

ETIKA PERAN GENDER PERSPEKTIF AL-QUR'AN
DALAM MENANGGULANGI *FATHERLESS*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
ANDI MARWATI
NIM: 222510091

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1446 H.

ABSTRAK

Tesis ini menyimpulkan bahwa peran ayah yang aktif dalam pengasuhan anak serta penerapan prinsip etika peran gender yang berkeadilan dalam rumah tangga dapat menjadi solusi dalam mengatasi fenomena *fatherless* dalam keluarga dengan menggunakan pendekatan struktural fungsional. Kajian ini menunjukkan bahwa peran ayah dan ibu dalam rumah tangga bersifat komplementer, bukan hierarkis. Prinsip *zawj* (pasangan) dalam Al-Qur'an menekankan keseimbangan dan kesalingan dalam peran domestik, sebagaimana tercermin dalam fleksibilitas tugas rumah tangga yang dilakukan oleh Nabi Muhammad. Selain itu, konsep *qiwamah* dalam Q.S. An-Nisâ/4: 34 diinterpretasikan secara kontekstual sebagai tanggung jawab dan pemeliharaan, bukan bentuk dominasi laki-laki terhadap perempuan.

Tesis ini juga menemukan bahwa pembagian tugas dalam keluarga bersifat dinamis dan dapat disesuaikan dengan konteks sosial. Konsep *tarbiyah* dalam Q.S. Luqmân dan Q.S. At-Tahrîm menegaskan bahwa pengasuhan anak adalah tanggung jawab bersama kedua orang tua, bukan hanya peran ibu semata. Dalam pengambilan keputusan keluarga, prinsip *syûra* sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 233 menjadi landasan penting dalam membangun keharmonisan rumah tangga. Selain itu, etika peran gender dalam Islam harus berlandaskan nilai keadilan (*'adl*) dan kebajikan (*ihsân*), sebagaimana tercermin dalam interaksi antara suami dan istri. Prinsip *maslahah* juga menjadi dasar dalam merekonfigurasi peran gender dalam keluarga agar tetap relevan dengan kebutuhan zaman.

Tesis ini diperoleh melalui kajian terhadap tujuh poin utama etika peran gender dalam rumah tangga. Pertama, prinsip komplementaritas peran yang ditekankan oleh Amina Wadud (1999) dalam karyanya yang menganalisis konsep *zawj* dalam Al-Qur'an. Kedua, reinterpretasi kontekstual terhadap konsep *qiwamah* berdasarkan kajian Ziba Mir-Hosseini (2015) yang memaknainya sebagai tanggung jawab pemeliharaan, bukan dominasi. Ketiga, fleksibilitas pembagian tugas yang tercermin dalam sejarah Nabi Muhammad sebagaimana diuraikan oleh Asma Barlas (2002). Keempat, tanggung jawab bersama dalam pengasuhan (*tarbiyah*) yang dibahas oleh Hasan Langgulung (2014) berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an. Kelima, penerapan prinsip musyawarah (*syûra*) dalam pengambilan keputusan keluarga yang dikaji oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin (2019). Keenam, prinsip keadilan dan kebajikan dalam relasi suami-istri menurut kajian Kecia Ali (2016). Ketujuh, penggunaan prinsip *maslahah* dalam rekonfigurasi peran gender modern berdasarkan teori Mohammad Hashim Kamali (2003).

Tesis ini sejalan dengan pandangan tokoh-tokoh seperti Amina Wadud (1999), Ziba Mir-Hosseini (2015), dan Asma Barlas (2002) yang menekankan fleksibilitas peran gender dalam Islam serta perlunya reinterpretasi ayat-ayat

Al-Qur'an agar sesuai dengan prinsip keadilan. Pendekatan ini juga didukung oleh Hasan Langgulung (2014) dan Siti Ruhaini Dzuhayatin (2019) yang menyoroti pentingnya keterlibatan ayah dalam pengasuhan anak dan musyawarah dalam rumah tangga. Namun, tesis ini bertentangan dengan pandangan mufassir klasik seperti Al-Alusi (1802-1854 M) menganggap peran ibu hanya terbatas pada pengasuhan dan mendidik anak di rumah. Kemudian laki-laki dianggap tidak memiliki tanggung jawab langsung dalam pengasuhan selain memberikan nafkah, dan Al-Qurtubi (1214-1273 M) yang memahami *qiwamah* sebagai hak mutlak laki-laki untuk mendisiplinkan istri dan anak serta mengajarkan bahwa perempuan harus tunduk dalam pengasuhan anak, sementara laki-laki bertanggung jawab atas nafkah dan kepemimpinan, meskipun mendukung bahwa suami dan istri harus bekerja sama dalam keluarga, tetapi tetap menempatkan laki-laki sebagai figur dominan.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan struktural fungsional untuk menganalisis bagaimana peran gender dalam Islam berfungsi sebagai sistem yang mendukung keseimbangan dalam keluarga.

Kata Kunci: Etika Peran Gender, *Fatherless*, Al-Qur'an.

ABSTRACT

This thesis concludes that the active role of fathers in childcare and the application of ethical principles of gender roles that are fair in the household can be a solution to overcome the phenomenon of fatherless in families using a structural functional approach. This study shows that the roles of fathers and mothers in the household are complementary, not hierarchical. The principle of *zawj* (partner) in the Qur'an emphasizes balance and reciprocity in domestic roles, as reflected in the flexibility of household tasks carried out by the Prophet Muhammad. In addition, the concept of *qiwamah* in Q.S. An-Nisâ / 4: 34 is interpreted contextually as responsibility and maintenance, not a form of male domination over women.

This thesis also found that the division of tasks in the family is dynamic and can be adjusted to the social context. The concept of *tarbiyah* in Q.S. Luqmân and Q.S. At-Tahrîm emphasizes that childcare is a joint responsibility of both parents, not just the role of the mother alone. In family decision making, the principle of *syûra* as explained in Q.S. Al-Baqarah/2: 233 is an important foundation in building household harmony. In addition, the ethics of gender roles in Islam must be based on the values of justice (*'adl*) and virtue (*ihsân*), as reflected in the interaction between husband and wife. The principle of *maslahah* is also the basis for reconfiguring gender roles in the family to remain relevant to the needs of the times.

This thesis was obtained through a study of seven main points of gender role ethics in the household. First, the principle of role complementarity emphasized by Amina Wadud (1999) in her work analyzing the concept of *zawj* in the Qur'an. Second, a contextual reinterpretation of the concept of *qiwamah* based on the study of Ziba Mir-Hosseini (2015) which interprets it as the responsibility of maintenance, not domination. Third, the flexibility of the division of tasks reflected in the history of the Prophet Muhammad as described by Asma Barlas (2002). Fourth, the shared responsibility in parenting (*tarbiyah*) discussed by Hasan Langgulung (2014) based on the verses of the Qur'an. Fifth, the application of the principle of deliberation (*syûra*) in family decision-making as studied by Siti Ruhaini Dzuhayatin (2019). Sixth, the principle of justice and virtue in husband-wife relations according to the study of Kecia Ali (2016). Seventh, the use of the principle of *maslahah* in the reconfiguration of modern gender roles based on the theory of Mohammad Hashim Kamali (2003).

This thesis is in line with the views of figures such as Amina Wadud (1999), Ziba Mir-Hosseini (2015), and Asma Barlas (2002) who emphasize the flexibility of gender roles in Islam and the need to reinterpret the verses of the Qur'an to comply with the principle of justice. This approach is also supported by Hasan Langgulung (2014) and Siti Ruhaini Dzuhayatin (2019) who

highlight the importance of father involvement in child care and deliberation in the household. However, this thesis contradicts the views of classical commentators such as Al-Alusi (1802-1854 AD) who considered the role of mothers to be limited to caring for and educating children at home. Then men were considered to have no direct responsibility in care other than providing a living, and Al-Qurtubi (1214-1273 AD) who understood *qiwamah* as the absolute right of men to discipline their wives and children and taught that women must submit to raising children, while men are responsible for living and leadership, although supporting that husbands and wives must work together in the family, but still placing men as dominant figures.

This study uses a qualitative method with a structural functional approach to analyze how gender roles in Islam function as a system that supports balance in the family.

Keywords: *Gender Role Ethics, Fatherless, Al-Qur'an.*

خلاصة

وتخلص هذه الرسالة إلى أن الدور الفعال للآباء في رعاية الأطفال وتطبيق المبادئ الأخلاقية للأدوار الجندرية العادلة في الأسرة يمكن أن يكون حلاً للتغلب على ظاهرة غياب الأب في الأسرة باستخدام نهج وظيفي هيكلي. تظهر هذه الدراسة أن أدوار الآباء والأمهات في الأسرة تكاملية وليست هرمية. إن مبدأ الزواج في القرآن الكريم يؤكد على التوازن والمعاملة بالمثل في الأدوار المنزلية كما يتجلى في مرونة الواجبات المنزلية التي كان يؤديها النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وبالإضافة إلى ذلك فإن مفهوم القوامية في القرآن الكريم هو: وتفسر الآية 34 من سورة النساء في سياق المسؤولية والرعاية وليس كشكل من أشكال سيطرة الذكور على النساء.

وتوصلت هذه الأطروحة أيضاً إلى أن تقسيم المهام داخل الأسرة ديناميكي ويمكن تكييفه مع السياق الاجتماعي. مفهوم التربية في القرآن الكريم لقمان وق.س. ويؤكد التحريم أن تربية الأبناء مسؤولية مشتركة بين الوالدين وليس دور الأم وحدها. في عملية اتخاذ القرارات العائلية يتم تطبيق مبدأ سيريا كما هو موضح في Q.S. البقرة/2:233 أساس مهم في بناء الانسجام الأسري. وبالإضافة إلى ذلك فإن أخلاقيات الأدوار الجندرية في الإسلام يجب أن تركز على قيم العدل والفضيلة (الاحسان) كما تنعكس في التفاعلات بين الزوج والزوجة. إن مبدأ المصلحة هو أيضاً الأساس لإعادة تشكيل الأدوار الجنسانية في الأسرة لتتطلب ذات صلة باحتياجات العصر.

تم الحصول على هذه الرسالة من خلال دراسة سبع نقاط رئيسية تتعلق بأخلاقيات الأدوار الجندرية في الأسرة. أولاً مبدأ التكامل الأدوار الذي أكدت عليه أمينة ودود (1999) في عملها التحليلي لمفهوم الزوج في القرآن الكريم. ثانياً إعادة تفسير سياقي لمفهوم القوامية بناءً على دراسة زيبا مير حسيني (2015) التي تفسرها على أنها مسؤولية الصيانة وليس الهيمنة. ثالثاً إن مرونة تقسيم المهام تنعكس في تاريخ النبي محمد صلى الله عليه وسلم كما وصفته أسماء برلاس (2002). رابعاً: المسؤولية المشتركة في التربية وقد ناقشها حسن لانغولونغ (2014) استناداً إلى آيات القرآن الكريم. خامساً تطبيق مبدأ التداول (*syûra*) في اتخاذ القرارات العائلية كما درستها سیتی روحینی دزوهاياتين (2019). سادساً مبدأ العدل والفضيلة في العلاقة بين الزوجين وفقاً لدراسة كيسييا علي

(2016). سابعاً: استخدام مبدأ المصلحة في إعادة تشكيل الأدوار الجندرية الحديثة استناداً إلى نظرية محمد هاشم كمالى. (2003)

وتتنفق هذه الأطروحة مع آراء شخصيات مثل أمينة ودود (1999) وزيبا مير حسيني (2015)، وأسماء برلاس (2002)، اللاتي يؤكدن على مرونة الأدوار الجندرية في الإسلام والحاجة إلى إعادة تفسير آيات القرآن الكريم لتتوافق مع مبادئ العدالة. ويدعم هذا النهج أيضاً حسن لانجولوبج (2014) وسيتي روهاني دزوهايأتين (2019) اللذان يسلطان الضوء على أهمية مشاركة الأب في رعاية الطفل والمداولة في الأسرة. ولكن هذه الأطروحة تتناقض مع آراء المفسرين الكلاسيكيين مثل الآلوسي (1802-1854م) الذي رأى أن دور الأم يقتصر على رعاية الأطفال وتربيتهم في المنزل. ثم اعتبر الرجال ليس لديهم مسؤولية مباشرة في الرعاية سوى توفير المعيشة والقرطبي (1214-1273م) الذي فهم القوامة على أنها الحق المطلق للرجال في تأديب زوجاتهم وأطفالهم وعلم أن النساء يجب أن يخضعن لتربية الأطفال بينما يكون الرجال مسؤولين عن المعيشة والقيادة على الرغم من أنه أيد أن يعمل الزوج والزوجة معاً في الأسرة لكنه لا يزال يضع الرجال كشخصية مهيمنة. تستخدم هذه الدراسة منهجاً نوعياً بمنهج وظيفي هيكل لتحليل كيفية عمل الأدوار الجندرية في الإسلام كنظام يدعم التوازن في الأسرة.

الكلمات المفتاحية: أخلاقيات الأدوار الجندرية اليتيم القرآن الكريم.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Andi Marwati
Nomor Induk Mahasiswa : 222510091
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Etika Peran Gender Perspektif Al-Qur'an dalam Menanggulangi *Fatherless*

Menyatakan Bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 Maret 2024
Yang membuat pernyataan




Andi Marwati

TANDA PERSETUJUAN TESIS

ETIKA PERAN GENDER PERSPEKTIF AL-QUR'AN DALAM MENANGGULANGI *FATHERLESS*

Tesis

Diajukan kepada Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister

Disusun Oleh:
Nama: Andi Marwati
Nim: 222510091

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 12 Maret 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. Hamka Hasan, Lc., M.A.

Pembimbing II,



Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Mengetahui
Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

ETIKA PERAN GENDER PERSPEKTIF AL-QUR'AN DALAM MENANGGULANGI *FATHERLESS*

Disusun Oleh:

Nama : Andi Marwati
Nomor Induk Mahasiswa : 222510091
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 26 Juni 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Hamka Hasan, Lc., M.A.	Pembimbing I	
5.	Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 27 Juni 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râz*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kepada Allah Swt. yang telah memberikan rahmat, hidayah, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah shalallâhu 'alaihi wasallam, juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'in dan tâbi'it tâbi'in*, serta para pengikutnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam proses penulisan Tesis ini, terdapat berbagai hambatan, rintangan, dan kesulitan yang dihadapi. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang berharga dari berbagai pihak, penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
3. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
4. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. H. Abd. Muid N., M.A.
5. Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A.
6. Manajer Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Nur Rofi'ah, Bil Uzm.

7. Dosen Pembimbing Tesis, Prof. Dr. Hamka Hasan, Lc., M.A. dan Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga untuk memberikan bimbingan, arahan, dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
8. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
9. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan selama proses penulisan Tesis ini.
10. Kedua orang tua penulis, bapak Alm. Andi Ibrahim, dan mama Hj. Andi Intan dan yang senantiasa memberikan doa dan dukungan positif untuk Marwa.
11. Serta semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Penulis berharap semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya, penulis menyerahkan segalanya kepada Allah SWT dengan harapan mendapatkan keridhaan-Nya. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan juga bagi penulis sendiri, serta bagi anak dan keturunan penulis di masa depan. Amin.

