



Riwayah : Jurnal Studi Hadis

issn 2460-755X eissn 2502-8839

Tersedia online di: journal.iainkudus.ac.id/index.php/riwayah

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v7i2.10172>

PENDEKATAN *MUBĀDALAH* PERSPEKTIF FAQIHUDDIN ABDUL KODIR DALAM PEMAKNAAN HADIS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN

Zaimatuz Zakiyah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

20204021016@student.uin-suka.ac.id

Zainal Arifin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

zainal.arifin@uin-suka.ac.id

Abstrak

Interpretasi teks-teks keagamaan yang diyakini bias gender berimplikasi pada subordinasi dan marginalisasi perempuan dalam berbagai ranah kehidupan. Oleh karena itu, reinterpretasi mutlak diperlukan untuk memulihkan kesenjangan yang ada antara laki-laki dan perempuan. Kajian ini bertujuan memaparkan konsep dasar pendekatan *mubādalah* dalam perspektif Faqihuddin Abdul Kodir dan mengimplemetasikan pendekatan *mubādalah* dalam menginterpretasikan hadis kepemimpinan perempuan. Metode yang digunakan adalah penelitian studi literatur menggunakan teknik deskriptif-analitik. Sumber utama dari studi ini adalah buku *Qirā'ah Mubādalah*, sedangkan sumber sekundernya adalah karya-karya ilmiah yang berkaitan dengan kajian. Hasil studi ini menunjukkan bahwa Faqihuddin Abdul Kodir adalah seorang mufassir feminis asal Indonesia, konsep *mubādalah* yang ia tawarkan melahirkan relasi ketersalingan yang adil terhadap laki-laki dan perempuan, termasuk dalam diskursus kepemimpinan perempuan, baik dalam ibadah maupun sosial-politik. Meskipun mayoritas ulama melarang perempuan menjadi pemimpin dalam shalat, namun keyakinan tersebut tidak berlaku dalam ranah sosial-politik karena berdasarkan perspektif *mubādalah*,

kepemimpinan tidak didasarkan pada jenis kelamin, melainkan dapat diemban bagi mereka yang memiliki kapasitas dan kemampuan untuk memimpin, sehingga laki-laki dan perempuan dapat bekerjasama dalam menciptakan kemaslahatan di muka bumi.

Kata kunci: Keadilan gender, kepemimpinan perempuan, *Qirā'ah Mubādalah*

Abstract

Mubādala Approach in the Perspective of Faqihuddin Abdul Kodir on the Meaning of Women's Leadership Hadith. The interpretation of religious texts which is believed to be gender-biased has implications for the subordination and marginalization of women in various spheres of life. Therefore, reinterpretation is necessary to restore the existing gap between men and women. This study aims to explain the basic concepts of the *mubādalah* approach in Faqihuddin Abdul Kodir's perspective and to implement the *mubādalah* approach in interpreting the hadiths of women's leadership. The method used is a literature study research using descriptive-analytic techniques. The main source of this study is the book *Qirā'at Mubādala*, while the secondary sources are scientific works related to studies. The results of this study indicate that Faqihuddin Abdul Kodir is a feminist exegete from Indonesia, the concept of *mubādalah* that he offers creates a fair relationship of alienation towards men and women, including in the discourse of women's leadership, both in worship and socio-politics. The majority of scholars prohibit women from becoming prayer leaders, but this belief does not apply in the socio-political realm because based on the perspective of *mubādala*, leadership is not based on gender, but can be carried out by those who have the capacity and ability to lead, so that they can work together in creating benefit on earth.

Keywords: Gender equality, *Qirā'ah Mubādalah*, women's leadership

Pendahuluan

Pada masa lampau, terutama sebelum Islam muncul ke permukaan bumi, kondisi perempuan dalam lingkungan bangsa-bangsa di seluruh dunia sangat menyedihkan (Rosyid, 2020). Fenomena yang terjadi di banyak peradaban besar seperti Yunani, Roma, Jerman, India, Cina, dan Semenanjung Arabia adalah bentuk ketimpangan, ketidakadilan, dan kesewenang-wenangan laki-laki terhadap kaum perempuan dengan memperlakukan perempuan sebagai hak kepemilikan yang dapat diperjualbelikan layaknya budak (Suhada, 2019). Mereka hanya diberi kebebasan untuk memenuhi kebutuhan dan semata diciptakan untuk melayani laki-laki (Yuminah, 2018).

Lalu, Islam datang dengan membawa misi pembebasan manusia bagi laki-laki maupun perempuan dari belenggu ketertindasan, keterbelakangan, dan ketidakadilan.

Banyak teks-teks keagamaan yang menyerukan hal tersebut (Ilfi Nur Diana, 2008), antara lain: (1) Kesetaraan umum (Al-Baqarah: 187 dan 228), (2) Kesetaraan asal-usul (an-Nisa: 1 dan al-Hujurat: 13), ganjaran (Ali ‘Imran: 195, an-Nisa: 32, dan at-Taubah: 72), saling mengasihi (Al-Isra: 24, ar-Rum: 21, dan al-Ahqaf: 15), keadilan, persamaan (al-Baqarah dan an-Nahl 97), kesamaan jaminan sosial (al-Baqarah: 177), saling tolong-menolong (at-Taubah: 71), serta kesempatan untuk memperoleh pendidikan (Al-Anfal: 11 dan az-Zumar: 9) (Novianti, 2008).

Islam adalah agama yang bersifat universal, karena mampu mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk mengatur masalah kepemimpinan dalam mengkhalifahi bumi (Putry, 2015). Diskursus ini menjadi salah satu isu klasik yang selalu mendapat perhatian yang sangat serius, bahkan sering mengundang polemik hingga saat ini (Pramitha, 2015). Ini bermula dari interpretasi terhadap teks-teks agama diyakini diskriminatif dan bias gender yang menjadikan perempuan berada di posisi subordinat terhadap laki-laki (Hamka, 2016), (Ma’shumah, 2012) dan menjadi salah satu faktor determinan terbangunnya budaya patriarki yang menempatkan laki-laki sebagai superior (Ridwan, 2008).

