upaya ini ingin mengembalikan semangat asli Al-Qur’an, yang sejak awal diturunkan untuk membebaskan kelompok tertindas—termasuk perempuan—dari ketidakadilan budaya jahiliyah.

Salah satu ulama Indonesia yang dikenal luas membawa cara baca yang lebih adil gender adalah M. Quraish Shihab, lewat karya besarnya, *Tafsir Al-Mishbah* (Shihab, 2002). Shihab terkenal sangat teliti membedah makna kata per kata, dan selalu menghubungkan satu ayat dengan ayat lain lewat metode yang disebut *munāsabah*, semacam prinsip bahwa Al-Qur’an harus dibaca sebagai satu cerita utuh, bukan potongan-potongan lepas yang berdiri sendiri (Shihab, 1994). Karena caranya inilah, banyak peneliti menyebut pemikiran gendernya sebagai “moderat-progresif”: tidak sepenuhnya mengikuti feminisme Barat, tapi juga tidak mengekor tafsir konservatif yang mengekang hak perempuan (Wartini, 2013; Arbain et al., 2017).

Topik ini sebenarnya bukan hal baru. Sudah ada yang membahas cara Shihab memaknai kepemimpinan laki-laki (Yuwafi, 2025) dan kaitannya dengan hukum keluarga (Sridepi et al., 2025). Bedanya, artikel ini mencoba merangkai empat istilah kunci sekaligus—*qawwāmūn*, *faḍḍalallāh*, *nusyūz*, dan *waḍribūhunna*—menjadi satu alur argumen yang utuh, lalu menghubungkannya langsung dengan upaya pencegahan KDRT dan hukum keluarga di Indonesia. Artikel ini juga tidak berhenti pada memuji pembacaan Shihab, tetapi ikut menimbang di mana letak keterbatasannya.

Dengan latar belakang tersebut, artikel ini bertujuan untuk: (1) menjelaskan bagaimana Shihab membongkar makna istilah-istilah kunci dalam QS. An-Nisā’ ayat 34; dan (2)

menunjukkan relevansi sekaligus batas-batas penafsiran tersebut bagi penguatan hukum keluarga dan pencegahan KDRT di Indonesia.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif dengan desain kepustakaan (library research), artinya seluruh data digali dari bacaan, bukan dari wawancara atau observasi lapangan (Moleong, 2017). Fokus kajian ada pada teks dan gagasan penafsiran itu sendiri. Sumber data utama adalah Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an karya M. Quraish Shihab (2002), khususnya bagian yang membahas QS. An-Nisā' ayat 34.

Sebagai pelengkap, penelitian ini juga memakai buku Perempuan (Shihab, 2007) dan Membumikan Al-Qur'an (Shihab, 1994), beberapa artikel yang membahas khusus pemikiran gender Shihab (Wartini, 2013; Arbain et al., 2017; Prayetno, 2020), penelitian tentang kaitannya dengan hukum keluarga (Sridepi et al., 2025; Yuwafi, 2025), dan bacaan teori gender dalam Islam secara lebih luas (Umar, 1999; Wadud, 1999; Muhammad, 2001; Mulia, 2007; Riyani, 2017; Saeed, 2014; Kodir, 2019).

Supaya penafsiran Shihab tidak dibaca sendirian, penelitian ini juga membandingkannya dengan sejumlah tafsir klasik dan pertengahan, yaitu Tafsir Ibnu Katsir (Katsir, 2005, 2008), Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur karya Hasbi Ash-Shiddieqy beserta kajian metodenya (Ash-Shiddieqy, 2000; Wahid, 2019), Tafsir Marah Labid karya Syekh Nawawi Al-Bantani (Al-Bantani, 2011), dan Tafsir Fi Zhilalil Qur'an karya Sayyid Quthb (Quthb, 2000). Perbandingan ini juga memakai kajian metode Tafsir Ibnu Katsir sebagai pembanding metodologis (Fajri & Selviana, 2021), serta data praktik peradilan agama (Antuli & Ibrahim, 2025) untuk melihat apakah cara baca Shihab benar-benar sampai ke ruang sidang.