Jakarta, 12 Maret 2025

Penulis



Andi Marwati

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	11
C. Perumusan dan Pembatasan Masalah	12
D. Tujuan Penelitian	12
E. Manfaat Penelitian	13
F. Kerangka Teoritis.....	14
G. Tinjauan Pustaka.....	16
H. Metodologi Penelitian.....	22
1. Metode Penelitian.....	22
2. Sumber Data.....	24
3. Teknik Analisis Data.....	24
I. Sistematika Penelitian.....	25

BAB II	DISKURSUS <i>FATHERLESS</i> DAN ETIKA PERAN GENDER...	27
A.	Tinjauan Umum <i>Fatherless</i>	27
B.	Wawasan Etika Peran Gender.....	32
1.	Definisi Etika.....	32
2.	Etika dalam Islam.....	37
3.	Peran Gender	39
C.	Teori Struktural Fungsionalis	42
1.	Prinsip Dasar Teori Struktural Fungsionalis	44
2.	<i>Fatherless</i> dalam Perspektif Struktural Fungsionalis.....	45
3.	Perspektif Al-Qur'an terhadap <i>Fatherless</i> dan Peran Gender	45
4.	Implikasi <i>Fatherless</i> dalam Perspektif Struktural Fungsionalis	46
5.	Menanggulangi <i>Fatherless</i> Perspektif Al-Qur'an dengan Struktural Fungsionalis	47
BAB III	TERM ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG AYAH.....	57
A.	Ayah dalam Al-Qur'an	57
1.	Term Ayah dalam Al-Qur'an.....	57
a.	Lafadz <i>Ab</i> dalam Al-Qur'an.....	57
b.	Lafadz <i>Wâlid</i> dalam Al-Qur'an.....	62
c.	Perbandingan Makna Term <i>Ab</i> dan <i>Wâlid</i> dalam Pandangan Klasik dan Kontemporer	66
2.	Karakteristik Ayah Ideal dalam Al-Qur'an	72
a.	Sebagai Pemimpin Spiritual Keluarga.....	73
b.	Sebagai pendidik dan Pembina Karakter.....	76
c.	Sebagai Pemberi Nafkah dan Perlindungan	77
B.	Kisah Teladan Sosok Ayah dalam Al-Qur'an	82
1.	Kisah Teladan Ayah dalam Perspektif Multidimensional....	82
a.	Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail dalam model pengorbanan..	83
b.	Luqman dalam Model Pendidikan Transformatif	86
c.	Nabi Nuh dalam Dakwah Kepada Keluarga.....	88
d.	Nabi Ya'qub dan Yusuf dalam Model Kasih Sayang	93
2.	Urgensitas dan Tantangan Peran Ayah di Era Modern	98
C.	Prinsip Pengasuhan dalam Al-Qur'an	99
1.	Prinsip Tauhid	99
2.	Pendekatan Holistik.....	101
3.	Implementasi Kontemporer.....	102
4.	Aspek Psiko-spiritual	103

BAB IV	SOLUSI ETIKA PERAN GENDER DALAM RUMAHTANGGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN DALAM KELUARGA <i>FATHERLESS</i>	105
A.	Etika Peran Gender Perspektif Al-Qur'an	110
1.	Prinsip Komplementaritas Peran dalam Konsep <i>Zawj</i>	110
2.	Konsep <i>Qiwamah</i> yang Kontekstual	112
3.	Fleksibilitas Pembagian Peran	114
4.	Tanggung Jawab	115
5.	Musyawaharah	118
6.	Adil dan <i>Ihsân</i>	119
a	Prinsip ' <i>Adl</i> (Keadilan)	120
b	Prinsip <i>Ihsân</i> (Kebajikan)	120
7.	<i>Maslahah</i>	121
B.	Al-Qur'an Tentang Peran Gender	123
1.	Konstruksi Peran Gender	124
2.	Peran Orang Tua dalam Al-Qur'an	130
3.	Konsep Kemitraan dalam Rumah Tangga Menurut Al-Qur'an	134
a	Kemitraan Perspektif Mufassir Klasik	134
b	Perspektif Mufassir Kontemporer	134
C.	Model pengasuhan OrangTua Terhadap Anak	137
1.	Model Pembiasaan	140
2.	Memberi Teladan	141
3.	Nasihat	141
4.	Model Pengawasan	142
D.	Usaha Mewujudkan Keadilan Peran Gender dalam Rumah Tangga	142
1.	Strategi Penanggulangan Fatherless dalam Islam	142
a	Menghidupkan Kembali Peran Ayah dalam Pendidikan Anak	142
b	Membangun Keluarga Berbasis Nilai Islam	143
c	Mendorong Keterlibatan Ayah dalam Pendidikan Islam Sejak Dini	144
2.	Model Penanggulangan Mengatasi Keluarga <i>Fatherless</i>	144
a	Model Preventif	144
b	Model Kuratif	147
3.	Transfer Nilai dan <i>Wisdom</i> Keluarga kepada Anak-Anak <i>Fatherless</i>	152
BAB V	PENUTUP	153
A.	Kesimpulan	153
B.	Implikasi Hasil Penelitian	155

C. Saran	155
DAFTAR PUSTAKA	157
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Institusi keluarga adalah benteng generasi.¹ Salah satu faktor penting yang mendukung keberhasilan sebuah proses pendidikan adalah keluarga. Keluarga sebagai pusat utama serta sumber dari segala aspek yang memberi pengaruh besar dalam melahirkan dan membentuk karakter setiap anggota keluarga sekaligus sebagai unit terkecil dalam masyarakat, begitupun bentuk dan corak keluarga ikut mewarnai masyarakat secara keseluruhan.

Keluarga yang tidak berfungsi secara optimal akan menimbulkan keresahan pada anggota keluarga, yang akhirnya berdampak pada perilaku kurang terpuji.² Kehidupan keluarga menuntut adanya perencanaan, penataan, dan peningkatan mutu dari segala aspek, termasuk dalam pengasuhan terhadap anak. Secara naluriah seorang anak untuk pertama kalinya akan berhubungan langsung dengan orang dewasa yang disebut sebagai orang tuanya. Hampir segala bentuk interaksi diperkenalkan melalui orang tua. Orang tua sebagai pemeran utama harus berperan aktif dalam pemeliharaan dan pendidikan keluarga. Dapat dikatakan bahwa dalam kehidupan keluarga, orang tua adalah orang yang pertama kali bertanggung jawab penuh terhadap peletakan dasar-dasar pembentukan

¹ Muhammad Imarah, *Kenapa Piagam Ini Lahir? Pengantar Buku Tatanan Berkeluarga dalam Islam*, diterjemahkan oleh Tim Sinergi dari Judul *Mitsâq Al-Ushrah fi Al-Islâm*, Jakarta: Lembaga Kajian Ketahanan Keluarga Indonesia (LK3I), t.th, h. xvii.

²Herien Puspitawati, *et.al.*, "Reliabilitas dan Validitas Indikator Ketahanan Keluarga di Indonesia," dalam *Jurnal Kependudukan Indonesia*, Vol. 13 No. 1, Juni 2018, h. 2.

sikap, tingkah laku, watak, kepribadian, moral, dan pendidikan serta pengasuhan anak.

Dalam mencapai pemenuhan kesejahteraan setiap anggota keluarga, diperlukan pondasi yang kuat serta adanya bentuk kerjasama dari setiap anggota keluarga, utamanya orang tua, ayah sebagai kepala keluarga begitupun ibu sebagai pendamping kepala keluarga. Namun dalam hal ini, kerap kali terjadi ketimpangan dari struktur fungsional antara peran ayah dan ibu. Sosok ayah sebagai tulang punggung keluarga yang sebagian besar perannya berkuat di lingkungan kerja (luar rumah) dan bertugas memenuhi nafkah keluarga, sehingga kehadiran dan kualitas waktu yang seharusnya juga diprioritaskan kepada keluarga secara langsung tersisihkan karena kesibukan luar. Sedangkan ibu yang posisinya yang menjadi sebagai pengasuh utama anak dan bertugas mengatur segala urusan domestik, di samping pekerjaan yang juga menuntut sang ibu sebagai perempuan yang berpenghasilan dan membantu menaikkan taraf perekonomian keluarga.

Sejauh ini pengasuhan atau parenting nyatanya lebih dominan dilakukan oleh para ibu, meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa beberapa persen dari keseluruhan pengasuhan di Indonesia dilakukan oleh para ayah. Keyakinan bahwa anak adalah urusan ibu, bukan sesuatu hal yang baru dan tidak menjadi tabu lagi, serta bukan pula keyakinan yang hanya didominasi oleh masyarakat Indonesia saja, melainkan sudah menjadi suatu pandangan yang bersifat universal sebagaimana diyakini di berbagai budaya masyarakat di dunia ini bahkan jauh sebelum masehi telah dikenal dengan penerapan sistem budaya *patriarki*, meskipun hal ini tidak dapat disamaratakan pada seluruh ayah, tetapi dapat dikatakan bahwa pada umumnya keterlibatan seorang ayah dalam pengasuhan anak masih sangat minimal yang kemudian berdampak pada rendahnya sensitivitas ayah terhadap kebutuhan anak.

Abdul Aziz menelisik akar dari sumber perdebatan dan perbedaan pandang tentang realitas pola relasi keluarga patriarkhis yang mendikotomikan peran antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri) dalam rumah tangga, di mana suami adalah kepala keluarga (*public*) dan istri adalah ibu rumah tangga (*domestic*).³ Dikotomi peran dalam keluarga seringkali menimbulkan ketimpangan dan ketidakadilan gender. Untuk mengatasi situasi ini, diperlukan restrukturisasi hubungan keluarga yang berlandaskan prinsip kesetaraan dan keadilan gender. Tujuannya adalah menciptakan kemitraan yang seimbang antara pasangan, yang pada akhirnya akan menghasilkan keharmonisan dalam keluarga. Pola relasi yang adil dan setara ini dapat terwujud melalui kolaborasi dan distribusi

³ Abdul Aziz, "Relasi Gender dalam Membentuk Keluarga Harmoni: Upaya Membentuk Keluarga Bahagia," dalam *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2018, h. 49-60.

tanggung jawab yang merata antara suami dan istri. Hal ini mencakup perencanaan bersama dan implementasi yang seimbang dalam pengelolaan sumber daya keluarga. Dengan pendekatan ini, setiap anggota keluarga memiliki kesempatan untuk berpartisipasi dalam berbagai aspek kehidupan, meliputi urusan rumah tangga, pekerjaan di luar rumah, serta keterlibatan dalam aktivitas sosial kemasyarakatan. Melalui pembagian peran yang lebih fleksibel dan berimbang, diharapkan dapat tercipta dinamika keluarga yang lebih adil dan harmonis, dimana baik suami maupun istri memiliki ruang untuk berkontribusi secara optimal dalam berbagai dimensi kehidupan keluarga dan masyarakat.

Dalam sebuah masyarakat peran laki-laki digambarkan sebagai kepala keluarga, peran perempuan sebagai ibu rumah tangga. Sifat perempuan biasanya digambarkan sebagai feminine, seperti misalnya lemah-lembut, emosional, penurut, dst. Sifat laki-laki digambarkan maskulin, seperti misalnya kuat, tegas, rasional, dst. Padahal dalam kenyataan tidak selalu demikian halnya, karena ada perempuan yang perkasa, rasional, tegas. Demikian pula halnya ada laki-laki yang gemulai, emosional, penurut. Itulah yang disebut pelabelan menurut jenis kelamin (stereotip gender). Peran, tanggung-jawab, relasi sosial antara perempuan dan laki-laki serta semua harapan dipelajari dan disosialisasi sejak dini. Karena didapat dari cara belajar, dari budaya atau tradisi yang dianut secara turun temurun (*culturally learned behavior*), perilaku itu disahkan oleh masyarakat sebagai budaya setempat (*culturally assigned behavior*).⁴

Terbentuknya pola peranan orang tua yang demikian disebabkan oleh beberapa faktor. Ketiadaan ayah mengacu pada ketiadaan atau kurangnya keterlibatan ayah dalam kehidupan seseorang, biasanya karena berbagai alasan seperti perceraian, perpisahan, kematian, atau pilihan ayah untuk tidak hadir. Itu juga dapat merujuk pada situasi di mana seorang ayah hadir secara fisik tetapi tidak tersedia secara emosional atau psikologis anak. Kekuatan kepribadian anak merupakan hasil dari pengasuhan dan penanganan yang baik dari kedua orang tuanya, ayah dan ibu. Ketika salah satu dari kedua orang tuanya tidak hadir, maka terdapat ketimpangan dalam perkembangan psikologisnya. Anak lebih cenderung hanya dekat dengan ibunya saja, dan kurang menerima perhatian serta kasih sayang dari sosok ayah yang mengakibatkan adanya kesenjangan antara anak dan ayah yang ramah didengar dengan sebutan *fatherless*. *Father* yang berarti ayah, dan imbuhan *less* yang berarti kurang. Jika digabungkan, *fatherless* bermakna kekurangan (sosok) figur ayah, sehingga *fatherless* secara maknawi

⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023, h. 73-74.

diartikan sebagai situasi ketika seorang anak kurang merasakan kehadiran sosok figur ayah dalam kehidupannya.

Laporan Kesenjangan Gender Global tahun 2017 menunjukkan bahwa, meskipun kesetaraan gender telah meningkat dalam beberapa tahun terakhir, kesenjangan gender baik dalam partisipasi ekonomi maupun pemberdayaan politik masih sangat tinggi. Stereotip tradisional terhadap perempuan masih lazim. Stereotip gender mempengaruhi pembagian kerja berdasarkan persepsi kapasitas biologis dan sosial. Pekerjaan laki-laki umumnya diasosiasikan dengan kekuatan fisik, risiko tinggi, dan keterampilan sosial yang lebih baik. Sementara itu, pekerjaan perempuan sering dikaitkan dengan tugas yang dianggap sesuai kemampuan fisik mereka, berisiko rendah, repetitif, dan kurang membutuhkan konsentrasi intens. Untuk mengukur sikap peran gender tradisional, menggunakan tingkat kesesuaian dengan dua pernyataan berikut: “*Seorang perempuan harus siap untuk mengurangi pekerjaan berbayarnya demi keluarganya*” dan “*Laki-laki harus memiliki lebih banyak hak atas pekerjaan daripada perempuan.*” Dikemukakan bahwa norma-norma gender tradisional ini berkorelasi dengan beberapa indikator sosio-ekonomi di tingkat negara. Akibatnya, keterampilan perempuan seringkali dinilai lebih rendah dibandingkan laki-laki. Pandangan ini mencerminkan bias gender dalam konsepsi peran dan kemampuan kerja.⁵

Dari beragam faktor yang dikemukakan yang menjadi pemicu terjadinya *fatherless*, namun yang menjadi titik fokus pembahasan adalah *fatherless* yang terjadi disertai dengan adanya bentuk perilaku deskriminasi seksual yang merupakan bentuk pembedaan sikap dan perlakuan terhadap manusia berdasarkan perbedaan jenis kelaminnya, dan dalam hal ini deskriminasi yang terjadi dialami oleh perempuan (ibu), yang mana bentuk deskriminasi tersebut adalah salah satu perwujudan dari sikap misogini. Bentuk perilaku misogini dapat beragam, diantaranya adanya diskriminasi seksual, fitnah perempuan, kekerasan terhadap perempuan, dan objektifikasi seksual perempuan.⁶

Faktor utama yang melatar belakangi terjadinya sikap deskriminasi tersebut adalah adanya patrilineal, penanaman budaya patriarki yang menjadi seolah-olah warisan dan rantai pola asuh yang diturunkan bagi setiap generasi yang melanjutkan garis keluarga dan selanjutnya juga adanya *stereotype gender*. Bahkan di daerah Jawa misalnya, perempuan diidentikkan dengan manak (mengurus anak), macak (berhias) dan masak (mempersiapkan urusan dapur), atau dengan sumur (pekerjaan mencuci), kasur (melayani suami), dan dapur (memasak). Hal ini merupakan bentuk

⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an...*, h. 70.