Budaya ini berlangsung turun temurun menempatkan peran perempuan di sektor domestik. Artinya tugas pokok perempuan hanya bertumpu pada rumah tangga, sedangkan laki-laki berada di sektor publik. Hal yang menyangkut persoalan politik dan kepemimpinan menjadi tanggung jawab laki-laki (Anshor, 2008). Domestikasi dan marginalisasi perempuan di ruang publik yang telah berjalan dalam rentang waktu yang amat panjang mengakibatkan rendahnya akses dan partisipasi perempuan dalam dunia sosial-politik (Asmani, 2015). Sementara itu, dakwah Rasulullah SAW mengajarkan tentang kesetaraan peran laki-laki dan perempuan. Dengan kata lain, perempuan dan laki-laki kala itu terlibat dalam kegiatan domestik ataupun publik (Damayanti dkk., 2020; Yuminah, 2018). Tambahan lagi, fakta sejarah awal Islam menunjukkan banyak perempuan yang menjadi ulama, cendikia, dan intelektual, dengan beragam keahlian yang relatif sama bahkan mengungguli ulama laki-laki (Muhammad, 2014; Zakaria, 2013). Oleh karena itu, menurut Ahmad Baidowi, reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan merupakan salah satu upaya yang dapat dilakukan untuk memulihkan kesenjangan-kesenjangan tersebut (Hakim, 2020).

Pada umumnya, teks-teks keagamaan terkait relasi antara laki-laki dan perempuan dapat ditafsirkan melalui dua pendekatan (Sa’diyah, 2019). Pertama,

pendekatan patriarkal yang membaca teks menggunakan sudut pandang laki-laki, sehingga pemahaman yang dihasilkan selalu menguntungkan pihak laki-laki karena melibatkan pengalaman kehidupannya. Untuk merespon pendekatan patriarki yang berdampak pada subordinasi posisi perempuan, muncullah pendekatan feminis yang bertujuan untuk menaikkan kembali posisi perempuan dan mengedepankan prinsip kesetaraan gender, sehingga produk tafsir lebih ramah dan adil terhadap laki-laki dan perempuan (Hakim, 2020).

Salah satunya adalah pendekatan *mubādalāh* yang digagas oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Pendekatan ini lahir karena adanya pandangan dikotomis antara laki-laki dan perempuan, ditambah dengan sistem patriarki yang mengakar kuat di tengah masyarakat membuat cara pandang antara laki-laki dan perempuan tidak ramah. Laki-laki diposisikan sebagai superior, sedangkan perempuan sebagai inferior (Setiyoningrum, Albana, & Nasrulloh, 2021). Hal ini menyebabkan ketidakadilan gender, seperti marginalisasi, subordinasi, dan kekerasan, serta beban ganda pada salah satu pihak. Pendekatan ini bertujuan untuk menciptakan keadilan antara laki-laki dan perempuan (Anggoro, 2019).

Berbagai penelitian telah dilakukan oleh peneliti terdahulu untuk mengkaji pendekatan *mubādalāh* dalam konsep nafkah yang ramah gender (Wahid, 2019), dalam eksistensi peran perempuan sebagai kepala keluarga (Santoso, 2020), dan dalam hukum keluarga Islam ramah gender (Imtihanah, 2020) menemukan bahwa hubungan suami dan istri dibangun dengan prinsip kesalingan di mana antara keduanya terdapat saling bertanggungjawab, saling memahami, saling bekerja sama dalam mengembang tugas dan perannya, sehingga terciptalah keselarasan. Lebih lanjut, pendekatan *mubādalāh* ini juga dapat diterapkan dalam upaya penafsiran hadis kepemimpinan di ranah sosial-politik mengungkapkan bahwa jika ada perempuan yang memiliki kapasitas, kemampuan, dan tanggung jawab, maka ia pun bertanggungjawab dalam menopang mereka yang lemah dan tak berkecukupan (Nugraheni & Fu'adah, 2020).

Sementara itu, penelitian ini bermaksud untuk mengonfirmasi beberapa temuan penelitian sebelumnya dengan berfokus mengkaji konsep kepemimpinan perempuan dengan pendekatan *mubādalāh* baik dalam ranah sosial-politik, tapi juga dalam ibadah (baca: shalat) melalui analisis deskriptif. Pembahasan dimulai dengan konsep dasar pendekatan *mubādalāh* perspektif Faqihuddin Abdul Kodir, kemudian disusul dengan implementasi pendekatan *mubādalāh* menginterpretasikan hadis kepemimpinan

perempuan. Sehubungan dengan itu, secara teoritis, studi ini diharapkan dapat berkontribusi dalam memperkaya kajian studi hadis tentang *Qirā'ah Mubādalāh*, kepemimpinan perempuan, dan kesetaraan gender. Sedangkan secara praktis, studi ini diharapkan memberikan sumbangsih terhadap terciptanya masyarakat yang memahami dan memiliki kesadaran akan keadilan gender, sehingga subordinasi dan marginalisasi perempuan dapat teratasi.

Sketsa Biografis Faqihuddin Abdul Kodir

Faqihuddin Abdul Kodir lahir pada 31 Desember 1971 di Cirebon, Jawa Barat. Ia memperoleh pendidikan pesantren di Dar al-Tauhid Arjawinangan, sebuah pesantren asuhan K.H. Ibnu Ubaidillah Syatori dan K.H. Husein Muhammad yang terletak di Cirebon pada tahun 1983-1989. Setelah menamatkan pendidikan pesantren, Kang Faqih (panggilan akrab beliau) melanjutkan pendidikannya ke bangku perguruan tinggi dengan mengambil *double degree* di Fakultas Dakwah Abu Nur pada tahun 1989-1995 dan Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus 1990-1996. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya dan menamatkan jenjang magister di Fakultas *Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences* IIUM, tepatnya dalam bidang pengembangan fiqh zakat pada tahun 1996-1999. Usai bergelar magister, Faqihuddin mengambil program Doktorat di Costorium for Religious Studies (ICSR) UGM Yogyakarta dan dinyatakan lulus pada tahun 2015. Ia menulis disertasi tentang interpretasi Abu Syuqqah yang menjadi salah satu inspirasi terbentuknya *Qira'ah Mubadalāh* (Abdul Kodir, 2019, hal. 613-614).