Cara mengumpulkan data dilakukan lewat dokumentasi: menelusuri lalu membaca teks-teks di atas secara cermat dan tematik. Data kemudian dianalisis dengan metode analisis isi (content analysis) dan deskriptif-analitis (Sholikhah, 2025). Sederhananya, argumen bahasa Shihab diuraikan dulu, dilihat latar sosial-historisnya, lalu dibandingkan dengan tafsir lain dan praktik hukum keluarga di Indonesia, untuk akhirnya ditarik kesimpulan yang menjawab tujuan penelitian.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1 Konteks Redaksi dan Asbabun Nuzul

QS. An-Nisā' ayat 34 berbunyi “ar-rijālu qawwāmūna ‘alā an-nisā’i bi mā faḍḍalallāhu ba‘dahum ‘alā ba‘ḍin wa bi mā anfaqū min amwālihim...” (Katsir, 2008). Kalau diterjemahkan bebas, ayat ini berbicara tentang pembagian peran dasar antara laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki disebut mengemban tugas memimpin dan melindungi.

Untuk memahami maksudnya, Shihab menelusuri dulu latar belakang turunnya ayat ini (asbabun nuzul). Ceritanya bermula dari kasus rumah tangga Habibah binti Zaid dan suaminya, Sa'ad bin Ar-Rabī'. Sa'ad menampar istrinya karena menganggap sang istri membangkang (nusyūz). Habibah lalu mengadu kepada Nabi Muhammad SAW bersama ayahnya. Awalnya Nabi merespons dengan prinsip keadilan yang setara: “Idzā, fal-taqṭaṣ minhu”, artinya “kalau begitu, balaslah perbuatan suamimu” (Hamka, 1982; Shihab, 2002). Tapi sebelum pembalasan itu dilakukan, turunklah ayat 34 ini.

Sebagian orang menyimpulkan bahwa turunnya ayat ini berarti hak Habibah untuk membalas jadi dibatalkan, seolah Al-Qur'an membenarkan tindakan Sa'ad. Shihab menolak

kesimpulan sesederhana itu. Menurutnya, ayat ini justru turun untuk menata masa transisi masyarakat Arab pra-Islam yang sangat patriarkis, saat itu laki-laki adalah satu-satunya pihak yang punya kekuatan fisik dan ekonomi untuk melindungi keluarga, sementara perempuan belum punya akses yang setara pada sumber daya tersebut (Shihab, 2007). Jadi ayat ini bukan pemberian “lisensi” untuk berkuasa, melainkan pengaturan tanggung jawab pada masanya.

3.2 Bagaimana Tafsir Klasik Memaknai Qawwamun?

Sebelum masuk ke pembacaan Shihab, ada baiknya kita lihat dulu bagaimana ulama-ulama terdahulu memahami kata qawwāmūn. Sebagai bahan pembandingan, penelitian ini menelaah beberapa kitab tafsir yang cukup berpengaruh: Tafsir Ibnu Katsir (Katsir, 2005), Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur karya Hasbi Ash-Shiddieqy (Ash-Shiddieqy, 2000), Tafsir Marah Labid karya Syekh Nawawi Al-Bantani (Al-Bantani, 2011), dan Tafsir Fi Zhilalil Qur'an karya Sayyid Quthb (Quthb, 2000).

Menurut para pengkaji gender seperti Nasaruddin Umar dan Amina Wadud, tafsir-tafsir klasik pada umumnya membaca qawwāmūn secara lebih hierarkis: laki-laki dipandang unggul karena kekuatan fisik dan akal, sehingga posisi memimpin dianggap melekat begitu saja pada dirinya, tanpa banyak syarat (Umar, 1999; Wadud, 1999). Wajar saja, karena tafsir-tafsir itu lahir dalam konteks masyarakat yang memang menempatkan laki-laki sebagai penopang ekonomi dan keamanan keluarga. Titik pijak inilah yang kemudian coba digeser oleh Shihab: bukan dengan menyalahkan tafsir lama, tetapi dengan menegaskan bahwa “kelebihan” dalam ayat itu bersyarat, bukan bawaan lahir. Perbedaan pijakan inilah yang membuat kesimpulan akhirnya, seperti akan terlihat pada bagian berikut, jauh lebih longgar terhadap perempuan.

3.3 Dekonstruksi Semantik Qawwamun ala Shihab

Secara bahasa, qawwāmūn adalah bentuk jamak dengan pola mubālaghah (penekanan makna) dari akar kata qā'ima, yang artinya orang yang berdiri tegak dan sungguh-sungguh mengurus suatu urusan. Shihab menegaskan makna dasar ini sama sekali tidak berhubungan dengan kekuasaan sewenang-wenang atau anggapan bahwa laki-laki lebih tinggi derajat kemanusiaannya (Shihab, 2002).