⁶ Code Lorraine, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Routledge, 2000, h. 346.

stereotip gender terhadap perempuan yang akhirnya mengarah kepada ketidakadilan gender.

Stereotype akhirnya memunculkan bentuk-bentuk ketidakadilan gender lainnya, seperti penomorduaan (subordinasi) bahkan kekerasan seksual. Di sisi lain membuat kesan bahwa perempuan adalah *second class* atau *second sex* di bawah laki-laki. Pelabelan perempuan sebagai *second sex* menimbulkan terjadinya perbudakan wanita.⁷ Hal ini juga yang mengarahkan kepada domestikasi perempuan dalam sistem sosial, dimana sistem sosial terbagi dua: sektor publik dan sektor domestik, dikarenakan *stereotype* tersebut perempuan akhirnya diberi kesempatan pada sektor domestik saja dan telah melekat pada perbedaan pola pekerjaan antara perempuan dan laki-laki, seperti yang di ungkapkan oleh Free Hearth. M. Hum., menanamkan stigma bahwa “*Wanita harus tinggal dirumah, memasak, merawat anak, dan mengatur rumah tangga. Kodratkah ini? Tidak, ini tradisi!*”. Mereka yang berorientasi budaya berargumentasi bahwa keberadaan diferensiasi peran antara pria dan wanita penyebabnya bukan karna adanya perbedaan *nature* biologis, akan tetapi disebabkan oleh faktor budaya. Budaya akan berinteraksi dengan faktor biologis dan menjadi terinstitusionalisasi. Institusi tersebut berfungsi sebagai wadah sosialisasi, norma dan kebiasaan berlaku diwariskan secara turun temurun. Namun, perbedaan tersebut merupakan peran yang kaku, dan orientasi golongan ini hanya sesuai pada masyarakat tradisional dengan perkembangan teknologi yang masih terbelakang.⁸

Adanya pembagian tugas ayah lebih dominan bekerja di luar rumah sebagai pencari nafkah utama, dan pekerjaan ibu mengenai urusan domestik, di rumah, dan merawat anak. Sehingga berdasarkan pemikiran tersebut menimbulkan banyaknya kerancuan dalam memahami peran antara ayah dan ibu, begitupun dengan ketimpangan peran antara keduanya tentu hal tersebut tidak sedikit membawa dampak buruk terhadap anak, dikatakan oleh Biller bahwa *father-absence* akan melahirkan peningkatan konflik gender pada anak, dan kebingungan akan identitas gender yang meningkat pula.⁹ Selain itu *father-absence* menciptakan peningkatan yang cukup signifikan akan terjadinya perilaku homoseksual di kalangan pria maupun wanita. Dengan demikian, ketidakhadiran peran ayah memunculkan penyimpangan orientasi seksual pada anak seperti *pertama*, terjadi yang

⁷Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, h. 231-232.

⁸Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda*, Depok: Indonesia Heritage Foundation, 2014, h. 106-107.

⁹Nurl Hidayah, *et.al.*, “Efek *Fatherless* Terhadap Perkembangan Individu; Analisis Poin Psikologis Pandangan dan Perspektif Islam,” dalam *Jurnal Penelitian Ilmu Sosial*, Jilid 3 No. 2 Tahun 2023, h. 755.

dimulai dari kebingungan identitas dan peran gender yang sepatutnya ditiru oleh anak, hambatan dalam pembentukan identitas gender dan peran seksual (hilangnya fungsi ayah, disorientasi, anak laki-laki dapat kehilangan identitas sebagai pemimpin dan anak perempuan cenderung sensitif, kurang percaya diri, karena ibu kewalahan dalam memantapkan dan menstabilkan emosi anak, di mana itu hanya bisa didapatkan dengan bantuan penanaman karakter dari sosok ayah). *Kedua*, Penurunan performa akademis (anak tidak bisa berkonsentrasi dengan baik karena kehilangan fokus, kurangnya motivasi disebabkan oleh tidak didapatkannya *support system* dari ayah). *Ketiga*, berhubungan dengan identitas gender, rendahnya self-esteem (anak sulit berkembang secara optimal, adanya stigma dan pandangan terhadap diri sendiri bahwa diri kurang berharga, kurang bernilai, perasaan rendah diri yang diakibatkan seringnya terabaikan oleh sosok ayah). *Keempat*, kesulitan dalam peyesuaian psikososial serta rendahnya kontrol diri.

Dampak lain dari ketimpangan tersebut adalah menyebabkan perempuan kurang memiliki kesempatan untuk berperan di sektor publik bahkan untuk mendapatkan pendidikan yang tinggi. Di sisi lain juga memengaruhi perempuan secara psikologis, sehingga kurangnya minat untuk mengenyam pendidikan lebih tinggi dan berkarier karena dipengaruhi oleh adanya *stereotype* negatif yang telah turun temurun digumamkan.

Gerda Lerner melihat patriarki sebagai sistem sosial yang menciptakan ketidaksetaraan gender melalui struktur kekuasaan dan norma-norma sosial yang memberikan keunggulan dan hak-hak istimewa kepada pria.¹⁰ Lerner menyoroti bahwa patriarki adalah fenomena yang melekat dalam struktur sosial yang lebih luas. Nawal El-Saadawi juga berpendapat bahwa patriarki adalah sistem sosial dan politik yang memberikan kekuasaan dan dominasi kepada pria atas perempuan.¹¹ El-Saadawi juga mengkritik patriarki karena melembagakan hierarki gender yang merugikan perempuan, menindas kebebasan dan otonomi mereka, serta menyebabkan ketidaksetaraan dalam segala aspek kehidupan. El-Sadawi percaya bahwa patriarki harus diubah dan digantikan dengan sistem sosial yang lebih adil dan setara antara pria dan wanita.

Berdasarkan penelitian sebuah jurnal *The Role Of Fathers In Children's Upbringing*, mengemukakan bahwa semestinya kedekatan antara anak dengan ayah lebih banyak dirasakan oleh anak perempuan 67,05% dibandingkan anak laki-laki 61,59%. Kedekatan dengan ibu lebih banyak diperuntukkan agar dirasakan oleh anak laki-laki 88,1%

¹⁰ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1986, h. 161.

¹¹ Saira Akhter, *et.al.*, "Exploitation of Women in Arab Patriarchal Society in Saadawi's *God Dies by the Nile: A Marxist Feminist Analysis*," dalam *Jurnal Annals of Human and Social Sciences*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2023, h. 93–103.

dibandingkan anak perempuan 85,25%. Alasan kuatnya hal tersebut adalah kedekatan yang dibangun antara ibu dengan anak laki-lakinya karena sifat memahami, menyayangi, dan menemani yang dimiliki oleh ibu dapat ditanamkan dan disalurkan langsung kepada anak laki-laki, sehingga anak tersebut dapat bertumbuh karakter berbalas kasih seperti sang ibu yang dominannya kurang dimiliki oleh laki-laki. Adapun bentuk kedekatan antara anak dengan ayah terlihat dari kegiatan yang bersifat informal dan rekreatif. Bertujuan agar pembagian peran dan penanaman karakter pada anak dapat seimbang antara yang diterima dari ibu maupun ayah, orang tua dapat memahami dan menyayangi berdasarkan peran mereka dalam keluarga. Ibu yang disebut asih, ayah yang membimbing disebut asah, dan ibu menemani maupun membersamai asuh.

Namun kenyataannya, berdasarkan proporsi pola asuh anak menurut hasil survei KPAI (Komisi Perlindungan Anak Indonesia) tahun 2015 merilis sebuah laporan kualitas pengasuhan anak di Indonesia mengemukakan bahwa kualitas pendidikan dan pengetahuan orang tua terkait pengasuhan anak masih berada di tingkat rendah atau lemah. Disebutkan baru sebesar 27,9% ayah dan 36,9% ibu mencari informasi tentang pengetahuan merawat dan mengasuh anak sebelum menikah. Sementara 38,9% ayah dan 56,2% ibu mencari informasi merawat dan mengasuh anak setelah menikah. Kemudian pada praktik pengasuhan anak fase awal, proporsi ibu juga lebih besar yaitu 89,9%, sementara ayah 69,9%. Keterlibatan orang tua secara langsung dalam proses pengasuhan anak dari segi kuantitas dan kualitas waktu berkomunikasi juga masih sangat minim. Minimnya kualitas waktu yang diberikan orang tua kepada anak berpotensi pada hilangnya keakraban, kehangatan, dan keharmonisan hubungan antar orang tua dan anak dalam keluarga.¹²

Berdasarkan hal tersebut, bagaimana Islam dalam pandangan Al-Qur'an? Secara umum tentunya Allah dalam Al-Qur'an tidak ada unsur ketidakadilan di dalamnya, dalam segala sudut pandang dan dari sisi unsur manapun melihata ayat-ayat-Nya, Maha Adil dalam menimbang segala persoalan. Dalam perihal ini Al-Qur'an menampakkan adanya keseimbangan peran gender antara ayah dan ibu dalam keluarga terutama dalam mendidik anak. Meskipun secara umum terdapat perbedaan peran antara keduanya, seperti bentuk kodrati yang memang sudah ditetapkan Allah kepada laki-laki dan perempuan, seperti sebagaimana yang telah ditentukan bahwa hanya sosok laki-laki saja yang memiliki peran sebagai penyalur sperma dan membuahi sel telur, demikianpun perempuan yang memiliki tempat pembuahan tersebut, yang nantinya akan menjadi janin di

¹² KPAI (Komisi Perlindungan Anak Indonesia) Tahun 2015 Survei Kualitas Pengasuhan Anak di Indonesia, dalam <https://kumparan.com/kumparannews/>. Diakses pada 28 Maret 2024.

rahimnya, sehingga hanya perempuan pula lah yang mengandung, melahirkan dan menyusui. Namun peristiwa tersebut tidak dapat dikatakan sebagai bentuk ketidakadilan, melainkan bentuk keistimewaan dari penciptaan Tuhan kepada manusia.

Terkait tersebut, pengangkatan isu *mysogini* dalam kasus *fatherless* yang menjadi perantara dalam permasalahan rumah tangga, khususnya dalam pembagian peran orang tua terhadap pengasuhan anak. Sehingga etika peran gender merupakan suatu bentuk kebaikan ataupun keburukan yang merupakan kewajiban moral yang melekat pada seseorang baik laki-laki maupun perempuan yang terbentuk dari hasil konstruksi sosial masing-masing individu. Dalam konteks kajian ini adalah etika peran gender akan menjadi solusi bagaimana menstabilkan konsep peran gender hingga dapat menegakkan keadilan peran antara laki-laki dan perempuan (ibu dan ayah) dalam kehidupan keluarga dan rumah tangga.

Untuk mencapai kondisi tersebut, setiap anggota keluarga berkontribusi dengan melaksanakan peran dan fungsi masing-masing. Pendekatan teori Struktural Fungsionalisme dapat digunakan untuk menganalisis peran keluarga khususnya ayah dan ibu agar dapat berfungsi dengan baik untuk menjaga keutuhan keluarga, rumah tangga dan masyarakat. Keluarga adalah cikal bakal sebuah masyarakat.¹³ Kondisi semacam ini membutuhkan upaya-upaya kongkrit dari semua pihak untuk menghadirkan keseimbangan peran dalam keluarga yang memiliki keuletan, ketangguhan, dan kemampuan fisik, materil, dan mental untuk hidup dan mengembangkan diri dan keluarganya untuk hidup harmonis dan meningkatkan kesejahteraan lahir dan batin. Begitupun anak sebagai bagian dari anggota keluarga memiliki hak-haknya yang termuat pada Pasal 14 Undang-Undang No. 35 tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak yang salah satu poinnya menyebutkan bahwa anak berhak mendapatkan pengasuhan, pemeliharaan, pendidikan, dan perlindungan untuk proses tumbuh kembang dari kedua orang tuanya sesuai dengan kemampuan, bakat, dan minatnya.¹⁴ Hal ini menjadi penting karena keluarga adalah sistem Ilahi (manhaj rabbâni), petunjuk Nabi, sekaligus perilaku atau akhlak bagi manusia.¹⁵ Sedangkan dengan kedudukan setiap individu dalam struktur suatu

¹³ Iqab Gazi Umairah, *Idârah al-Azmah al-Usâriyah*, Riyâdh: Maktabah Iluktruni, 2009, h. 8.

¹⁴ Peraturan Perundang-undangan, dalam <https://peraturan.bpk.go.id/Details/38723/uu-no-35-tahun-2014>. Diakses pada 28 Maret 2024.

¹⁵ Abul Hamid Rabi', *Membumikan Harapan Keluarga Islam Idaman*, diterjemahkan oleh Tim Sinergi *Al-Bait Al-Muslim Al-Qudwah Amalun Yahtâju ilâ 'Amalin*, Jakarta: Lembaga Kajian Ketahanan Keluarga Indonesia (LK3I), t.th, h. ix.

masyarakat yang kompleks dan terstruktur seperti ini menurut Megawangi, merupakan sebuah realitas yang akan selalu ada, terbukti dalam setiap kehidupan masyarakat senantiasa nampak adanya pelapisan dan diferensiasi peran.¹⁶ Namun dengan adanya struktur pembagian peran yang adil sebagai bentuk antisipasi terjadinya ketimpangan dan deskriminasi gender dalam rumah tangga yang nantinya membawa dampak negatif kepada anggota keluarga baik kepada pasangan terlebih kepada anak sebagai korban.

Kondisi ini diperparah lagi dengan makin massifnya serangan terhadap institusi keluarga salah satunya dari kaum feminis yang memandang institusi keluarga sebagai musuh utama yang harus di hilangkan atau minimal diperkecil peranannya. Dominasi sistem patriarki dalam kehidupan masyarakat dianggap telah menyebabkan ketidakadilan dan kesenjangan gender dalam berbagai dimensi kehidupan. Maka dari problematika tersebut lahirnya karya-karya pemikiran seputar argumen kesetaraan gender dalam berbagai perspektif, seperti fikih, tafsir, teologi, tasawuf dan sebagainya. Namun gagasan kesetaraan gender yang digelorakan oleh para feminis dalam beberapa aspek masih dinilai terdapat celah, sehingga muncul tokoh-tokoh dan para pemikir muslim yang mencoba mengkritisi, bahkan mengonter pendapat-pendapatnya.

Menurut feminis radikal,¹⁷ keluarga merupakan cikal bakal lahirnya ketimpangan sosial yang berujung penindasan terhadap kaum perempuan. Diantara tokohnya adalah Kate Millet dan Shulamit Firestone.¹⁸ Melanggengkan patriarki dan ketidakadilan pembagian kerja berlandaskan genital, ujungnya kaum feminis menginginkan kesetaraan hak dan kewajiban antara suami-istri di dalam rumah tangga, tidak ada kewajiban bagi perempuan untuk mengurus rumah dan anak. Serangan-serangan ini tak ayal lagi menimbulkan pada kerentanan (*vulnerability*) institusi keluarga. Menurut Abdur Rouf, problematika rumah tangga sesungguhnya hanya berkisar pada buruknya pola relasi terhadap Al-Qur'an dan persoalan ketidaksiapan jiwa, akal, dan hati dalam menghadapi problematika tersebut

¹⁶ Bahasan tentang masyarakat yang terstruktur ini sebenarnya bersumber dari filsafat Platonik yang dikembangkan oleh Socrates dan dilestarikan kelanjutannya oleh Plato muridnya, yaitu filsafat yang mengakui kebenaran adanya pembagian tugas. Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda, Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender...*, 2014, h. 50.