Awal tahun 2000, Faqihuddin bergabung bersama Rahima Jakarta. Ia juga mulai aktif mengisi rubrik "Dirasah Hadis" dalam majalah Swara Rahima dan Forum Kajian Kitab Kuning (FL3) Ciganjur. Sejak tahun 2016, Faqihuddin dipercaya untuk bergabung dalam anggota tim, kontributor konsep buku, dan instruktur, serta fasilitator "Bimbingan Perkawinan" yang digagas oleh Kementerian Agama RI. Pada tahun yang sama, di bulan Ramadhan, ia menginisiasi untuk membuat blog yang memuat tulisan-tulisan ringan tentang hak-hak perempuan dalam Islam, yang dapat ditemukan di alamat www.mubadaalah.com dan www.mubadalahnnews.com. Platform ini mewadahi narasi-narasi keislaman yang didasarkan atas perpektif mubadalāh pada relasi laki-laki dan perempuan. Berbagai aktivitas yang ia lakukan, semakin memperkaya kajian feminisme Islam di Indonesia.

Feminisme dalam Islam berupaya untuk memperjuangkan hak-hak kesetaraan perempuan dan laki-laki, yang diabaikan oleh kalangan konservatif. Dengan ini, feminisme Islam menegahi kelompok tradisional konservatif di satu pihak, dan mendukung feminisme modern di pihak yang lain. David dan Julia Jary menyebutkan bahwa feminisme secara teori dan praktik sosial-politik bertujuan untuk membebaskan perempuan dari supremasi dan eksploitasi kaum laki-laki. Maka, yang disebutkan oleh Jalaludin Rahmat bahwa Islam mendukung feminisme adalah sesuatu yang tak berlebihan, karena Islam menentang ketidakadilan terhadap siapapun (Suryorini, 2012).

Konsep Dasar Pendekatan Mubadalah

Lebih lanjut, kata *mubādalah* (مبادلة) merupakan bentuk *mufā‘alah* (مفاعلة) dan *musyārakah* (مشاركة) yang terdiri dari tiga huruf, yaitu “ba-da-la” (ب - د - ل). Dalam kamus *al-‘Ashriy*, kata ini berarti mengganti, mengubah, dan menukar. Jika dikaitkan dengan bentuk katanya, maka kata mubadalah berarti saling mengganti, saling mengubah, dan saling menukar satu sama lain. Hal yang senada ditemukan dalam kamus *Lisan al-‘Arab* dan *al-Mu‘jam al-Wāsith* yang mengartikan kata *mubādalah* sebagai tukar menukar yang bersifat timbal balik antara dua pihak. Kata ini diungkapkan untuk mengambil sesuatu dari orang lain dan menggantinya dengan hal yang lain (Kodir, 2019).

Adapun Rohi Baalbaki dalam kamus *al-Mawrid* yang merupakan kamus dua bahasa (Arab-Inggris) menuliskan bahwa kata *mubādalah* berarti *muqābalah bi al-miṣl* (مقابلة بالمثل) yang artinya menghadapkan sesuatu dengan padanannya, sedangkan dalam bahasa Inggris, mubadalah berarti *reciprocity, reciprocation, repayment, requital, paying back, returning in kind or degree* (Baalbaki, 2011). Reciprocity diartikan dengan timbal balik, pembalasan, dan pertukaran. Adapun dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), *mubādalah* dan *reciprosity* berarti kesalingan yang merupakan bentuk bahasa yang menunjukkan makna timbal balik atau saling (<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kesalingan>, t.t.).

Dalam hal ini, Faqihuddin Abdul Kodir menjelaskan bahwa mubadalah adalah sebuah perspektif dan pemahaman antara dua pihak yang terdapat dalam relasi tertentu. Di dalamnya terkandung nilai, semangat kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik, dan prinsip resiprokal. Untuk mempertegas penjelasannya, Faqihuddin menyebutkan bahwa relasi yang dimaksud adalah relasi antara laki-laki dan perempuan

di ruang domestik, maupun publik. Istilah mubadalah juga berlaku untuk sebuah metode interpretasi terhadap teks-teks sumber Islam yang meniscayakan kesetaraan laki-laki dan perempuan, keduanya harus disapa dan tercakup dalam makna teks (Nugraheni & Fu'adah, 2020).

Definisi yang tidak jauh berbeda dikemukakan oleh Fu'adah dan Nugraheni bahwa *mubādalah* merupakan sebuah teori atau pendekatan yang membahas tentang relasi perempuan dan laki-laki dalam peran domestik, maupun publik. Peran domestik adalah peran dalam keluarga, sedangkan peran publik adalah peran dalam bermasyarakat. Menurutnya lagi, *mubādalah* digunakan sebagai metode intepretasi terhadap teks-teks al-Quran dan Hadis yang memposisikan laki-laki dan perempuan setara dan menjadi mitra dalam kehidupan. Setiap teks agama yang menyapa laki-laki berlaku untuk perempuan dan sebaliknya (Nugraheni & Fu'adah, 2020). Adapun Handayani dan Hadi menemukan bahwa gagasan mubadalah merupakan teori interpretasi progresif yang mengacu pada nilai universal Islam dan substansi sebuah teks. Keduanya menghasilkan interpretasi yang mengusung nilai kesetaraan secara holistik (Handayani & Hadi, 2020).