Di sinilah metode munāsabah yang dipegang Shihab berperan. Sederhananya, munāsabah itu seperti menyusun puzzle: satu ayat tidak boleh dibaca terpisah dari ayat-ayat lain di sekitarnya maupun prinsip besar Al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan cara ini, Shihab memaknai qawwāmūn dalam konteks rumah tangga bukan sebagai gelar kekuasaan, melainkan fungsi pengayoman, pelindung, dan manajer keluarga. Karena sifatnya fungsi, kepemimpinan itu bergantung pada kondisi tertentu, bukan otomatis melekat pada setiap laki-laki hanya karena ia laki-laki (Arbain et al., 2017).

3.4 Dua Syarat di Balik Qiwwamah

Syarat pertama ada pada kalimat bi mā faḍḍalallāhu ba'dahum 'alā ba'din. Shihab menyoroti hal menarik: Al-Qur'an tidak berkata “karena Allah melebihkan laki-laki atas perempuan”, tapi “sebagian mereka atas sebagian yang lain”. Susunan kata ini terasa bolak-balik dan relatif, bukan pernyataan sepihak bahwa laki-laki pasti lebih unggul dari perempuan (Shihab, 2002).

Syarat kedua ada pada kalimat bi mā anfaqū min amwālihim, yaitu kewajiban memberi nafkah. Kewajiban ini melekat pada suami sebagai konsekuensi dari fungsi pengayomannya, bukan hadiah cuma-cuma (Prayetno, 2020). Nah, dari dua syarat inilah Shihab menarik

kesimpulan yang cukup berani: kalau suami tidak sanggup menjalankan fungsi melindungi dan menafkahi, maka “jabatan” pemimpin rumah tangga itu ikut goyah. Dalam situasi seperti ini, relasi kepemimpinan perlu dibicarakan ulang lewat musyawarah, bukan dipertahankan secara kaku hanya karena ia laki-laki (Muhammad, 2001; Kodir, 2019).

3.5 Nusyuz dan Batas Ketat Wadribuhunna

Kata nusyūz secara bahasa berarti “menonjol ke atas”, atau dalam konteks rumah tangga berarti meninggalkan kesepakatan bersama karena enggan menjalankan kewajiban perkawinan. Menariknya, Shihab menegaskan nusyūz bukan monopoli istri; suami pun bisa nusyūz, sebagaimana disebut dalam QS. An-Nisā’ ayat 128 (Shihab, 2002). Untuk menangani nusyūz istri, Al-Qur’an memberi tiga tahap berurutan: fa’izūhunna (nasihati baik-baik), wahjurūhunna fī al-maḍāji’ (pisah ranjang untuk sementara), baru kemudian wadribūhunna (Sholikhah, 2025).

Nah, soal opsi ketiga inilah yang paling sering disalahpahami. Shihab menegaskan bahwa perintah ini sifatnya mubah atau rukhshah—semacam “kelonggaran darurat”—bukan kewajiban yang harus dijalankan. Kalaupun dilakukan, ada banyak batasan ketat: tidak boleh melukai, tidak boleh meninggalkan bekas, dan dilarang mengenai wajah atau bagian tubuh sensitif. Tindakan itu lebih bersifat simbolis untuk menunjukkan keseriusan masalah, bukan hukuman fisik (Shihab, 2007). Shihab memperkuat argumennya dengan meneladani Nabi Muhammad SAW, yang seumur hidup tidak pernah memukul istri, anak, atau pembantunya, bahkan bersabda bahwa orang terbaik di antara kalian adalah yang paling baik terhadap istrinya (HR. At-Tirmidzi, No. 3895). Karena itu, di zaman sekarang, ketika lembaga mediasi keluarga sudah tersedia, opsi tindakan fisik sebaiknya dihindari sepenuhnya, karena bertentangan dengan prinsip bergaul secara baik (mu’āsarah bil ma’rūf) (Saeed, 2014).

3.6 Sampai ke Ruang Sidang: Praktik di Pengadilan Agama

Pertanyaan pentingnya: apakah pembacaan Shihab yang lebih adil gender ini sudah sampai ke praktik hukum sehari-hari? Faktanya, masih ada jarak. Kompilasi Hukum Islam Pasal 80 ayat (7) menyebutkan bahwa kewajiban suami memberi nafkah bisa gugur apabila istri terbukti nusyūz—tetapi hukum kita belum punya aturan setara untuk suami yang nusyūz, misalnya suami yang menelantarkan nafkah keluarga.