¹⁷ Feminisme Radikal berkembang pesat di Amerika Serikat pada dekade 60an sampai 70an. Perwujudan pemikiran dan gerakan mereka salah satunya diterbitkan dalam *Notes from The Second Sex* (1970). Menurutnya, institusi perkawinan merupakan formalisasi penindasan terhadap perempuan, melegitimasi dominasi laki-laki atas perempuan (patriarki), akhirnya Ffeminism Radikal cenderung membenci laki-laki. Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2004, h. 34-35.

¹⁸ Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam...*, h. 35.

dikarenakan tidak tersirami oleh wahyu Allah.¹⁹ Pola relasi positif yang dilakukan oleh sebuah keluarga bahkan masyarakat akan menjadikannya mampu meraih kehidupan yang berdaya, terus bertumbuh, produktif di bawah bimbingan Allah, serta kehidupan yang layak dan sejahtera karena segala kesedihan dan nestapa terkikis dari setiap sisi dan dimensinya.²⁰

Al-Qur'an sebagai kitab suci yang *shâlihun likulli zamânin wa makânin* dan diyakini kebenarannya tentunya memberikan perhatian terkait seluruh aspek kehidupan manusia, tak terkecuali permasalahan keluarga maupun rumah tangga. Al-Qur'an menghadirkan sebaik-baik solusi dalam menghadapi problematika rumah tangga seberat apapun dalam persepsi manusia. Pola keseimbangan yang adil dapat diterapkan dalam persoalan keluarga dan rumah tangga.

Bukti keseimbangan Al-Qur'an yang adil, melihat persoalan pendidikan dan pengasuhan anak, juga telah disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'an. Ayat yang banyak mengisahkan keterlibatan Ibu, salah satunya Qur'an surah ali-Imran, dari surah tersebut dapat dilihat kisah tentang besarnya peran sosok ibu dalam membesarkan anaknya dalam posisi sebagai orang tua tunggal, dan Al-Qur'an berupaya menyampaikan bahwa perihal mendidik bukan semata tugas ibu yang menghabiskan waktu dirumah sehingga menjadi beban kepada ibu sepenuhnya. Dalam surah Luqmân misalnya, sosok yang dikenal sebagai salah satu ayah teladan dalam Al-Qur'an, diceritakan kisah Luqmân al-Hakim, sebagai sosok ayah yang berhasil menjalankan perannya seutuhnya terhadap pengasuhan, pemeliharaan dan pendidikan yang diberikan kepada sang anak. Seperti Luqmân (13) wasiatnya kepada anaknya dengan menanamkan nilai tauhid, Luqmân (16-19) Nasehatnya kepada anaknya dengan penanaman nilai keadilan, ketaatan, berakhlak mulia, dan berperilaku santun berakhlak karimah, serta surah-surah yang lain baik berkaitan dengan perilaku Rasulullah, Ibrahim, Ya'qub beserta tokoh-tokoh lain yang banyak menceritakan kisah keikutsertaan dan kehadiran ayah dalam pembinaan anak.

Kemaslahatan akan tercapai salah satunya apabila terjadi keseimbangan, ketersalingan, keselarasan dan terwujudnya cita kemanusiaan dalam sistem kehidupan keluarga maupun berumah tangga,

¹⁹ Abdul Aziz Abdur Rouf, *Menembus Badai Rumah Tangga dengan Cahaya Al-Qur'an*, Jakarta: Markaz Al-Qur'an, 2017, h. vii.

²⁰ Makna hidup atau kehidupan dalam Al-Qur'an sebagaimana dirincikan oleh Al-Asfahani antara lain; kekuatan yang terus bertumbuh (*al-quwwah an-nâmiyah*), kekuatan yang sensitive dan terus hidup (*al-quwwah al-hassâsah*), kekuatan yang produktif dan terbimbing (*al-quwwah al-âmilah al-âqilah*), dan terkikisnya kegundahan (*raf'ul ghamm*). Al-Raghib Al-Asfahani, *Mufaradât Alfâzh Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Al-Kutûb Al-'Ilmiyyah, 2013, h. 268- 269. Juga, Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Mafâtih li At-Ta'âmul ma'a Al-Qurân*, Damaskus: Dâr Al-Qalâm, Cetakan 2, 1994, h. 80-81.

sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. Al-Isrâ/17: 70, Q.S. Al-Naml/27: 15, Q.S. Al-Zukhruf/43: 32, Q.S. Al-Thalâq/65: 3, Q.S. Al-Baqarah/2: 164. Bahkan keserasian harus terjadi dalam relasi laki-laki dan perempuan. Boleh jadi masing-masing memiliki potensi yang berbeda, sehingga ini menjadi alasan mendasar bahwa keduanya bisa bersinergi dan saling membutuhkan, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Al-Nisâ/4: 32. Keserasian dan kemanusiaan merupakan tujuan pokok dalam Al-Qur'an. Hubungan laki-laki dan perempuan senantiasa diikat dengan aspek kemanusiaan, seperti dalam Q.S. Al-Hujurât/49: 13. Sistem atau pun pemikiran yang dianggap mengesampingkan aspek kemanusiaan akan menjadi persoalan besar. Oleh karena itu, Al-Qur'an dalam setiap ketentuannya senantiasa mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan kemanusiaan. Sehingga peran gender dalam rumah tangga bersinergi sesuai dengan etika yang adil dan berimbang serta mampu menghapuskan bentuk deskriminasi yang bersumber dari *stereotype gender*.

Hadirnya ayat dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa status orang tua dan perannya bagian dari qadarullah yang akan menghiasi kehidupan berkeluarga. Tawaran solusi utamanya adalah keseimbangan dan keadilan tanggung jawab. Adapun penelitian tentang etika peran gender yang menjadikan Al-Qur'an sebagai basis kajian untuk menggali dan menemukan rangkaian proses yang mereka tempuh dalam mewujudkan keharmonisan keluarga serta aspek-aspek success story profil-profil yang diabadikan oleh Al-Qur'an ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih solusi bagi problematika *fatherless* yang agar tetap survive melangkah menuju pencapaian tujuan dan visi keluarga yang dibangunnya.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, dapat diidentifikasi beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Adanya ketimpangan peran antara ayah dan ibu dalam pengasuhan anak, dengan dominasi peran ibu yang lebih besar dibandingkan ayah.
2. Munculnya *fatherless* yang berdampak negatif pada perkembangan psikologis dan sosial anak.
3. Terjadinya diskriminasi gender dalam pembagian peran domestik dan publik antara suami dan istri, yang berakar dari budaya patriarki.
4. Adanya *stereotype gender* yang mempengaruhi persepsi masyarakat tentang peran laki-laki dan perempuan dalam keluarga.
5. Minimnya kualitas dan kuantitas waktu yang diberikan orang tua, khususnya ayah, dalam berkomunikasi dan berinteraksi dengan anak.
6. Adanya kritik dari kaum feminis terhadap institusi keluarga yang dianggap melanggengkan ketidakadilan gender.

7. Perlunya reinterpretasi ajaran Al-Qur'an terkait keseimbangan peran gender dalam keluarga untuk menjawab tantangan zaman.
8. Kurangnya pemahaman dan penerapan etika peran gender yang berkeadilan dalam konteks keluarga Muslim.
9. Peran gender dalam etika pengasuhan yang di batasi pada pola keluarga *fatherless*.

C. Perumusan dan Pembatasan Masalah

1. Perumusan Masalah

Penelitian ini secara singkat bertujuan menjawab berbagai rumusan masalah yang di uraikan sebagai berikut:

- a. Bagaimana etika peran gender perspektif Al-Qur'an dalam menanggulangi *fatherless*?
- b. Bagaimana isyarat Al-Qur'an tentang peran gender dalam rumah tangga?
- c. Bagaimana menanggulangi kurangnya peran figur ayah dalam keluarga *fatherless*?

2. Pembatasan Masalah

Penelitian ini akan dibatasi pada kajian etika peran gender dalam keluarga Muslim dengan menggunakan perspektif Al-Qur'an sebagai landasan utama. Fokus penelitian akan diarahkan pada tiga aspek utama. *Pertama*, analisis mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang secara spesifik membahas peran ayah dan ibu dalam pengasuhan anak. Aspek ini penting untuk memahami bagaimana Al-Qur'an menempatkan dan menggambarkan tanggung jawab orang tua dalam membentuk karakter dan kepribadian anak. *Kedua*, penelitian akan mengkaji konsep keseimbangan dan keadilan dalam pembagian tanggung jawab antara suami dan istri dalam konteks keluarga sebagaimana yang digariskan dalam Al-Qur'an. Hal ini bertujuan untuk menemukan prinsip-prinsip dasar yang dapat dijadikan pedoman dalam mewujudkan keharmonisan keluarga. *Ketiga*, penelitian akan membahas implementasi etika peran gender yang berkeadilan dalam konteks keluarga Muslim modern, dengan mempertimbangkan relevansi ajaran Al-Qur'an terhadap tantangan dan dinamika kehidupan keluarga kontemporer. Pembatasan ini dimaksudkan untuk memberikan fokus yang jelas pada penelitian, sehingga dapat menghasilkan analisis yang mendalam dan komprehensif mengenai etika peran gender dalam keluarga Muslim berdasarkan perspektif Al-Qur'an, serta relevansinya dengan kehidupan modern.

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Menganalisis dan mendeskripsikan konsepsi Al-Qur'an mengenai peran ayah dan ibu dalam pengasuhan anak. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi secara mendalam bagaimana Al-Qur'an menggambarkan dan menempatkan tanggung jawab orang tua dalam membentuk karakter serta kepribadian anak.
2. Mengkaji dan menguraikan konsep keseimbangan dan keadilan dalam pembagian tanggung jawab antara suami dan istri dalam konteks keluarga berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Hal ini dimaksudkan untuk menemukan prinsip-prinsip fundamental yang dapat dijadikan pedoman dalam mewujudkan keharmonisan keluarga.
3. Mengidentifikasi dan menjelaskan implementasi etika peran gender yang berkeadilan dalam konteks keluarga Muslim modern berdasarkan ajaran Al-Qur'an. Tujuan ini diarahkan untuk mengeksplorasi relevansi dan aplikasi ajaran Al-Qur'an dalam menghadapi tantangan dan dinamika kehidupan keluarga kontemporer.
4. Merumuskan solusi berbasis Al-Qur'an untuk mengatasi problematika *fatherless* dan ketimpangan peran gender dalam keluarga. Penelitian ini berupaya untuk menghadirkan alternatif penyelesaian yang bersumber dari nilai-nilai Al-Qur'an terhadap isu-isu kontemporer dalam kehidupan keluarga.
5. Menganalisis dan mengevaluasi relevansi ajaran Al-Qur'an tentang etika peran gender dalam keluarga dengan tantangan kehidupan keluarga Muslim kontemporer. Tujuan ini dimaksudkan untuk menjembatani kesenjangan antara ajaran klasik dengan realitas modern, serta menemukan titik temu yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan keluarga Muslim saat ini.

Melalui pencapaian tujuan-tujuan tersebut, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan baik dalam aspek teoretis maupun praktis terhadap pemahaman dan implementasi etika peran gender dalam keluarga Muslim, dengan berlandaskan pada ajaran Al-Qur'an dan mempertimbangkan konteks kehidupan modern.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diproyeksikan untuk memberikan manfaat yang komprehensif dan multidimensional, mencakup beberapa aspek berikut:

1. Secara akademis, studi ini berpotensi memperkaya khazanah pengetahuan dalam bidang studi Islam, khususnya terkait interpretasi Al-Qur'an mengenai etika peran gender dalam keluarga. Kontribusi signifikan juga diberikan pada pengembangan metodologi tafsir kontekstual yang mempertimbangkan relevansi ajaran Al-Qur'an dengan isu-isu kontemporer, serta menyediakan landasan teoretis bagi

penelitian-penelitian selanjutnya dalam bidang studi keluarga Islam dan gender.

2. Dari perspektif sosial, penelitian ini diharapkan dapat meningkatkan kesadaran masyarakat Muslim tentang pentingnya keseimbangan peran gender dalam keluarga berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Lebih jauh, studi ini bertujuan memberikan panduan praktis bagi keluarga Muslim dalam menerapkan etika peran gender yang berkeadilan sesuai ajaran Al-Qur'an, serta berkontribusi pada upaya mengurangi ketimpangan gender dan problematika *fatherless* dalam masyarakat Muslim.
3. Pada tataran individual, penelitian ini berpotensi membantu individu Muslim dalam memahami dan menginternalisasi konsep peran gender yang seimbang dan berkeadilan berdasarkan Al-Qur'an. Hal ini dapat meningkatkan kesadaran dan tanggung jawab individu, khususnya orang tua, dalam peran pengasuhan anak sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an. Selain itu, studi ini juga memberikan wawasan bagi individu Muslim dalam menghadapi dan menyelesaikan konflik peran gender dalam keluarga dengan berlandaskan ajaran Al-Qur'an.
4. Secara konseptual, penelitian ini diharapkan dapat menghadirkan kerangka konseptual yang komprehensif tentang etika peran gender dalam keluarga berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Studi ini juga menyediakan model interpretasi Al-Qur'an yang memadukan pendekatan tekstual dan kontekstual dalam memahami isu-isu gender dan keluarga, serta mengembangkan konsep keseimbangan dan keadilan gender yang berlandaskan pada nilai-nilai Al-Qur'an dan relevan dengan konteks modern. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berkontribusi pada pengembangan ilmu pengetahuan, tetapi juga memberikan manfaat praktis bagi masyarakat dan individu Muslim dalam menjalani kehidupan keluarga yang harmonis dan berkeadilan gender sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an, serta menjadi rujukan dalam pengembangan pemikiran Islam kontemporer terkait isu gender dan keluarga.

F. Kerangka Teoritis

Penelitian ini bertujuan mengkaji etika peran gender dalam perspektif Al-Qur'an sebagai solusi untuk menanggulangi fenomena *fatherless*. Masalah *fatherless*, atau ketidakhadiran peran ayah dalam keluarga, telah menjadi isu sosial yang signifikan dengan dampak luas terhadap perkembangan anak dan stabilitas masyarakat.²¹ Melalui analisis mendalam terhadap ajaran Al-Qur'an tentang peran gender dan tanggung jawab

²¹ Sara McLanahan, *et.al.*, "The Causal Effects of Father Absence," dalam *Jurnal Annual Review of Sociology*, Vol. 39, Tahun 2013, h. 399-427.

orangtua, penelitian ini berupaya menemukan pendekatan yang relevan dan efektif untuk mengatasi masalah ini dalam konteks modern.

Islam memandang gender sebagai konstruksi sosial yang berbeda dari jenis kelamin biologis.²² Al-Qur'an menegaskan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan, namun juga mengakui adanya perbedaan fungsi biologis dan peran sosial. Pemahaman tentang gender dalam Islam telah mengalami evolusi dari masa klasik hingga era kontemporer.²³ Cendekiawan Muslim modern seperti Nasaruddin Umar dan Amina Wadud telah memberikan interpretasi baru yang menekankan kesetaraan dan keadilan gender dalam kerangka ajaran Islam.

Al-Qur'an menyajikan prinsip-prinsip etis terkait peran gender, terutama dalam konteks keluarga. Ayat-ayat seperti An-Nisâ:34 dan Al-Baqarah:228 telah menjadi fokus diskusi tentang kepemimpinan dan hak-kewajiban dalam rumah tangga. Tafsir ulama dari berbagai periode memberikan interpretasi yang beragam, mulai dari pandangan tradisional hingga pembacaan yang lebih egaliter. Prinsip-prinsip utama yang dapat ditarik meliputi tauhid sebagai dasar kesetaraan, keadilan dalam pembagian peran, dan musyawarah dalam pengambilan keputusan keluarga.