Gagasan ini dilatarbelakangi oleh dua faktor, yaitu faktor sosial dan faktor bahasa. Faktor sosial yaitu cara pandang masyarakat yang lebih banyak menggunakan pengalaman laki-laki dalam menafsirkan agama, sehingga posisi perempuan dalam pemaknaan tidak dihadirkan. Sedangkan, faktor bahasa adalah struktur bahasa Arab, yang membedakan laki-laki dan perempuan (Kodir, 2019, hal. 104). Hal ini dapat ditemukan dalam penggunaan kata ganti (*dhomir*). Banyak redaksi dalam teks-teks keagamaan menggunakan bentuk *jama' mużakkar*. Disebutkan bahwa redaksi untuk laki-laki berlaku juga untuk perempuan yang disebut dengan *taglib* (Kodir, 2016; Nugraheni & Fu'adah, 2020).

Akar dari gagasan *mubādalah* adalah ajaran fundamental dalam Islam, yaitu tauhid (Kodir, 2019, hlm. 95). Sebelum Islam datang, perempuan adalah hamba bagi laki-laki, lalu tauhid mengubah pola ini (Ismatullah, 2016). Dalam tauhid tidak ada manusia yang menjadi Tuhan bagi manusia yang lain, karena setiap manusia hanyalah hamba Allah SWT dan merupakan *khālifah fī al-ardh* yang memiliki mandat untuk mewujudkan kemaslahatan bagi muka bumi (Setiadi, 2019). Perempuan bukanlah hamba laki-laki dan keduanya harus aktif untuk bekerjasama mewujudkan

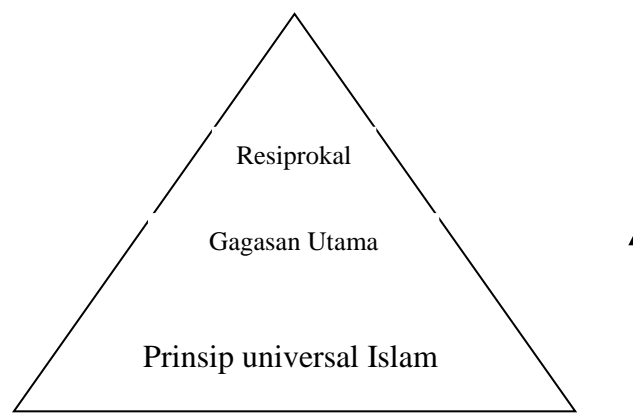
kemaslahatan tersebut (Rofiah, 2020, hal. 12). Lebih lanjut, Nur Rofiah menambahkan bahwa salah satu bentuk dari sikap tauhid adalah takwa (Rofiah, 2020, hal. 38).

Dalam magnum opusnya, Faqihuddin menerangkan bahwa ada tiga langkah kronologis dan saling terkait yang dapat ditempuh dalam menafsirkan teks-teks agama menggunakan pendekatan *mubādalah* ini, antara lain: (1) Menegaskan prinsip nilai dari al-Quran dan hadis menjadi pondasi pemaknaan bagi teks-teks parsial yang akan diinterpretasikan. (2) Menemukan gagasan utama dari teks yang akan kita interpretasikan yang akan dikaitkan dengan prinsip nilai hasil kerja langkah pertama dan prinsip yang ada pada langkah ketiga. (3) Mengimplementasikan gagasan utama tersebut pada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Dengan demikian, teks tersebut dapat mencakup semua jenis kelamin (Kodir, 2016).

Metode di atas didasarkan pada tiga dasar penarikan kesimpulan, yaitu: (1) Islam hadir untuk laki-laki dan perempuan, sehingga sumber ajarannya menyasar ke keduanya. (2) Prinsip relasi antar keduanya berdasarkan prinsip kerja sama dan kesalingan. (3) Teks-teks keagamaan terbuka untuk direinterpretasikan. Ketiga premis ini mengantarkan pada tiga bagian teks-teks Islam, yaitu pada teks fundamental (*al-mabādi'*), teks tematik (*al-qawā'id*), dan teks implementatif dan operasional (*juz' iyyat*). Mubadalah bekerja di kelompok *juz' iyyat* yang memuat hal parsial tentang laki-laki dan perempuan. Adapun kerja utamanya adalah menafsirkan teks agar sesuai dengan *al-mabādi'* dan *al-qawā'id* (Kodir, 2019, hal. 196–197).

Jika diilustrasikan, cara kerja pendekatan *mubādalah* adalah seperti yang terlihat pada gambar berikut (Anggoro, 2020):

Gambar 1. Cara Kerja Pendekatan *Mubādalah*



Berikut adalah contoh implementasi cara kerja pendekatan *mubādalah* yang harus dipahami secara rasional, bukan searah pada teks hadis yang menyatakan bahwa perempuan adalah fitnah terbesar bagi umat Nabi Muhammad SAW (Saadah & Farida, 2019). Teks hadis yang dimaksud, yaitu:

حدثنا أسامة بن زيد رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه و سلم قال ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء.

Artinya: Dari Usamah bin Zaid Ra., dari Nabi Muhammad Saw. yang bersabda, "Tidak aku tinggalkan setelahku suatu ujian (fitnah) yang paling berat bagi laki-laki kecuali (ujian mengenai) perempuan." (Shahih Bukhari, no. 5152)

Dalam perpektif *mubādalah*, langkah pertama yang dilakukan adalah meletakkan pemaknaan teks hadis ini pada arus utama ajaran Islam, bahwa kehidupan ini (laki-laki dan perempuan) adalah ujian untuk meningkatkan kebaikan dan menjaga diri dari keburukan, sebagaimana yang termaktub dalam QS. al-Mulk ayat 1-2. Kedua, menangkap pesan moral dari teks hadis tersebut, yaitu menjaga diri dari kemungkinan terjerumus pada fitnah dan pesona (Saifullah, 2019). Laki-laki adalah subjek yang diajak bicara dalam teks tersebut, sehingga perempuan ditempatkan pada posisi fitnah yang dimaksud. Ketiga, membalik (bahwa pesona juga ditimbulkan oleh laki-laki kepada perempuan), sehingga perempuan pun diminta untuk waspada dan menjaga diri (Kodir, 2019, hal. 288–293).