Sebuah kajian atas putusan Pengadilan Agama menunjukkan bahwa dalam praktiknya, tuduhan nusyūz hampir selalu diarahkan kepada istri, sehingga istri kerap kehilangan hak-haknya pascaperceraian ketika dianggap nusyūz (Antuli & Ibrahim, 2025). Untungnya, Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2018 memberi angin segar: istri tetap berhak atas mut’ah dan nafkah iddah selama tidak terbukti nusyūz, sehingga hakim punya ruang untuk menilai kasus secara lebih adil, bukan sekadar menempelkan label nusyūz begitu saja. Fakta lapangan ini menunjukkan bahwa pembacaan kontekstual seperti milik Shihab masih perlu terus disosialisasikan agar benar-benar sampai ke meja hijau, bukan hanya berhenti di ruang akademik.

3.7 Catatan Kritis: Seberapa Jauh Progresifnya?

Meskipun pembacaan Shihab terasa lebih ramah bagi perempuan dibanding tafsir klasik, bukan berarti tanpa catatan. Kalau dilihat dari sudut pandang feminis seperti Amina Wadud atau Nasaruddin Umar, pembacaan “fungsional-kondisional” ini tetap punya kelemahan: posisi “pemimpin” dalam rumah tangga masih dianggap sebagai “default” milik laki-laki, dan baru bergeser ke istri kalau sang suami “gagal” menjalankan fungsinya (Umar, 1999; Wadud, 1999). Dengan kata lain, kepemimpinan istri baru muncul sebagai pengecualian, bukan sebagai pilihan yang setara sejak awal.

Catatan lain, dekonstruksi Shihab bertumpu pada kemauan baik pasangan untuk bermusyawarah. Padahal dalam rumah tangga yang timpang relasi kuasanya, ajakan musyawarah saja belum tentu cukup melindungi pihak yang lebih lemah, di sinilah pentingnya dukungan hukum positif seperti Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 (Republik Indonesia, 2004), bukan sekadar mengandalkan kesadaran individu. Catatan-catatan ini bukan untuk mengecilkan sumbangan Shihab, tapi untuk menempatkan pembacaannya secara proporsional: sebuah langkah maju yang penting, namun bukan titik akhir dari perjuangan keadilan gender dalam tafsir.

3.8 Relevansi dengan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Penafsiran fungsional-kondisional Shihab relevan dengan Pasal 79 Kompilasi Hukum Islam, yang pada ayat (1) menyatakan suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga, namun pada ayat (2) menegaskan bahwa hak dan kedudukan istri seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama di masyarakat—sejalan dengan Pasal 31 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagaimana diubah dengan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 (Kompilasi Hukum Islam, 1991; Republik Indonesia, 1974, 2019).

Paradigma kemitraan sejajar (*mubādalah*) yang tercermin dalam pembacaan Shihab juga sejalan dengan semangat Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (Republik Indonesia, 2004). Dengan memasyarakatkan pemahaman bahwa Al-Qur'an tidak memberi legitimasi bagi kekerasan fisik dalam penyelesaian konflik perkawinan, materi bimbingan perkawinan di KUA dapat diperkuat dengan perspektif ini (Sipayung, 2023).

Ketahanan keluarga di era kontemporer menuntut fleksibilitas peran, di mana suami dan istri berkolaborasi dalam pengasuhan anak, pengelolaan ekonomi, dan penyelesaian konflik internal tanpa terjebak pada pembakuan peran gender (Riyani, 2017; Sridepi et al., 2025).

4. Simpulan

Dari seluruh pembahasan di atas, ada beberapa hal yang bisa disimpulkan. Pertama, konsep *qiwāmah* dalam pembacaan Shihab bukan soal superioritas laki-laki, melainkan fungsi manajerial dan pengayoman yang berorientasi pada kemaslahatan keluarga—sebuah pergeseran cukup jauh dibanding pembacaan tafsir klasik yang lebih hierarkis. Kedua, status kepemimpinan itu bersifat kondisional: bergantung pada kemampuan melindungi dan menafkahi. Kalau syarat ini tidak terpenuhi, kepemimpinan rumah tangga semestinya bergeser ke arah musyawarah dan kemitraan yang lebih setara.