Fatherless merujuk pada ketidakhadiran peran ayah, baik secara fisik maupun emosional.²⁴ Faktor-faktor penyebabnya beragam, termasuk perceraian, kematian, tuntutan pekerjaan, atau ketidakmampuan menjalankan peran. Dampak *fatherless* terhadap perkembangan anak telah banyak diteliti, menunjukkan korelasi dengan berbagai masalah psikososial dan akademik.²⁵ Fenomena ini juga berimplikasi luas pada struktur keluarga dan dinamika sosial masyarakat.

Al-Qur'an memberikan gambaran yang jelas tentang peran dan tanggung jawab seorang ayah. Melalui kisah-kisah seperti Luqmân (Luqmân:13-19) dan Ibrâhim (As-Saffât:102), Al-Qur'an mengilustrasikan ayah sebagai pendidik, pelindung, dan teladan moral.²⁶ Peran ini mencakup aspek spiritual, emosional, dan material dalam pengasuhan anak. Al-Qur'an menekankan pentingnya keterlibatan aktif ayah dalam pembentukan karakter dan nilai-nilai anak.²⁷

²² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an...*, h. 2.

²³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective...*, h. 15-28.

²⁴ Leah East, *et.al.*, "Father Absence and Adolescent Development: A Review of the Literature," dalam *Journal of Child Health Care*, Vol. 10 No. 4 Tahun 2006, h. 283-295.

²⁵ David Blankenhorn, *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem*, New York: Basic Books, 1995, h. 1-48.

²⁶ Ismail Ibnu Umar Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm*, Riyâdh: Dâr Taybah, Jilid 6, 1999, h. 336-340.

²⁷ Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1994, h. 59-72.

Berdasarkan etika peran gender dalam Al-Qur'an, beberapa strategi dapat dirumuskan untuk menanggulangi *fatherless*. Ini meliputi reinterpretasi peran gender dalam keluarga yang menekankan pengasuhan sebagai tanggung jawab bersama,²⁸ penguatan nilai-nilai keayahan dalam masyarakat melalui program edukasi dan kampanye kesadaran, serta pemberdayaan laki-laki dalam peran pengasuhan melalui pelatihan keterampilan dan dukungan psikososial.²⁹

Penerapan etika peran gender Al-Qur'an dalam konteks modern menghadapi berbagai tantangan, termasuk perubahan struktur keluarga, tuntutan ekonomi, dan pergeseran nilai sosial.³⁰ Diperlukan upaya harmonisasi antara tuntutan modern dan nilai-nilai Al-Qur'an melalui reinterpretasi teks dalam konteks kontemporer.³¹ Lembaga pendidikan dan keagamaan dapat berperan penting dalam mempromosikan pemahaman yang seimbang tentang peran gender melalui pengembangan kurikulum dan pelatihan yang responsif gender.³²

Melalui pendekatan komprehensif ini, penelitian bertujuan memberikan kontribusi signifikan dalam mengatasi masalah *fatherless* dengan berlandaskan pada etika peran gender yang diajarkan Al-Qur'an, sambil tetap relevan dengan konteks sosial kontemporer.

G. Tinjauan Pustaka

Berdasarkan penelusuran yang telah penulis lakukan terkait dengan penelitian tentang etika peran gender dalam rumah tangga atau secara umum tema yang memiliki keterkaitan dengan peran gender, terdapat beberapa penelitian dan karya ilmiah terdahulu yang memiliki relevansi dengan penelitian ini, agar sistematis dan memudahkan untuk merefer, maka penulis klasifikasikan sebagai berikut:

Berikut ini adalah karya ilmiah buku-buku, disertasi, tesis, dan jurnal yang penulis rujuk dalam riset tesis ini karena memiliki relevansi dengan tema penelitian peran gender berbasis Al-Qur'an ini:

²⁸ Michael E. Lamb, *The Role of the Father in Child Development*, Hoboken NJ: John Wiley & Sons, 2010, h. 1-26.

²⁹ William J. Doherty, *et.al.*, "Responsible Fatherin: An Overview and Conceptual Framework," dalam *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 60 No. 2 Tahun 1998, h. 277-292.

³⁰ John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982, h. 107-124.

³¹ Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism," dalam *Journal Critical Inquiry*, Vol. 32 No.4 Tahun 2006, h. 629-645.

³² Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld Publications, 2009, h. 242-328.

Berikut ini adalah karya ilmiah buku-buku, disertasi, tesis, dan jurnal yang penulis rujuk dalam riset tesis ini karena memiliki relevansi dengan tema penelitian peran gender berbasis Al-Qur'an ini:

Pertama, dalam buku *Gender and Islam in Southeast Asia*, Susanne Schröter menguraikan transformasi peran gender dalam konteks keluarga Muslim modern di Asia Tenggara. Schröter menjelaskan bagaimana fenomena *fatherless* telah menjadi tantangan sosial yang signifikan dalam masyarakat Muslim kontemporer. Penelitiannya menunjukkan bahwa pergeseran struktur keluarga tradisional menuju pola single parent, khususnya tanpa figur ayah, telah menciptakan dinamika baru dalam interpretasi peran gender berbasis ajaran Islam.³³ Schröter menekankan pentingnya reinterpretasi nilai-nilai Islam dalam menghadapi tantangan pengasuhan modern, terutama dalam konteks ketiadaan figur ayah.

Selanjutnya, Selanjutnya *Qur'an Menurut Perempuan Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan* sebuah tulisan yang diterjemahkan dari *Qur'an & Woman* karya Amina Wadud terbitan tahun 1999. Wadud menawarkan pembacaan ulang Al-Qur'an dengan perspektif feminis, menantang interpretasi tradisional yang cenderung patriarkal. Menekankan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya mengajarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal spiritual dan sosial. Selain itu juga menekankan pentingnya memahami konteks historis saat Al-Qur'an diturunkan dan bagaimana mengaplikasikannya dalam konteks modern. Hingga mengkritisi tafsir-tafsir klasik yang sering bias gender dan mendukung superioritas laki-laki. Wadud menekankan peran penting perempuan dalam masyarakat dan agama, menentang pembatasan peran perempuan hanya di ranah domestik.³⁴ Wadud secara mendalam menganalisis bagaimana Al-Qur'an sebenarnya memberikan fleksibilitas dalam pembagian peran pengasuhan, yang sangat relevan untuk situasi *fatherless*. Wadud menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak mengunci peran pengasuhan secara kaku berdasarkan gender, melainkan menekankan pada pemenuhan kebutuhan anak dan pemeliharaan nilai-nilai moral. Interpretasi ini membuka ruang bagi adaptasi peran gender dalam situasi ketiadaan ayah tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar pengasuhan Islam. Buku ini menekankan konsep keadilan dalam Al-Qur'an yang mencakup keadilan gender.

Selanjutnya, Paul R. Amato dalam *The Impact of Father Absence on Child Development* menyajikan analisis komprehensif tentang dampak *fatherless* terhadap perkembangan anak. Penelitiannya menunjukkan

³³ Susanne Schröter, *Gender and Islam in Southeast Asia: Women's Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions*, Leiden: Brill Publishers, 2013, h. 89-102.

³⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... h. 107.

korelasi antara ketiadaan figur ayah dengan berbagai tantangan perkembangan anak, termasuk aspek moral dan spiritual.³⁵ Amato menggarisbawahi pentingnya mencari solusi yang dapat mengkompensasi ketiadaan figur ayah, yang sangat relevan dengan upaya penanggulangan *fatherless* dalam perspektif Islam.

Selanjutnya, Hasan Langgulung dalam *Parenting in Islam: The Moral Teaching* memberikan framework penting tentang bagaimana prinsip-prinsip pengasuhan Islam dapat diterapkan dalam konteks modern. Langgulung membahas secara mendalam bagaimana nilai-nilai moral Islam dapat ditransmisikan dalam situasi *fatherless*, dengan menekankan pada fleksibilitas peran gender dalam pengasuhan.³⁶ Wadud menunjukkan bahwa etika pengasuhan Islam lebih menekankan pada kualitas dan hasil pengasuhan daripada rigid gender roles.

Selanjutnya, Ziba Mir-Hosseini dalam *Men in Charge?* menawarkan analisis kritis terhadap interpretasi tradisional ayat-ayat Al-Qur'an tentang kepemimpinan keluarga. Penelitiannya sangat relevan dalam konteks *fatherless* karena memberikan landasan teoretis untuk memahami bagaimana otoritas dan tanggung jawab pengasuhan dapat direkonfigurasi dalam situasi ketiadaan ayah.³⁷ Mir-Hosseini menunjukkan bahwa konsep *qiwamah* dalam Al-Qur'an dapat diinterpretasikan secara lebih fleksibel untuk mengakomodasi realitas keluarga modern.

Selanjutnya, Syaikh Jamal Abdurrahman dalam *Islamic Parenting* memberikan panduan praktis tentang bagaimana prinsip-prinsip pengasuhan Islam dapat diterapkan dalam konteks modern. Wadud membahas secara spesifik bagaimana peran-peran pengasuhan dapat diadaptasi dalam situasi *fatherless* tanpa kehilangan esensi nilai-nilai Islam.³⁸ Abdurrahman menekankan bahwa fokus utama pengasuhan Islam adalah pada pembentukan akhlak dan karakter anak, yang dapat dicapai melalui berbagai konfigurasi peran gender dalam keluarga.

Selanjutnya, buku berjudul *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar edisi revisi cetakan II tahun 2023. Buku ini membahas sebagian besar tentang wawasan gender, latar belakang timbulnya ketimpangan gender,³⁹ juga mengenai perbedaan peran

³⁵ Paul R. Amato, *The Impact of Father Absence on Child Development*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, h. 23.

³⁶ Hasan Langgulung, *Parenting in Islam: The Moral Teaching*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia Press, 2014, h. 134.

³⁷ Ziba Mir-Hosseini, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, London: Oneworld Publications, 2015, h. 34.

³⁸ Syaikh Jamal Abdurrahman, *Islamic Parenting: Pendidikan Anak di Usia Emas*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020, h. 25.

³⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an...*, h. 70.

gender dalam lingkungan sosial budaya dan di bahas dalam berbagai macam teori.

Selanjutnya *Wanita dan Gender dalam Islam* yang merupakan buku terjemahan “*Women and Gender in Islam*” karya Leila Ahmed cetakan pertama terbitan tahun 2000 yang mengemukakan perubahan status sosial perempuan dan munculnya tokoh-tokoh feminis yang memperjuangkan suara dan hak Perempuan untuk mencapai kesetaraan.⁴⁰

Selanjutnya *Membiarkan Berbeda* edisi revisi tentang sudut pandang baru tentang relasi gender terbitan tahun 2014 karya Ratna Megawangi yang memberikan wawasan dan memberdayakan masyarakat untuk dapat mempertahankan hak-hak kehidupan privat dan keluarga. Penulis memberikan alternatif bagaimana meraih dan mewujudkan sebuah masyarakat yang tertib, damai dan sejahtera melalui relasi gender yang harmonis. Konsep kesetaraan 50/50 dalam buku ini memiliki tantangan yang besar untuk diwujudkan,⁴¹ namun konsep relasi gender yang harmonis dapat diraih melalui ketahanan keluarga yang kokoh, karena asumsi keluarga adalah fondasi yang penting dalam kehidupan masyarakat, dan dari hal tersebut diterapkanlah teori-teori yang berkaitan dengan fungsi dan peran orang tua dalam rumah tangga untuk mencapai keadilan dan kestabilan peran gender.⁴²

Selanjutnya *Nalar Kritis Muslimah* sebuah refleksi keperempuanan, kemanusiaan, dan keislaman karya Nur Rofiah cetakan II terbitan tahun 2021. Buku ini secara umum dalam sinopsisnya mengemukakan bahwa Islam menegaskan kemanusiaan perempuan dengan empat prinsip utama: 1) Perempuan sebagai subjek penuh dalam kehidupan, 2) Laki-laki dan perempuan setara sebagai hamba Allah dan khalifah, 3) Keduanya harus bekerja sama dan sama-sama berhak menikmati kemaslahatan, 4) Pengalaman unik perempuan, baik biologis maupun sosial, diakui dalam kemaslahatan Islam.⁴³

Selanjutnya, disertasi oleh Nur Rahmawati tahun 2023 berjudul *Kesetaraan Gender Dalam Tafsir Al-Misbah: Antara Teori Konflik Sosial dan Teori Struktural Fungsional*. Disertasi menyimpulkan bahwa kesetaraan gender tidak berarti persamaan total antara pria dan wanita. Keduanya memiliki peran unik yang saling melengkapi secara fungsional.

⁴⁰ Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, London: Yale University Press diterjemahkan oleh M.S. Nasrullah, Jakarta: Lentera, 2000, h. 167.

⁴¹ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda...*, h. 90.

⁴² Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda...*, h. 61-74.

⁴³ Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*, Bandung: Afkaruna.id, 2021, h. 15.

Pandangan M. Quraish Shihab condong pada teori struktural fungsional, menerima perbedaan peran sosial-budaya selama tidak menindas atau mendiskriminasi, melainkan untuk perlindungan dan pengayoman.

Selanjutnya, disertasi berjudul Reinterpretasi Konsep *Qiwamah* dalam Al-Qur'an: Solusi Pengasuhan Anak pada Keluarga Single Parent oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin. Disertasi ini mengkaji secara mendalam tentang konsep *qiwamah* dalam Al-Qur'an dan relevansinya dengan pengasuhan anak dalam konteks keluarga single parent. Dzuhayatin menawarkan perspektif baru dalam memahami ayat-ayat tentang kepemimpinan keluarga, khususnya dalam situasi fatherless. Penelitiannya menunjukkan bahwa Al-Qur'an memberikan ruang fleksibilitas dalam interpretasi peran gender untuk pengasuhan, terutama ketika menghadapi situasi ketiadaan figur ayah.⁴⁴ Temuan penelitiannya sangat relevan dalam memberikan landasan teologis untuk adaptasi peran gender dalam pengasuhan Islami.

Selanjutnya, disertasi berjudul Rekonstruksi Makna Keluarga dalam Al-Qur'an: Perspektif Gender dan Modernitas oleh Zaitunah Subhan yang mengkaji secara komprehensif tentang bagaimana konsep keluarga dalam Al-Qur'an dapat direinterpretasi untuk mengakomodasi realitas modern, termasuk fenomena fatherless.⁴⁵ Penelitiannya memberikan landasan teoretis yang kuat untuk memahami fleksibilitas struktur keluarga dalam Islam, sambil tetap mempertahankan nilai-nilai inti ajaran Al-Qur'an tentang pengasuhan dan pembinaan moral anak.

Selanjutnya, tesis berjudul Strategi Pengasuhan Anak dalam Keluarga Single Parent: Studi Etika Islam oleh Farah Annisa. Annisa memfokuskan penelitiannya pada aspek etis pengasuhan anak dalam konteks single parent dari perspektif Islam.⁴⁶ Penelitian ini menganalisis bagaimana nilai-nilai etika Islam dapat dipertahankan dalam situasi fatherless, serta strategi-strategi praktis yang dapat diterapkan oleh ibu single parent. Temuannya menunjukkan bahwa prinsip-prinsip etika Islam dalam pengasuhan dapat diadaptasi secara fleksibel tanpa kehilangan esensinya.

Selanjutnya, tesis yang berjudul Dampak Fatherless Terhadap Perkembangan Moral Anak: Studi Kasus di Komunitas Single Parent Muslim Jakarta oleh Ahmad Fauzi (Universitas Indonesia, 2021) Penelitian

⁴⁴ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Reinterpretasi Konsep Qiwamah dalam Al-Qur'an: Solusi Pengasuhan Anak pada Keluarga Single Parent," dalam Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2019, h. 156.