Implementasi Mubadalah dalam Hadis Kepemimpinan Perempuan

Kepemimpinan Perempuan dalam Shalat

Pada 18 Maret 2005, Amina Wadud Muhsin, seorang feminis Islam asal Amerika Utara, memimpin shalat Jum'at sejumlah 100 orang makmum, baik laki-laki maupun perempuan di gereja Anglikan, sebuah gereja yang terletak di kota Manhattan, New York, AS. Kejadian ini sontak mendapat kecaman dari publik Amerika, bahkan dunia. Sekelompok orang di Amerika mengancam akan meledakkan bom di gereja tersebut yang awalnya akan dilakukan di Sundaram Tagore Gallery. Namun, akhirnya dipindahkan ke gereja atas pertimbangan keamanan. Tindakan ini memicu kembali kontroversi seputar boleh tidaknya perempuan menjadi imam, terutama bagi makmum laki-laki (Munfarida, 2008).

Para ulama berbeda pendapat mengenai keabsahan perempuan dalam shalat. Empat imam mazhab sepakat menyebutkan bahwa perempuan hanya boleh memimpin shalat bagi kaumnya sendiri (perempuan) dan tidak dibenarkan memimpin shalat kaum laki-laki. Imam Hanifah dan Imam Malik menyebutkan bahwa imam merupakan martabat yang agung. Oleh karena itu, memimpin shalat hanya boleh dilakukan oleh laki-laki (Farida, 2016). Sedangkan, Imam Syafi'i dan Imam Hanbali membolehkan perempuan untuk memimpin shalat kaumnya sendiri (perempuan). Pendapat pertama ini kemudian diikuti oleh mayoritas ulama fiqh dan ulama kontemporer, yaitu Yusuf Qardhawi (Munfarida, 2008).

Argumentasi ini diperkuat oleh dasar hukum dari hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Muhammad al-Adawi, yaitu:

عن جابر عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : "لا تؤمن امرأة رجلا و لا أعرابي مهاجرا و لا يؤمن فاجر مؤمنا". أرجه ابن ماجه

Artinya: Dari sahabat Jabir, dari Nabi Saw., baginda bersabda, "Janganlah sekali-kali perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki, orang Arab Badui bagi orang-orang Muhajir, dan orang jahat bagi orang mukmin." (HR. Ibnu Majah).

Husein Muhammad menyingkap penilaian para ulama hadis terhadap hadis di atas. Al-Bukhari dan Abu Hatim ar-Razi menyebutkan bahwa hadis tersebut munkar dan Abdullah bin Muhammad al-Adawi merupakan seorang guru yang tidak dikenal. Ibnu Hadi mengatakan bahwa Abdullah hanya sedikit meriwayatkan hadis. Sementara menurut Imam ad-Daruqutni, hadis tersebut matruk. Bahkan, Imam Waki' bin Jarrah mengatakan bahwa Abdullah suka membuat hadis palsu, sehingga tidak layak dijadikan dasar hukum, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibnu Hibban. Ibnu Abdul Barr menambahkan bahwa perawi terkenal pendusta (Muhammad, 2019, hal. 89).

Selain itu, Munfarida dalam penelitiannya menuliskan bahwa argumentasi di atas diperkuat oleh dasar hukum yang termaktub dalam QS. an-Nisa' ayat 34 yang menyatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan. Kepemimpinan laki-laki dalam ayat ini kemudian dijadikan legitimasi untuk memimpin dalam bidang apapun. Dampaknya adalah perempuan hanya berhak menjadi makmum dalam semua

aspek kehidupan, termasuk dalam hal ibadah. Ditambah lagi dengan argumentasi yang secara tidak langsung mengonsepsikan perempuan sebagai makhluk sensual, yang pada gilirannya memposisikan perempuan di ranah domestik semata, sekaligus membatasi gerak perempuan di dunia publik (Munfarida, 2008).

Oleh karena itu, hadis diriwayatkan oleh Abdullah bin Muhammad al-Adawi dibantah oleh Abu Tswar, Ibnu Jarir ath-Thabari, dan Imam Muzani. Tokoh-tokoh fiqh ini menyatakan keabsahan perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki dengan mengambil dasar hukum dari hadis yang dinyatakan oleh Abdurrahman bin Khallad, yang menurut Ibnu Hibban merupakan golongan orang-orang yang dipercaya, sedangkan Ibnu al-Qaththan berpendapat bahwa hal ihwal Abdurrahman tidak diketahui (Muhammad, 2019, hal. 91–92). Hadis tersebut, yaitu:

و كان صلى الله عليه و سلم يزورها في بيتها و جعل لها مؤذن يؤذن لها و أمر أن تؤم أهل دارها. قال عبد الرحمن: فأنت رأيت مؤذنها شيخا كبيرا .

Artinya: Nabi Saw. pernah mendatangi rumahnya dan memberinya seorang muadzin dan menyuruhnya (Ummu Waraqah) menjadi imam bagi penghuni rumahnya. Abdurrahman mengatakan, “Aku benar-benar melihat muadzinnnya adalah seorang laki-laki tua.”

Wahbah az-Zuhaili menyatakan bahwa perempuan hanya sah menjadi imam shalat bagi jamaah kaum perempuan, baik makmum sudah tua maupun yang masih muda atau anak-anak, yang merdeka ataupun budak. Sedangkan, Abu Dawud menyebutkan bahwa yang menjadi makmum dari Ummu Waraqah adalah penghuni rumahnya, tanpa menyebutkan apakah itu perempuan, laki-laki, atau perempuan dan laki-laki. Sementara, Ash-Shan’ani menyimpulkan bahwa yang menjadi makmum adalah laki-laki tua beserta hamba sahaya laki-laki dan perempuan. Keabsahan itu terbatas pada laki-laki tua dan laki-laki muda berstatus hamba sahaya, tidak berlaku bagi laki-laki muda yang merdeka (Muhammad, 2019, hal. 93–94).