Ketiga, opsi tindakan fisik dalam menyelesaikan *nusyūz* didekonstruksi sebagai pelanggaran yang sangat terbatas dan sebaiknya dihindari, sejalan dengan teladan Nabi Muhammad SAW dan semangat Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004. Namun, keempat, praktik di Pengadilan Agama menunjukkan bahwa pembacaan progresif ini belum sepenuhnya mewujudkan dalam putusan hukum sehari-hari, dan pembacaan Shihab sendiri masih menyisakan celah kritik karena tetap menjadikan laki-laki sebagai “pemimpin default”. Dengan segala kelebihan dan keterbatasannya, pembacaan Shihab tetap relevan sebagai pijakan untuk memperkuat hukum keluarga Islam yang lebih adil gender di Indonesia, sekaligus membuka ruang bagi penelitian lanjutan yang menghubungkan tafsir dengan praktik hukum di lapangan.

Daftar Referensi

- Al-Bantani, Syekh Nawawi. (2011). Tafsir Marah Labid (Terj.). Jakarta: Darul Kutub al-Islamiyah.
- Antuli, S. R., & Ibrahim, Z. S. (2025). Analisis Putusan Hakim Peradilan Agama terhadap Putusan Gugatan Cerai Istri Nusyuz. *As-Syams: Journal Hukum Islam*, 6(2), 82-105.
- Arbain, J., dkk. (2017). Pemikiran Gender Menurut M. Quraish Shihab. *Jurnal Studi Islamika*, 8(2).
- Ash-Shiddieqy, H. (2000). Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- At-Tirmidzi, M. (t.t.). Sunan at-Tirmidzi, Kitab al-Manaqib, Hadis No. 3895.
- Fajri, N., & Selviana, P. (2021). Tela'ah Metode Tafsir Ibnu Katsir. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 5(2).
- Hamka. (1982). Tafsir Al-Azhar. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Katsir, I. (2005). Tafsir Ibnu Katsir (Vol. 4). Pustaka Imam asy-Syafi'i.
- Katsir, I. (2008). Tafsir Ibn Katsir (Juz 2, Cet. 1, M. Abdul Goffar, Terj.). Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi'i.
- Kodir, F. A. (2019). Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Komnas Perempuan. (2025). Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan 2024: Menata Data, Menajamkan Arah. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Kompilasi Hukum Islam. (1991). Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991.
- Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2018). Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2018 tentang Pemberlakuan Rumusan Hasil Rapat Pleno Kamar Mahkamah Agung.
- Moleong, L. J. (2017). Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhammad, H. (2001). Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender. Yogyakarta: LKiS.
- Mulia, S. M. (2007). Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender. Yogyakarta: Kibar Press.
- Mustaqim, A. (2008). Spiritualitas Perempuan dalam Al-Qur'an. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga.
- Nurjannah, I. (2003). Perempuan dalam Pasungan. Yogyakarta: LKiS.
- Prayetno, E. (2020). Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Hasbi Ash-Shidieqy, Hamka, dan M. Quraish Shihab. *Panangkaran*, 3(2), 269-284.
- Quthb, S. (2000). Tafsir Fi Zhilalil Qur'an (Jilid VIII, Terj.). Jakarta: Gema Insani Press.
- Republik Indonesia. (1974). Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Republik Indonesia. (2004). Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.
- Republik Indonesia. (2019). Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Riyani, I. (2017). Muslim Feminist Hermeneutical Method. *Journal of Islamic Studies*, 6(1).
- Saeed, A. (2014). Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach. London: Routledge.
- Shihab, M. Q. (1994). Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Q. (2002). Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an (Vol. 2). Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2007). Perempuan. Jakarta: Lentera Hati.
- Sholikhah, Z. (2025). Rekonstruksi Gender dalam Islam: Studi Kritis atas Tafsir Tradisional. *Perspektif*, 6(1).
- Sipayung, A. S. (2023). Pendidikan Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an. *Madania*, 13(1), 98.
- Sridepi, dkk. (2025). Analisis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam Perspektif Tafsir Surat An-Nisa Ayat 34. *Jurnal Hukum Keluarga*, 4(1).

- Umar, N. (1999). *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wahid, M. A. (2019). Corak dan Metodologi Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur. *Rausyan Fikr*, 15(2), 395-426.
- Wartini, A. (2013). Tafsir Feminis M. Quraish Shihab: Telaah Ayat-ayat Gender dalam Tafsir Al-Misbah. *Jurnal Palastren*, 6(2).
- Yuwafi, S. (2025). Kepemimpinan Laki-Laki atas Perempuan dalam An-Nisa' Ayat 34 Perspektif Tafsir Al-Mishbah. *Ficosis Proceeding*, 4(1).