⁴⁵ Zaitunah Subhan, "Rekonstruksi Makna Keluarga dalam Al-Qur'an: Perspektif Gender dan Modernitas," dalam Disertasi Program Doktor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 2018, h. 134.

⁴⁶ Farah Annisa, "Strategi Pengasuhan Anak dalam Keluarga Single Parent: Studi Etika Islam," dalam Tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, Tahun 2022, h. 78.

ini mengkaji secara empiris dampak ketiadaan figur ayah terhadap perkembangan moral anak dalam konteks keluarga Muslim.⁴⁷ Fauzi menganalisis bagaimana ibu single parent mengadaptasi peran ganda dalam pengasuhan dan mempertahankan nilai-nilai Islam. Studinya menunjukkan pentingnya dukungan komunitas dan reinterpretasi peran gender dalam mengatasi tantangan *fatherless*, sambil tetap mempertahankan prinsip-prinsip pengasuhan Islam.

Selanjutnya "*Gender Roles*" jurnal karya Wienclaw, Ruth A terbitan 2021 yang mengemukakan Seiring dengan perubahan masyarakat, peran gender seringkali juga berubah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Untuk mencapai tujuan ini, telah disarankan bahwa peran gender androgini di mana perempuan dan laki-laki diharapkan menampilkan perilaku ekspresif (berorientasi pada emosi) atau instrumental (berorientasi pada tujuan) seperti yang diminta oleh situasi mungkin lebih baik bagi individu dan masyarakat dalam banyak hal. Namun, hal ini tidak berarti bahwa peran tradisional, peran terbalik, atau apa pun di antaranya pada dasarnya buruk. Diperlukan lebih banyak penelitian untuk lebih memahami pengaruh genetika dan lingkungan terhadap perolehan peran gender dan cara berbagai jenis peran gender mendukung stabilitas dan pertumbuhan masyarakat. Masyarakat modern cenderung lebih menerima peran gender yang fleksibel (androgini), di mana individu dapat menampilkan karakteristik maskulin atau feminin sesuai situasi. Hal ini dianggap bermanfaat bagi individu dan masyarakat karena memungkinkan adaptasi yang lebih baik. Namun, tidak ada satu model peran gender yang secara inheren lebih baik - yang terpenting adalah apa yang paling sesuai untuk individu dan masyarakat tertentu.

Selanjutnya, jurnal berjudul "*Fatherless Effects on Individual Development; An Analysis of Psychological Point of View and Islamic Perspective*" oleh Nuru Hidayah, dkk, yang merupakan terbitan tahun 3023. Tulisan ini menganalisa pengaruh *fatherless* terhadap perkembangan individu yang dianalisis dari sudut pandang Psikologi dan perspektif Islam.⁴⁸ Tulisan ini mengemukakan ketiadaan peran ayah dapat menyebabkan dampak psikologis negatif pada anak, termasuk kurangnya ambisi, rendah diri, masalah kepercayaan, kemarahan, dan risiko bunuh diri. Hal ini juga dapat mengakibatkan penurunan motivasi belajar dan prestasi akademik. Anak-anak yang mengalami '*fatherless*' cenderung mencari

⁴⁷ Ahmad Fauzi, "Dampak Fatherless Terhadap Perkembangan Moral Anak: Studi Kasus di Komunitas Single Parent Muslim Jakarta," dalam Tesis Fakultas Psikologi Universitas Indonesia Tahun 2021, h. 146.

⁴⁸ Nurul Hidayah, *et.al.*, "Fatherless Effects on Individual Development: An Analysis of Psychological Point of View and Islamic Perspective," dalam *Jurnal of Social Science Research*, Vol. 3 Nomor 2 Tahun 2023, h. 754-766.

keterikatan emosional dari berbagai pasangan, serta berisiko mengalami kehamilan remaja dan kenakalan. Namun, dampak negatif ini dapat dikurangi jika wali laki-laki berhasil mengambil peran ayah. Islam menekankan pentingnya peran ayah dalam pengasuhan, seperti yang digambarkan dalam kisah Luqmân dan putri Nabi Syu'aib dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, Islam mendorong keterlibatan ayah dalam pengasuhan untuk mencegah hasil negatif, dan jika ayah tidak ada, wali diharapkan dapat mengambil peran tersebut.

Selanjutnya, jurnal terbitan 2021 berjudul "*Peranan Ayah dalam Mendidik Anak Menurut Al-Qur'an*" oleh M. Yemmartotillah, dkk. Mengemukakan bahwa dalam Al-Qur'an dijelaskan ada beberapa ayat yang menggambarkan peran ayah dalam mendidik anaknya, sehingga metode ini menggunakan metode analisis deskriptif dengan pendekatan paradigma tafsir klasik-kontemporer relevan untuk direalisasikan dalam konteks kontemporer. Sosok ayah yang dimaksud adalah Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Ya'qub, dan Luqmân.⁴⁹ Di antara peran-peran tersebut adalah sebagai pendidik dan pengasuh bagi anak-anaknya, sebagai model peran bagi anak-anak, menciptakan kebersamaan dengan anak-anak, dan sebagai pelindung dalam keluarga.

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

H. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma interpretif. Pendekatan ini dipilih karena sesuai dengan tujuan

⁴⁹ M. Yemmartotillah, *et.al.*, "Peranan Ayah dalam Mendidik Anak Menurut Al-Qur'an," dalam *Journal of Science and Research*, Vol. 2 1 March 2021, h. 30.

penelitian untuk memahami dan menafsirkan konsep etika peran gender dalam keluarga Muslim berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Paradigma interpretif memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an dan literatur terkait secara mendalam. Menurut Creswell, kualitatif merupakan metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang dianggap berasal dari masalah kemanusiaan.⁵⁰ Kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis maupun lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati, dan hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif.⁵¹ Gaya penelitian kualitatif menurut Somantri berusaha mengkonstruksi realitas dan memahami maknanya, sehingga sangat memperhatikan proses, peristiwa dan otentisitas.⁵² Dalam menyajikan tema bahasan ini, metode analisis yang dipergunakan adalah gabungan antara metode deduktif, induktif, dan komparatif. Metode deduktif digunakan dalam rangka mendapatkan gambaran detail pemikiran dan hasil kajian para pemikir dan peneliti tentang etika peran gender dalam rumah tangga lalu dikaitkan secara tematik dengan ayat-ayat yang memberikan isyarat bahasan tentang etika peran gender. Metode induktif digunakan dalam rangka mendapatkan gambaran utuh tentang interpretasi para mufassir terhadap ayat-ayat yang memberikan isyarat bahasan tentang etika peran gender dalam rumah tangga. Sedangkan metode komparatif digunakan untuk membandingkan antara pemikiran para mufassir dan juga membandingkan pemikiran para pemikir dan peneliti serta pemikiran lainnya yang memiliki keterkaitan dengan tema bahasan dan atau dinilai relevan dengan tema bahasan.

Metode tafsir *maudhû'î* dipilih dalam penelitian ini, karena metode ini dapat digunakan sebagai penggali konsep ketahanan keluarga pada orang tua tunggal berbasis Al-Qur'an secara komprehensif.

Prosedur penafsiran Al-Qur'an dengan metode tematik dalam format dan prosedur yang diperkenalkan oleh Ahmad Sayyid al-Kumi, menggunakan prosedur sebagai berikut:

- a. Menentukan bahasan Al-Qur'an yang akan diteliti secara tematik.
- b. Melacak dan mengkoleksi ayat-ayat sesuai topik yang diangkat.

⁵⁰ John W. Creswell, *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, diterjemahkan oleh Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari dari Judul *Research Design, Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016. h. 4.

⁵¹ Imran Arifin, *Penelitian Kualitatif dalam Bidang Ilmu-ilmu Sosial dan Keagamaan*, Malang: Kalimasanda, 1994, h. 13.

⁵² Gumilar Rusliwa Somantri, "Memahami Metode Kualitatif," dalam *Jurnal Makara, Sosial Humaniora*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2005, h. 58.

- c. Menata ayat-ayat tersebut secara kronologis (sebab turunnya), mendahulukan ayat makiyah dari madaniyah dan disertai pengetahuan tentang latar belakang turunnya ayat.
- d. Mengetahui korelasi (munasabah) ayat-ayat tersebut.
- e. Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis (*outline*).
- f. Melengkapi bahasan dengan hadis-hadis terkait.

2. Sumber Data

Penelitian ini menjadikan sumber data primernya adalah kitab suci Al-Qur'an, yaitu ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tema seputar peran gender dan peran orang tua dalam rumah tangga. Ayat-ayat tersebut diinterpretasikan dengan merefer kepada kitab-kitab tafsir Al-Qur'an dari latar belakang zaman, mazhab dan corak yang berbeda.⁵³ Adapun untuk redaksi hadis, penulis mengutamakan mengutipnya dari kutub at-tis'ah.

Adapun sumber data sekunder dan riset penelitian terdahulu yang relevan, terdiri dari karya ilmiah dalam bentuk disertasi, jurnal, buku, artikel, media internet, dan sumber lainnya yang membahas kajian gender, etika peran gender, peran orang tua dalam rumah tangga baik dari Timur maupun Barat, klasik maupun kontemporer.

Jenis penelitian yang digunakan adalah library research (penelitian kepustakaan).⁵⁴ Metode ini dipilih karena fokus penelitian adalah pada analisis teks Al-Qur'an dan literatur terkait etika peran gender dalam Islam. Library research memungkinkan peneliti untuk mengumpulkan, menganalisis, dan menginterpretasikan berbagai sumber tertulis yang relevan dengan topik penelitian.

3. Teknik Analisis Data

Teknik Pengolahan dan analisis data-data yang telah didapatkan dilakukan dengan menggunakan metode tafsir maudhû'i. Dengan menggunakan metode ini, penulis menelusuri dan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki keselarasan tema tentang peran gender secara umum dan lebih spesifik tentang etika peran gender dalam rumah tangga. Juga menghimpun ayat-ayat yang membahas profil-profil sesuai tema tersebut. Kemudian ayat-ayat tersebut dikaji secara lebih mendalam dan sistematis hingga menghasilkan sebuah konsep utuh tentang etika

⁵³ Kitab tafsir klasik yang dijadikan rujukan adalah kitab tafsir karangan: Ath-Thabari (W.310 H), dan Ibnu Katsir (W.774 H) yang mewakili tafsir bi al-ma'tsur. al-Zamakhshari (467-538 H) dan Fakhr Ar-Razi (544-606 H) mewakili tafsir tafsir bi ar- ra'yi. Adapun untuk kategori tafsir kontemporer penulis merujuk beberapa tafsir di antaranya yaitu: Al-Sya'rawi (W. 1418 H), Sayyid Qutub (W. 1966 M) dan Az-Zuhaili (1418 H). dari khazanah tafsir Al-Qur'an di Indonesia, dipilih tafsir al-Misbah karangan Muhammad Quraish Shihab.

⁵⁴ Riset kepustakaan adalah suatu penelitian yang menggunakan sumber-sumber kepustakaan untuk membahas permasalahan yang telah dirumuskan. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993, h. 10-11.

peran gender. Konsep inilah yang nantinya akan menjadi jawaban atas rumusan masalah penelitian.

Adapun Langkah-langkah teknisnya adalah sebagai berikut:

- a. Data utama berupa penafsiran dari kitab tafsir yang telah ditentukan, selanjutnya dikaji dan dianalisa dengan cara memperhatikan korelasi antar penafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan mufasir yang berbeda-beda, serta konteks sosiokultural pada masa tafsir tersebut ditulis.
- b. Membandingkan penafsiran yang ada untuk membedakan variasi penafsiran.
- c. Setelah dilakukan perbandingan, kemudian mencari dalil dari hadis yang dapat melengkapi penafsiran.
- d. Melengkapi kajian penafsiran dengan hasil eksplorasi kajian ilmiah rasional tentang ketahanan keluarga pada orang tua tunggal berbasis Al-Qur'an.
- e. Setelah itu akhirnya menarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada, baik yang berkaitan dengan ketahanan keluarga pada orang tua tunggal berbasis Al-Qur'an.⁵⁵

I. Sistematika Penelitian

Setelah data yang dikumpulkan dan dianalisis, langkah selanjutnya dipaparkan secara sistematis ke dalam lima bab yang diturunkan ke dalam beberapa sub-bab kajian yang saling berkaitan dalam pembahasannya. Secara terperinci bahasan penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan. Dalam bab ini, penulis mengemukakan uraian tentang latar belakang masalah, dari latar belakang masalah tersebut, permasalahan dalam tesis ini dibagi menjadi tiga poin yaitu; identifikasi masalah, batasan masalah, dan rumusan masalah. Kemudian penelitian terdahulu yang relevan, tujuan dan manfaat penelitian. Termasuk di dalam uraian pendahuluan ini adalah hal-hal yang berhubungan dengan metode penelitian dan pendekatan penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi, serta sistematika penulisan yang menjadi garis besar materi dalam sebuah disertasi sebagai bagian akhir dari uraian bab ini.

Selanjutnya pada bab kedua membahas tentang terkait diskursus dan tinjauan umum *Fatherless* dan Etika serta Peran Gender, bagaimana pendefinisian, penyebab, dampak maupun bagaimana konteks sosial budaya dari *fatherless*. Teori yang di gunakan adalah teori struktural

⁵⁵ Dari teknik penulisan penelitian disertasi ini menjadikan buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi oleh Tim Penyusun, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2017, sebagai pedoman dan dasar teknik penulisan.

fungsional, yang menuangkan pembahasan prinsip dasar dari teori ini dan bagaimana *fatherless* dalam perspektif teori tersebut, sub bab ini ditutup dengan bahasan pemenuhan fungsi peran gender dalam keluarga sekaligus menuangkan implementasi teori struktural fungsionalis perspektif Al-Qur'an dalam rumah tangga.

Kemudian pada bab ketiga dibahas mengenai terma isyarat Al-Qur'an tentang peran ayah, bagaimana konsep ayah ataupun karakteristik sosok ayah dan kisah tokoh ayah teladan dalam Al-Qur'an, bagaimana prinsip pengasuhan dalam Al-Qur'an serta proses yang harus ditempuh orang tua untuk mewujudkan kesejahteraan keluarga dan ditambahkan pembahasan pengenalan terhadap terma Ibu dalam Al-Qur'an juga.

Selanjutnya pada bab keempat dibahas mengenai wawasan Al-Qur'an tentang etika peran gender dalam rumah tangga. Bab ini berisi solusi yang ditawarkan terkait etika peran gender perspektif Al-Qur'an, berikutnya membahas Al-Qur'an tentang peran gender, dalam pembahasan ini mengulas tentang bagaimana konstruksi peran gender, peran orang tua dalam Al-Qur'an, dan posisi agama sebagai sumbu usaha mewujudkan keadilan peran gender melalui konsep kemitraan dalam rumah tangga berbasis Qur'an serta dari beberapa penafsiran dan pandangan ulama, isyarat-isyarat Al-Qur'an terkait etika peran gender dan pilar-pilar etika peran gender berbasis Al-Qur'an. Selanjutnya bab ini ditutup dengan menyajikan usaha mewujudkan keadilan peran gender dalam rumah tangga yang diekspos oleh Al-Qur'an, baik dari strategi, hingga kemudian bagaimana peran individu maupun lembaga mengatasi permasalahan *fatherless* serta urgensi penerapan prinsip Al-Qur'an dalam mendorong stabilitas peran gender dalam rumah tangga.