Menurut Husein Muhammad, substansi dibalik pelarangan ini tidak lain dikarenakan faktor kekhawatiran akan menimbulkan fitnah. Ia pun menyebutkan bahwa pendapat yang dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili tidak memuat unsur rasionalitas, padahal tidak sedikit dari masalah peribadatan bisa dilihat dari sudut

pandang logika. Di sisi lain, pendapat ini pun bias gender karena fitnah yang disebutkan hanya ada pada perempuan. Dalam hal ini, Husein Muhammad memberikan kesimpulan yang mengandung unsur mubadalah dimana ketertarikan dan ketergodaan satu sama lain dapat dimiliki oleh masing-masing pihak (Muhammad, 2019, hal. 96–99).

Dalam menanggapi hal ini, Faqihuddin menyatakan bahwa pelarangan kepemimpinan perempuan dalam shalat tidak berhubungan dengan kerendahan martabat, kekurangan agama, kelemahan akal, ataupun ketidakmampuannya dalam memahami dan menguasai ilmu-ilmu agama karena tidak sesuai dengan realitas. Masyarakat pun sudah tidak mengaitkan kepemimpinan dalam hal ibadah tersebut ke ranah sosial-politik atas dasar etika rasional dan prinsip universal. Kebijakan yang ramah perempuan dan yang memenuhi kebutuhan kemanusiaan, baik di ruang domestik dan publiklah yang patut diperjuangkan (Kodir, 2019, hal. 503–504).

1. *Kepemimpinan Perempuan dalam Sosial-Politik*

Hadis yang menjadi alasan pelarangan kepemimpinan perempuan adalah sebagai berikut:

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم – أيام الجمل, بعد ما كذت أن الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم – أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة).

Artinya: “Telah bercerita kepada kami Ustman bin al-Haitsan, telah bercerita kepada kami ‘Auf dari al-Hasan dari Abu Barkah berkata: “Sungguh Allah memberi manfaat kepadaku dengan sebuah kalimat pada hari (perang) Jamal. Tatkala Nabi mendengar orang-orang Persia mengangkat anak perempuan Kisra sebagai pemimpin, maka beliau bersabda: “Tidaklah sekali-kali suatu kaum memperoleh kemakmuran, apabila menyerahkan urusan mereka kepada perempuan.” (HR. Bukhari)

Pelarangan di atas difokuskan pada model kepemimpinan dan ditujukan pada kekaisaran Persia yang dipimpin oleh Buwaran binti Syairawaihi bin Kisra bin Barwaiz,

seorang perempuan yang masih belia, lemah, dan tidak memperoleh dukungan dari rakyatnya (Hidayat, 2015). Dalam kondisi sosial-historis seperti inilah Nabi Muhammad Saw. menyatakan hadis tersebut. Pasalnya, bagaimana mungkin bisa berhasil, jika pemimpinnya tidak mendapat dukungan dari rakyatnya. Maka dari itu, Rohmatulla menyebutkan bahwa jika masyarakat sudah bisa menghargai dan menerima sebagai pemimpin, maka perempuan sah menjadi pemimpin di ranah publik (Yuminah, 2018).

Fu'adah dan Nugraheni mengutip pendapat Fetimma Mernissi tentang hadis tersebut. Menurutnya, Nabi Muhammad Saw. mengucapkan hadis tersebut berkaitan dengan lemahnya model kepemimpinan. Selain itu, hadis di atas dikemukakan kembali oleh Abu Barkah saat perang Siffin. Dimana terjadi kebingungan dalam memilih untuk memihak pada Khalifah Ali atau Aisyah ra. Akhirnya, Barkah memihak kepada salah satunya dengan alasan hadis tersebut. Hadis ini pun hanya diriwayatkan oleh Abu Barkah seorang, sementara ulama Hadis menyebutkan bahwa hadis dipertanyakan keasliannya jika hanya diriwayatkan oleh satu orang (Nugraheni & Fu'adah, 2020).

Lebih lanjut, Fu'adah dan Nugraheni menyebutkan bahwa hadis ini bernuansa sosial-politik. Abu Barkah diketahui sebagai penentang kepemimpinan Aisyah ra., sehingga hadis yang seharusnya dipahami dalam norma universal tersebut dipahami dalam konteks sosial-politik tertentu. Adapun nilai normatif dari teks di atas adalah kepemimpinan harus dipegang oleh orang yang bertanggung jawab, melayani, memberikan kebaikan, dan menyejahterakan masyarakat. Perempuan yang dilarang memimpin adalah mereka yang tidak memiliki ilmu kapasitas untuk memimpin. Jadi, secara normatif tanggung jawab ini tidak berhubungan dengan jenis kelamin, melainkan dengan kapasitas dan kemampuan (Khikmatiar, 2019).

Pentingnya tanggung jawab juga terdapat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زُمْحٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ((أَلَا كُفُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ

مَسْتُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْتُوْلٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ
مَسْتُوْلَةٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْتُوْلٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْتُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ))

Artinya: Dari Ibn Umar ra. Sesungguhnya Rasulullah Saw. Berkata: Kalian adalah pemimpin, yang akan dimintai pertanggungjawaban. Penguasa adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Suami adalah pemimpin keluarganya, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Istri adalah pemimpin di rumah suaminya, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Pelayan adalah pemimpin dalam mengelola harta tuannya, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Oleh karena itu, kalian sebagai pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. (HR. Muslim)

Berdasarkan pendekatan *mubādalah*, kata “*rā’in*” tidak diartikan sebagai “pemimpin”, melainkan “mengelola dan bertanggung jawab”, sebab kata pelayan atau hamba sahaya “*rā’in*” terhadap harta majikannya dalam teks tersebut tidak dapat diartikan sebagai “pemimpin”. Hal yang sama diimplementasikan pada kata “*rā’in*” dalam kalimat lainnya. Pengelolaan tersebut tidak didasarkan pada jenis kelamin. Jadi, intepretasinya adalah suami bertanggung jawab pada keluarganya, begitu pula dengan istri. Begitu pula dengan kata “*imam*” yang tidak hanya berarti pemimpin laki-laki karena pokok utamanya adalah tanggung jawab dan bagaimana kepemimpinan tersebut dapat mendatangkan kebaikan dan kemaslahatan, bukan jenis kelamin pemimpinnya (Nugraheni & Fu’adah, 2020).

Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nisa ayat 34, yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...

Artinya: “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita...” (QS. an-Nisa: 34)

Faqihuddin menyebutkan bahwa konsep “*qiwāmah*” pada ayat di atas tidak dapat dimaknai secara tekstualis-normatif karena berimplikasi pada pelarangan kepemimpinan perempuan di ruang publik. Dalam ayat ini, laki-laki diminta sebagai penopang perempuan karena biasanya mereka yang memiliki kapasitas dan kemampuan secara sosial. Sedangkan, perspektif *mubādalah* memandang ayat ini

berbicara tentang norma tanggung jawab yang harus diemban mereka yang memiliki kapasitas, kemampuan, dan harta yang cukup (Kodir, 2019, hal. 507). Jadi, perempuan yang memiliki kemampuan dalam memimpin, integritas, dan tetap menjaga keseimbangan dengan peran domestiknya, maka diperbolehkan menjadi pemimpin dalam sosial-politik (Asmani, 2015). Hal yang terpenting dalam kepemimpinan baik oleh laki-laki ataupun perempuan adalah terwujudnya kemaslahatan dan terciptanya *baldatun thayyibun warabbun ghafur* (Himmah & Yaqien, 2017).

Kesimpulan

Penelitian ini memperkuat bahwa perempuan tidak diperbolehkan menjadi pemimpin dalam shalat bagi kaum laki-laki berdasarkan kesepakatan empat imam mazhab, mayoritas ulama fiqh, dan ulama kontemporer. Berkaitan dengan itu, menurut Imam Syafi'i dan Imam Hanbali, perempuan hanya diperbolehkan menjadi pemimpin shalat untuk kaumnya sendiri (perempuan). Namun, pelarangan tersebut tidak disebabkan oleh alasan-alasan yang bias gender, seperti kekhawatiran akan fitnah yang disebabkan oleh perempuan, kerendahan martabat, kekurangan agama, kelemahan akal, dan lain-lain karena tidak sesuai dengan realitas. Lebih lanjut, pelarangan tersebut tidak berlaku pula dalam ranah sosial-politik karena kepemimpinan tidak didasarkan pada jenis kelamin, melainkan dapat diemban bagi mereka yang memiliki kapasitas dan kemampuan untuk memimpin dengan syarat tetap menjalankan peran domestiknya, sehingga dapat menjalankan tugasnya sebagai hamba Allah SWT dan *khālifah fī al-ardh* dan bekerjasama dalam menciptakan kemaslahatan di muka bumi.

Referensi

- Anggoro, T. (2019). Konsep Kesetaraan Gender Dalam Islam. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 15(1), 129–134. <https://doi.org/10.18196/AIIJIS.2019.0098.129-134>
- Anggoro, T. (2020). The Methodology of Contemporary Gender Interpretation: A Study of Qirā'ah Mubādalāh. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 15(1), 53–74. <https://doi.org/10.21580/sa.v15i1.5198>

- Anshor, M. U. (2008). Tantangan Kepemimpinan Perempuan di Tingkat Lokal. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak*, 3(1), 81–88.
- Asmani, J. M. (2015). Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan Wacana Di Nahdlatul Ulama (NU). *Addin*, 9(1), 33-50. <https://doi.org/10.21043/addin.v9i1.606>
- Baalbaki, R. (2011). *A Modern Arabic-English Dictionary*. Kairo: Dar el-Ilm Limalayin.
- Damayanti, U., Siri, H., Nurhikmah, N., Musyarif, M., & Aminah, S. (2020). Analisis Kesetaraan Gender terhadap Dakwah Rasulullah SAW (Kajian Sejarah Islam). *Al-Maiyyah: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan*, 13(2), 158-171. <https://doi.org/10.35905/al-maiyyah.v13i2.727>
- Diana, I. N. (2008). Islam dan Kepemimpinan Perempuan di Ranah Politik. *Egalita*, 3(2), 1-11. <https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.1979>
- Farida, U. (2017). Perempuan Perwayat Hadis-Hadis Hukum dalam Kitab Bulugh Al-Maram Karya Imam Ibn Hajar Al-Asqalani. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 2(1), 32-46. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v2i1.1611>
- Hakim, L. (2020). Corak Feminisme Post-Modernis dalam Penafsiran Faqihuddin Abdul Qodir. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 21(1), 237–259. <https://doi.org/10.14421/qh.2020.2101-12>
- Hamka, H. (2016). Kepemimpinan Perempuan dalam Era Modern. *Al-Qalam*, 19(1), 107–116. <https://doi.org/10.31969/alq.v19i1.222>
- Handayani, Y., & Hadi, M. N. (2020). Interpretasi Progresif Hadis-Hadis Tema Perempuan: Studi Aplikasi Teori Qira'ah Mubadalah. *Humanisma: Journal of Gender Studies*, 4(2), 157–176. <https://doi.org/10.30983/humanisme.v4i2.3462>
- Hidayat, A. (2016). Nyanyian dan Musik dalam Tinjauan Hadis Nabi. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 1(1), 129-158. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v1i1.1228>
- Himmah, D. N. A., & Yaqien, N. (2017). Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Islam. *J-MPI (Jurnal Manajemen Pendidikan Islam)*, 2(2), 142–147. <https://doi.org/10.18860/jmpi.v2i2.5483>
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kesalingan>. (t.t.).