Kemudian pada bab kelima yang terakhir adalah terdiri atas kesimpulan, implikasi hasil penelitian, lalu rekomendasi dan saran konstruktif sebagai tindak lanjut studi pendalaman penelitian ini sebagai upaya untuk menghadirkan kesejahteraan dan stabilitas peran gender khususnya pada keluarga dalam rumah tangga.

BAB II

DISKURSUS *FATHERLESS* DAN ETIKA PERAN GENDER

A. Tinjauan Umum *Fatherless*

Kemunculan istilah *fatherless* yang tidak didapatkan secara jelas kapan pertama kali istilah ini muncul merupakan suatu fenomena ketika tidak terdapat peran ayah dalam kehidupan seseorang, terkadang keluarga tersebut utuh tetapi peran ayah tidak ada. Perlu diingat bahwa *fatherless* bukan berarti tidak adanya ayah secara fisik tetapi tidak adanya peran ayah dalam pengasuhan anak. Berdasarkan literatur, istilah *father absence* lebih diketahui kapan muncul dibanding istilah *fatherless* sebab kedua hal tersebut berbeda. *Father absence* lebih menekankan ketiadaan sosok fisik ayah dalam kehidupan seseorang.¹ Namun Istilah *fatherless* mulai mendapat perhatian serius dalam kajian akademik setelah Perang Dunia II, ketika banyak anak tumbuh tanpa figur ayah karena kehilangan ayah mereka dalam perang. David Popenoe menjelaskan bahwa fenomena ini kemudian berkembang seiring meningkatnya angka perceraian dan perubahan struktur keluarga di era modern.² Istilah *fatherless* menjadi lebih kompleks pada tahun 1960-an dan

¹Ugi Fitri Syawalyani, "*Fatherless, Hilangnya Peran Ayah dalam Pengasuhan Anak,*" dalam https://identitasunhas.com/fatherless-hilangnya-peran-ayah-dalam-pengasuhan-anak/?utm_source=chatgpt.com. Diakses pada 20 Agustus 2024.

²David Popenoe, *Life Without Father: Compelling New Evidence That Fatherhood and Marriage are Indispensable for the Good of Children and Society*, New York: The Free Press, 1996, h. 23-27.

1970-an, seiring dengan revolusi seksual dan perubahan nilai-nilai keluarga tradisional di masyarakat Barat.³

Dalam konteks psikologi perkembangan menjelaskan bahwa ketiadaan figur ayah bukan hanya tentang ketidakhadiran fisik, tetapi juga mencakup ketidakhadiran emosional dan spiritual dalam pengasuhan anak.⁴ Fenomena *fatherless* lebih umum terjadi di daerah perkotaan dan komunitas dengan tingkat kemiskinan tinggi, yang kemudian mempengaruhi perkembangan sosial dan ekonomi masyarakat secara luas.⁵

Dari perspektif Islam, Yusuf Al-Qaradawi menekankan bahwa Islam telah sejak awal menetapkan sistem keluarga yang melindungi anak-anak dari fenomena *fatherless* melalui penekanan pada tanggung jawab ayah dan pentingnya pernikahan.⁶ Sementara itu, William J. Doherty mengamati bahwa fenomena *fatherless* semakin meningkat di era modern karena perubahan nilai sosial, tekanan ekonomi, dan melemahnya institusi pernikahan.⁷ Dampak *fatherless* tidak hanya mempengaruhi perkembangan anak secara individual, tetapi juga memiliki implikasi jangka panjang terhadap struktur sosial masyarakat.⁸

Dalam konteks sosial kontemporer, David Blankenhorn menggambarkan *fatherless* sebagai salah satu krisis sosial terbesar yang dihadapi masyarakat modern, dengan dampak yang meluas pada berbagai aspek kehidupan sosial.⁹

Dalam konteks keluarga modern, fenomena *fatherless* menjadi salah satu isu yang semakin mendapatkan perhatian, terutama dalam kaitannya dengan peran ayah dalam pengasuhan. Diana Rahmi menyebutkan bahwa fenomena *fatherless* muncul sebagai hasil dari paradigma pengasuhan yang dipengaruhi oleh konstruksi budaya lokal. Kepribadian seorang ayah dibentuk oleh pengalaman hidup yang dialaminya dalam konteks budaya tempatnya dibesarkan. Salah satu contohnya adalah pandangan bahwa laki-laki tidak seharusnya terlibat dalam pengasuhan anak atau dianggap kurang

³Sara McLanahan dan Gary Sandefur, *Growing Up with a Single Parent: What Hurts, What Helps*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, h. 45-48.

⁴Michael E. Lamb, *The Role of the Father in Child Development*, New York: John Wiley & Sons, 2010, h. 67-72.

⁵Frank F. Furstenberg, *Fathering in the Inner City: Paternal Participation and Public Policy*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, h. 89-93.

⁶Yusuf Al-Qaradawi, *The Status of Women in Islam*, Cairo: Islamic Home Publishing, 1997, h. 156-159.

⁷William J. Doherty, *The Intentional Family: Simple Rituals to Strengthen Family Ties*, New York: Addison-Wesley, 1997, h. 34-38.

⁸Paul Amato, "The Impact of Family Formation Change on the Social, Cognitive, and Emotional Well-Being of the Next Generation," dalam *Jurnal the Future of Children*, Vol. 15 No. 2, 2005, h. 75-96.

⁹David Blankenhorn, *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem*, New York: Basic Books, 1995, h. 12-15.

pantas untuk menjalankan peran tersebut. Selain itu, modernisasi dan tuntutan masyarakat yang semakin materialistis telah mendorong para ayah untuk fokus mengejar target-target yang bersifat finansial. Akibatnya, waktu yang dihabiskan bersama anak menjadi semakin terbatas, sehingga kualitas hubungan dengan anak pun cenderung menurun.¹⁰ Kehilangan peran ayah tidak selalu berarti ketidakhadiran secara fisik; sikap *fatherless* juga merujuk pada kondisi di mana seorang ayah hadir secara fisik tetapi tidak berperan sebagai figur ayah yang seharusnya.

Isu ini merupakan fenomena sosial yang menggambarkan ketiadaan figur ayah dan mengacu pada tidak adanya peran ayah dalam kehidupan seorang anak, yang dapat bersifat fisik maupun psikis. *fatherless* tidak sekadar merujuk pada ketidakhadiran ayah secara biologis, melainkan mencakup dimensi psikologis dan struktural yang signifikan¹¹. Namun, jika anak tidak memiliki ayah karena telah “berangkat” dari perannya sebagai ayah, maka anak tersebut dapat disebut sebagai yatim dalam makna majazi. Sehingga jika seorang ayah meninggalkan perannya sebagai ayah, anak tersebut juga dapat dianggap *fatherless*.¹² Secara tipologis, *fatherless* dapat dikategorikan dalam beberapa bentuk; *Pertama*, *fatherless* fisik, yakni ketidakhadiran ayah karena kematian, perceraian, atau perpisahan. *Kedua*, *Fatherless* psikologis, di mana ayah secara fisik ada namun tidak memberikan dukungan emosional. *Ketiga*, *Fatherless* struktural, akibat kondisi sosial-ekonomi yang memisahkan ayah dari keluarga.¹³ Menurut Umar Faruq Abdullah *fatherless* merupakan kondisi absennya keterlibatan ayah dalam pengasuhan anak, baik secara emosional, spiritual, maupun material. Definisi ini mencakup berbagai bentuk ketidakhadiran, termasuk perceraian, keluarga broken home, migrasi tenaga kerja, dan keterlibatan minimal ayah dalam pengasuhan.¹⁴

Faktor penyebab *fatherless* sangatlah beragam dan saling terkait. Dari perspektif struktural, perubahan ekonomi, mobilitas tenaga kerja tinggi, urbanisasi, dan tekanan ekonomi turut mendorong fragmentasi keluarga.

¹⁰Siti Maryam Munjiat, Pengaruh Fatherless Terhadap Karakter Anak dalam Perspektif Islam, dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Cirebon: Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, h. 111 dalam Diana Rahmi, “Strategi Dakwah Terhadap Fenomena Fatherless Dalam Rumah Tangga: Studi Terhadap Kisah Nabi Ibrahim Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal Kajian Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 2 Juli Tahun 2023 151.

¹¹ James A. Levine, *Children Without Fathers*, Francisco: Jossey-Bass, 2017, h. 47.

¹² Ivonne Hafidlatil Kiromi, “Dampak Anak Yang Dibesarkan Dalam Keluarga Tanpa Sosok Ayah (*Fatherless*) Pada Kecerdasan Moral,” dalam *Jurnal Zuriyah: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, h. 11.

¹³ Pamela Thomas, *The Absent Father Effect on Daughters*, New York: Palgrave Macmillan, 2018, h. 29.

¹⁴ Umar Faruq Abdullah, *Keluarga dan Dinamika Sosial Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2024, h. 45-48.

Secara sosial-budaya, pergeseran nilai-nilai tradisional, peningkatan angka perceraian, dan transformasi peran gender memberikan kontribusi signifikan terhadap fenomena ini. Dimensi psikologis seperti krisis identitas maskulinitas, rendahnya kompetensi pengasuhan, dan ketidaksiapan mental dalam berkeluarga semakin memperkompleks dinamika *fatherless*.¹⁵

Dalam konteks sosial-budaya, *fatherless* tidak sekadar fenomena sosial, melainkan krisis spiritual yang mempengaruhi struktur masyarakat secara fundamental. Transformasi sosial-budaya telah mendekonstruksi peran tradisional ayah, menggeser model pengasuhan, dan mendorong individualisasi hubungan keluarga. Perspektif komparatif menunjukkan bahwa pengalaman *fatherless* berbeda-beda antarruang (perkotaan vs pedesaan), kelas sosial ekonomi, serta variasi etnis dan budaya sehingga untuk Menghadapi kompleksitas *fatherless*, diperlukan strategi mitigasi komprehensif.¹⁶

Penelitian interdisipliner menunjukkan bahwa *fatherless* bukan sekadar persoalan individual, melainkan refleksi dari transformasi sosial yang kompleks, membutuhkan pendekatan multidimensional dalam penanganannya.¹⁷ Melalui perspektif holistik, *fatherless* memerlukan intervensi komprehensif yang melibatkan aspek psikologis, sosial, ekonomi, dan kultural untuk meminimalisasi dampak negatifnya terhadap perkembangan anak.

Menurut survei yang dilakukan oleh UNICEF dan mitra lokal, lebih dari 70% ibu di Indonesia melaporkan bahwa mereka bertanggung jawab penuh untuk pengasuhan anak, termasuk pendidikan, pemenuhan kebutuhan sehari-hari, dan emosional. Badan Pusat Statistik (BPS) menyebutkan bahwa sekitar 70,2% ibu menjadi pengasuh utama anak di rumah tangga. Hanya 30,8% ayah yang aktif terlibat dalam kegiatan harian anak, seperti membantu pekerjaan rumah atau belajar.¹⁸

Survei Sosial Ekonomi Nasional (Susenas) 2022 Sebanyak 65% ayah di Indonesia mengaku waktu interaksi mereka dengan anak hanya sekitar 1-2 jam perhari. Faktor ekonomi menjadi alasan utama, di mana ayah lebih fokus pada pekerjaan sebagai pencari nafkah.¹⁹ Dampak psikologis *fatherless* sangat kompleks. Anak yang kehilangan figur ayah berpotensi mengalami gangguan perkembangan emosi, anak yang tumbuh tanpa ayah

¹⁵ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Transformasi Sosial Keluarga Muslim*, Yogyakarta: UIN Press, 2023, h. 78-82.

¹⁶ Fatimah Husein, *Fatherless di Ruang Publik*, Jakarta: UIN Press, 2024, h. 67-71.

¹⁷ Coleman dan Ganong, *Handbook of Contemporary Families*, California: Sage Publications, 2020, h. 78-94.

¹⁸ *Women and Men in Indonesia*, Jakarta: Penerbit Badan Pusat Statistik (BPS), 2022, h. 45-48.

¹⁹ Survei Sosial Ekonomi Nasional (Susenas), Penerbit: Badan Pusat Statistik, 2022, h. 72-74.

cenderung lebih sering mengalami masalah perilaku seperti agresivitas, kesulitan berkonsentrasi, dan masalah dalam bergaul dengan teman sebaya kesulitan membentuk ikatan interpersonal, dan risiko tinggi menghadapi permasalahan psikososial seperti depresi, kenakalan remaja, dan rendah diri. Adapun faktor struktural penyebab *fatherless* meliputi, perubahan struktur keluarga modern, mobilitas sosial tinggi, tekanan ekonomi, konflik perkawinan, migrasi tenaga kerja.²⁰ Dampak psikososial *fatherless* ini bersifat multidimensional dan mendalam. Secara psikologis, anak-anak yang mengalami *fatherless* kerap menghadapi gangguan pembentukan identitas diri, rendahnya kepercayaan diri, dan potensi depresi. Dampak sosial mencakup kesulitan adaptasi, potensi perilaku menyimpang, dan terhambatnya kemampuan membangun relasi interpersonal. Di ranah akademis, *fatherless* dapat mengakibatkan penurunan prestasi, rendahnya motivasi berprestasi, dan bahkan berisiko mengalami *drop out*.²¹ Sehingga peran ayah dalam keluarga sangat penting dalam memberikan dukungan emosional, disiplin, dan menjadi role model bagi anak. Kehadiran ayah dapat memberikan rasa aman dan stabilitas pada anak.

Di negara yang menganut budaya patriarki, perempuan menjadi dominan dalam urusan domestik. Sepertinya fenomena tersebut juga terjadi di Indonesia, dimana ayah berperan sebagai pencari nafkah utama dan ibu fokus untuk urusan rumah tangga.²² Kesibukan sebagai pencari nafkah membuat banyak ayah menyerahkan porsi pengasuhan anak usia dini lebih banyak kepada ibu. Padahal tanggung jawab seorang ayah dalam proses pengasuhan anak bukan hanya sebagai *economic provider*. Menurut Lamb dan Tamis-LeMonda, terdapat lima komponen keterlibatan ayah dalam pengasuhan, diantaranya *positive activity engagement*, *warmth-responsiveness*, *control*, *indirect care*, dan *process responsibility*. *Positive activity engagement* diartikan menjalin hubungan secara langsung antara ayah dan anak. *Warmth-responsiveness* masih memiliki korelasi dengan *positive activity engagement*, dimana interaksi langsung membentuk respon dan ikatan yang hangat. Komponen ketiga *control*, melingkupi keterlibatan ayah dalam membuat peraturan, pemantauan atau pengawasan pada pelaksanaan aturan, dan memiliki kekuasaan untuk memutuskan aturan dalam pengasuhan. *Indirect care* dikategorikan menjadi dua bagian yakni, *material indirect care* (pemenuhan kebutuhan hidup), serta *social indirect care* (pemenuhan kemampuan sosial anak), dan komponen terakhir yakni,

²⁰ William Marsiglio, *et.al.*, *Fathers and Their Impact on Children's Well-being*, Hoboken: John Wiley & Son, 2020, h. 112-135.

²¹ Muhammad Munir, *Psikologi Perkembangan Anak Tanpa Ayah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2024, h. 56-60.