- Imtihanah, A. H. (2020). Hukum Keluarga Islam Ramah Gender: Elaborasi Hukum Keluarga Islam dengan Konsep Mubadalah. *Kodifikasi: Jurnal Penelitian Islam*, 14(2), 263–282. <https://doi.org/10.21154/kodifikasi.v14i2.2197>
- Indah Setiyoningrum, N., Albana, M., & Nasrulloh, N. (2021). Kontekstualisasi Hadis Nusyuz pada Wanita Karir di Desa Janti Kabupaten Jombang. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 7(1), 23-44. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v7i1.9314>
- Ismatullah, I. (2018). Kajian Ma'anil Hadis Terhadap Hadis Larangan Perempuan Mengantarkan Jenazah. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 2(2), 183-198. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v2i2.3144>
- Khikmatiar, A. (2019). Penggunaan Gamis bagi Jama'ah Tabligh: Studi Living Hadis pada Jama'ah Tabligh di Masjid Jami' Al-Ittihad Yogyakarta. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 5(1), 89-104. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v5i1.5038>
- Kodir, F. A. (2019). Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kodir, F. A. (2016). Mafhum Mubadalah: Ikhtiar Memahami Qur'an dan Hadits untuk meneguhkan Keadilan Resiprokal Islam dalam Isu-isu Gender. *Jurnal Islam Indonesia*, 6(2), 1-24.
- Ma'shumah, L. A. (2012). Teks-Teks Keislaman dalam Kajian Feminisme Muslim: Telaah Metodologis atas Pandangan Feminis Muslim terhadap Penciptaan dan Kepemimpinan Perempuan. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 7(2), 67–90. <https://doi.org/10.21580/sa.v7i2.650>
- Muhammad, H. (2014). Islam dan Pendidikan Perempuan. *Jurnal Pendidikan Islam*, 3(2), 231–244. <https://doi.org/10.14421/jpi.2014.32.231-244>
- Muhammad, K. H. H. (2019). Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Munfarida, E. (2008). Kepemimpinan Perempuan dalam Ibadah: Tafsir Transformatif atas Diskursus Imam Perempuan Bagi Laki-Laki dalam Shalat. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak*, 3(2), 159–179.
- Novianti, I. (2008). Dilema Kepemimpinan Perempuan dalam Islam. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak*, 3(2), 255–261.

- Nugraheni, Y. T., & Fu'adah, E. N. (2020). Hadis Kepemimpinan Perempuan: Penerapan Metode Qira'ah Mubadalah. *Matan: Journal of Islam and Muslim Society*, 2(2), 134–146. <https://doi.org/10.20884/1.matan.2020.2.2.2622>
- Pramitha, D. (2015). Revitalisasi Kepemimpinan Pendidikan Perempuan Dalam Perspektif Islam. *J-PAI: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 1(2), 239-255. <https://doi.org/10.18860/jpai.v1i2.3350>
- Putry, R. (2015). Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Islam. *Jurnal Mudarrisuna: Media Kajian Pendidikan Agama Islam*, 5(2), 231–260. <https://doi.org/10.22373/jm.v5i2.627>
- Ridwan, R. (2008). Kepemimpinan Politik Perempuan dalam Literatur Islam Klasik. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak*, 3(1), 17–29.
- Rofiah, N. (2020). Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman. Bandung: Afkaruna.
- Rosyid, M. (2020). Hadis Khitan pada Perempuan: Kajian Kritik Matan Sebagai Upaya Mengakhiri Diskriminasi Gender. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 6(1), 19-38. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v6i1.6869>
- Sa'diyah, F. (2019). Gender dan Pembelajaran Hadis di Pesantren: Analisis Gender dalam Pembelajaran Hadis di Pondok Pesantren al-Khoziny Buduran Sidoarjo. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 5(2), 339-354. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v5i2.6142>
- Saadah, N., & Farida, U. (2019). Pemahaman Hadis Kepemimpinan Perempuan dalam Tradisi NU. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 5(2), 305-324. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v5i2.5909>
- Saifullah, M. (2019). Wajah Alquran dan Hadis dalam Bingkai Meme: dari Estetis Menjadi Lukratif. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 5(1), 13-30. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v5i1.5041>
- Santoso, L. B. (2020). Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah terhadap Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam dan Qira'ah Mubadalah). *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*, 18(2), 107–120. <https://doi.org/10.24014/marwah.v18i2.8703>

- Setiadi, O. (2019). Legitimasi Kepemimpinan Bani Quraisy. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 5(1), 143-166. <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v5i1.5588>
- Suhada, S. (2019). Kesetaraan Gender: Posisi Kepemimpinan Perempuan dalam Islam. *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman*, 3(2), 169–190. <https://doi.org/10.36671/mumtaz.v3i2.39>
- Suryorini, A. (2012). Menelaah Feminisme dalam Islam. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 7(2), 21–36. <https://doi.org/10.21580/sa.v7i2.647>
- Wahid, S. H. (2019). Kontekstualisasi Konsep Nafkah Ramah Gender Perspektif MurtaḌhā MuṬhahhari Dan Faqihuddin Abdul Kodir. *Al-Syakhsiyyah: Journal of Law & Family Studies*, 1(2), 255–279. <https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v1i2.2030>
- Yuminah, R. (2018). Kepemimpinan Perempuan dalam Islam. *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran*, 17(1), 86-113. <https://doi.org/10.18592/sy.v17i1.1491>
- Zakaria, S. (2013). Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Islam (Studi Komparatif antara Pemikiran KH. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia). *Khazanah: Jurnal Mahasiswa*, 6(1), 65–97. <https://doi.org/10.20885/khazanah.vol6.iss1.art7>

Halaman ini sengaja dikosongkan