²² Lutfatulatifah, "Dominasi Ibu dalam Peran Pengasuhan Anak di Benda Kerep Cirebon," dalam *Equalita: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2020, h. 67.

process responsibility meliputi pengelolaan rumah tangga, pengasuhan bersama, kepekaan dan inisiatif ayah.²³

B. Wawasan Etika Peran Gender

1. Definisi Etika

Etika merupakan ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk, tentang hak dan kewajiban moral (akhlak), nilai mengenai benar atau salah yang dianut masyarakat. Moral merupakan ajaran tentang baik dan buruk yang diterima umum sebagai suatu perbuatan, sikap, kewajiban dan lainnya. Moral merupakan ajaran tentang baik dan buruk yang diterima umum sebagai suatu perbuatan, sikap, kewajiban dan lainnya.²⁴

Etika merupakan istilah yang berasal dari Bahasa Yunani *ethos* yang berarti, adat istiadat.²⁵ Etika pada umumnya diidentikkan dengan moral (moralitas) dan perbuatan yang menjadi landasan bertindaknya seseorang sehingga apa yang dilakukannya dipandang oleh masyarakat sebagai perbuatan yang terpuji dan meningkatkan martabat serta kehormatan seseorang.²⁶ Etika dan moral memiliki perbedaan pengertian. Secara singkat, jika moral lebih cenderung pada pengertian “nilai baik dan buruk dari setiap perbuatan manusia, etikamempelajari tentang baik dan buruk”. Jadi, bias dikatakan, etika berfungsi sebagai teori dan perbuatan baik dan buruk (*ethics* atau ilmu al-akhlaq) dan moral (akhlaq) adalah praktiknya. Sering pula yang dimaksud dengan etika adalah semua perbuatan yang lahir atas dorongan jiwa berupa perbuatan baik maupun buruk.²⁷

Menurut Bahasa etika berarti perbuatan, dan ada sangkutpautnya dengan kata *Khuliq* (pencipta) dan *Makhlûq* (yang diciptakan). Akan tetapi, ditemukan juga pengertian etika berasal dari kata jamak dalam Bahasa Arab “*Akhlâq*”.²⁸

Istilah etika dalam Islam disamakan dengan akhlak, adapun persamaannya terletak pada objeknya, yaitu keduanya sama-sama

²³Menurut Lamb dan Tamis-LeMonda, “Keterlibatan Ayah dalam Pengasuhan,” dalam <https://jurnalpengabdianmasyarakatbangsa.com/index.php/jpmba/index>. Diakses pada 23 Januari 2025.

²⁴Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/etika>. Diakses pada 28 Maret 2023.

²⁵Soegiono dan Tamsil, *Filsafat Pendidikan*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012, h. 61.

²⁶Lusia Sedati, Abdul Halim, & Retno Wulandari, “Pengaruh Profesionalisme, Etika Profesi, dan Gender Terhadap Tingkat Materialitas dalam Pemeriksaan Laporan Keuangan, Studi Empiris pada Kantor Akuntan Publik di Malang,” dalam *Journal Riset Mahasiswa Akuntansi (JRMA)*, Vol. 4 No, 1 Tahun 2016, h. 3.

²⁷Muhammad Alfian, *Filsafat Etika Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011, h. 20-21.

²⁸Muhammad Alfian, *Filsafat Etika Islam...*, h. 21.

membahas baik buruknya tingkah laku manusia. Segi perbedaannya etika menentukan baik buruknya manusia dengan tolak ukur akal pikiran. Sedangkan akhlak dengan menentukannya dengan tolak ukur ajaran agama.²⁹

Al-Asfahani memandang akhlak sebagai sifat-sifat yang tertanam dalam jiwa seseorang. Al-Asfahani menekankan bahwa akhlak dapat dibentuk melalui pembiasaan dan latihan spiritual.³⁰ Akhlak juga merujuk pada standar perilaku yang diharapkan dalam masyarakat Islam.³¹

Lisân al-Arabi karya Ibnu Manzur memaknai kata *khulûq* apabila (dengan dhammah atau sukun pada huruf lam) berarti tabiat dan watak. Ini khusus berkaitan dengan gambaran batin manusia; yaitu jiwanya, sifat-sifatnya, dan makna-makna yang khusus dengannya. Ini setara dengan *khalq* (dengan *fathah* pada kha dan sukun pada lam) yang berkaitan dengan gambaran lahiriah, sifat-sifat, dan makna-maknanya. Definisi menurut Ibnu Manzur ini menegaskan bahwa manusia, di hari akhir di hadapan Allah, dan dalam pandangan manusia di dunia ini, akan dimintai pertanggungjawaban atas perilaku praktisnya yang bersumber dari jiwanya. Ini karena perilaku tersebut terjadi atas kehendaknya sendiri, dan dia dapat mengendalikannya melalui akal yang telah dianugerahkan kepadanya. Sebaliknya, manusia tidak akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang berkaitan dengan penciptaannya (*khalqah*, dengan kasrah pada kha'), karena hal itu adalah kehendak Allah dan tidak termasuk dalam tanggung jawab individu. Ibnu Manzur menyebutkan dalam bab Akhlak bahwa hadits-hadits Nabi yang mulia telah berulang kali memuji akhlak yang baik, di antaranya:

من أكثر ما يدخل الناس الجنة تقوى الله وحسن الخلق

Di antara hal yang paling banyak memasukkan orang ke dalam surga adalah takwa kepada Allah dan akhlak yang baik.

Sebagaimana juga hadits Ummul Mukminin Aisyah *radhiallâhu 'anhâ* dalam menggambarkan akhlak Nabi Muhammad SAW., Aisyah *radhiallâhu 'anhâ* berkata:

²⁹ Faisal Badroen, *Etika Bisnis dalam Islam*, Jakarta: Kencana Perdana Media Group, Cet. I, 2006, h. 10.

³⁰ Raghîb Al-Asfahani, *Al-Dhari'ah ilâ Makârim al-Sharî'ah*, Cairo: Dâr al-Salam, 2007, h. 70.

³¹ Raghîb Al-Asfahani, “*Mufradât Alfâz al-Qur'ân*,” dalam <https://archive.org/details/Al-isfahani-MufradatAlfadhAl-quran/page/n18>. Diakses pada 28 Agustus 2023.

Akhlaknya adalah Al-Qur'an.

Maka dapat diketahui bahwa standar akhlak dalam perilaku Nabi SAW. yang bersifat sempurna dan terjaga. Ibnu Manzur berkata mengenai makna perkataan Aisyah "Akhlaknya adalah Al-Qur'an" yaitu beliau berpegang teguh pada Al-Qur'an, adab-adabnya, perintah-perintahnya, larangan-larangannya, dan segala kemuliaan, kebaikan, serta kelembutan yang terkandung di dalamnya. Dalam hal ini dikatakan bahwa "Bergaullah dengan manusia," artinya bergaullah dengan mereka sesuai dengan filsafat praktis, akhlak, dan kebiasaan mereka, atau berpartisipasi dengan mereka. Dari sini muncul kata "berperilaku" atau "berpura-pura memiliki akhlak atau perilaku yang bukan akhlaknya," atau "menampilkan sesuatu yang tidak ada padanya." sesuai dengan filsafat praktis, akhlak, dan kebiasaan mereka, atau berpartisipasi dengan mereka. Dari sini muncul kata "berperilaku" atau "berpura-pura memiliki akhlak atau perilaku yang bukan akhlaknya," atau "menampilkan sesuatu yang tidak ada padanya."

Akhlak adalah salah satu pembahasan dalam filsafat praktis, dan merupakan standar keutamaan, serta penjelasan tentang bagaimana memperolehnya agar jiwa dapat berhias dengannya. Akhlak juga mengenalkan tentang keburukan dan bahayanya dengan tujuan untuk menghindarinya dan meninggalkannya. Begitupun dalam bab "Akhlak", Butrus al-Bustani dalam ensiklopedianya mengatakan: Akhlak adalah watak, tabiat, dan kebiasaan. Ilmu akhlak atau pembinaan akhlak adalah bagian dari hikmah praktis. Al-Bustani melanjutkan, mengulangi apa yang dikatakan oleh Ibnu Manzur, dengan berkata: Ini adalah ilmu tentang keutamaan-keutamaan dan cara memperolehnya agar manusia dapat menghiasi diri dengannya. Dan ilmu tentang keburukan-keburukan dan cara menghindarinya agar manusia dapat meninggalkannya. Objeknya adalah akhlak, sifat, dan jiwa yang berakal dari segi penerapannya, dan manfaatnya hanya akan terwujud jika akhlak dapat diubah dan dimodifikasi. Akhlak adalah sifat yang dengannya tindakan-tindakan muncul dari jiwa dengan mudah tanpa pemikiran dan pertimbangan. Sesungguhnya manusia mampu memperoleh segala akhlak dan kebiasaan yang dia dibesarkan dengannya. Dengan definisi Al-Bustani ini, sampailah pada poin baru dalam pembahasan tentang akhlak, dan lebih menekankan pada masalah pemerolehan dalam akhlak,

dan bahwa pentingnya serta manfaat akhlak terletak pada kemampuannya untuk berkembang dan berubah.³²

Karena akhlak adalah bagian dari etika, Dimana etika merupakan salah satu cabang filsafat yang mempelajari tentang tingkah laku manusia, etika berasal dari bahasa Yunani yaitu Ethos yang berarti adat kebiasaan. Etika adalah sebuah pranata perilaku seseorang maupun kelompok orang yang tersusun dari suatu sistem nilai atau norma yang diambil dari gejala-gejala alamiah sekelompok masyarakat tersebut.³³ Unsur-unsur akhlak tertanam dalam kepribadian individu sehingga menjadi kebiasaan dan watak yang membawa kesiapan untuk tindakan-tindakan apriori. Kesiapan ini adalah respons siap pakai untuk setiap tindakan atau stimulus. Oleh karena itu, para bijak bestari dahulu berkata, "Siapa yang tumbuh dengan sesuatu, akan tua dengannya," dan penyair berkata, "Setiap orang dari masanya memiliki apa yang terbiasa." Meskipun kita tidak sepenuhnya setuju dengan ketidakmungkinan mempengaruhi orang yang sudah lanjut usia seperti yang dikatakan oleh penulis ungkapan-ungkapan ini, kita dapat mengatakan: Mendekati seseorang di usia dini, sejak masa kecilnya, untuk mengasah perilakunya dan meluruskan tindakannya, lebih bermanfaat daripada mencurahkan seluruh usaha pada orang-orang dewasa.

Grand Larousse Encyclopédique, yang diterbitkan di Paris pada tahun 1963, dalam bab Akhlak, disebutkan bahwa akhlak adalah bagian dari filsafat yang menangani masalah-masalah praktis yang mencakup seperangkat aturan dan hukum yang cocok untuk mengarahkan aktivitas bebas dan sukarela individu.³⁴ Oleh karena itu, akhlak dianggap sebagai bagian atau topik terpenting dari topik-topik filsafat, bahkan akhlak adalah keutamaan dalam filsafat. Akhlak adalah hal yang vital dan penting dalam kehidupan yang menggambarkan bagi kita jalan hidup yang lebih baik, dan membantu kita menemukan keselarasan antara tuntutan individu yang khusus dengan kebutuhan hidup di tengah masyarakat. Larousse du XX siècle, yang diterbitkan di Paris pada tahun 1931, menambahkan pada definisi sebelumnya bahwa akhlak adalah ilmu penentuan standar dan aturan perilaku, dan ilmu pengenalan hak dan kewajiban.³⁵ Oleh karena itu, kehidupan dalam masyarakat mana

³² As'ad as-Sahamrani, *Al-Akhlâq fi al-Islâm wa al-Falsafah al-Qadîmah*, Beirut: Dâr al-Nafais, 1988, h. 17-20.

³³ Faisal Badroen, *Etika Bisnis Dalam Islam...*, h. 5.

³⁴ Grand Larousse Encyclopédique, dalam *Ensiklopedi Grand Larousse*, Paris: Librairie Larousse, 1963, h. 312-313

³⁵ Larousse du XXe Siècle, dalam *Larousse Abad ke-20*, Paris: Librairie Larousse, 1931, h. 738.

pun tidak akan stabil kecuali jika anggotanya saling menghormati satu sama lain berdasarkan standar, hak, dan kewajiban ini, dan kecuali jika mereka bekerja sama untuk menerapkannya. Masyarakat manusia di negara mana pun, dan di zaman apa pun, tidak dapat mengabaikan ilmu yang penting dan vital ini dalam kehidupan masyarakat dan individu. Filsafat akhlak menekankan pertanyaan penting dan mendasar: “Apakah manusia hidup dengan cara terbaik yang sesuai dengan kemanusiaannya yang seharusnya menjadi kehidupannya?”

Sebagai cabang dari filsafat, maka etika berangkat dari Kesimpulan logis dan rasio guna untuk menetapkan ukuran yang samadengan disepakati mengenai suatu perbuatan, apakah perbuatan itu baik atau buruk, benar atau salah dan pantas atau tidak pantas untuk dikerjakan. Didalam *New Masters Pictorial encyclopaedia* dikatakan bahwa “*ethics is science of moral philosophy concerned not with fact, but with values, not with character of, but the ideal of human conduct.*” Etika adalah ilmu tentang filsafat moral, tidak mengenai fakta, tetapi tentang nilai-nilai, tidak mengenai sifat tindakan manusia, tetapi tentang idenya.³⁶ Sebagian orang berpendapat bahwa etika samadengan akhlak. Persamaan itu memang ada, karena keduanya membahas masalah baik buruknya tingkahlaku manusia. Tujuan etika dalam pandangan filsafat ialah mendapatkan ide yang sama bagi seluruh manusia di setiap waktu dan tempat dengan ukuran tingkahlaku yang baik dan buruk sejauh yang dapat diketahui oleh akal pikiran. Akan tetapi dalam usaha mencapai tujuan itu, etika mengalami kesulitan, karena pandangan masing-masing golongan di dunia ini tentang baik dan buruk mempunyai ukuran atau kriteria yang berlainan. Setiap golongan mempunyai konsepsi sendiri-sendiri.

Istilah etika diartikan sebagai suatu perbuatan standar (*standard of conduct*) yang memimpin individu, etika adalah suatu studi mengenai perbuatan yang sah dan benar dan moral yang dilakukan seseorang.³⁷ Aristoteles mendefinisikan etika sebagai sekumpulan aturan yang harus dipatuhi oleh manusia.³⁸ Etika juga memiliki stresi terhadap kajian system nilai-nilai yang ada. Oleh karena itu apabila kita kaitkan etika dengan perdagangan dalam Islam, maka akan melahirkan suatu kesimpulan bahwa perdagangan harus mengacu nilai-nilai keislaman yang telah baku dari sumber aslinya yaitu Al-Quran dan Sunnah.³⁹

³⁶ Hamzah Ya'kub, *Etika Islam*, Bandung: Diponegoro, 1996, h.58.

³⁷ Hamzah Ya'kub, *Etika Islami: Pembinaan Akhlaqul Karimah*, Bandung: CV Diponegoro, 1983, h. 12.

³⁸ A. W. Wijaya, *Etika Pemerintahan*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991, h. 26.

³⁹ Ahmad Charis Zubair, *Kuliah Etika*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995, h.

Jika etika sebagai kumpulan peraturan sebagaimana yang diungkapkan oleh Aristoteles, maka etika dalam Islam dapat diartikan sebagai suatu system yang harus mematuhi kumpulan aturan-aturan yang ada dalam Islam. Penggunaan istilah etika disamakan dengan akhlak, adapun persamaannya terletak pada objeknya, yaitu keduanya sama-sama membahas baik buruknya tingkah laku manusia, sisi perbedaannya adalah etika menentukan baik buruknya manusia dengan tolak ukur akal pikiran, sedangkan akhlak dengan menetukannya dengan panduan ajaran agama.⁴⁰ Dari uraian tersebut dapat disimpulkan ajaran etika berpedoman pada kebaikan dari suatu perbuatan yang dapat dilihat dari sumbangasihnya dalam menciptakan kebaikan hidup sesama manusia, baikburuknya perbuatan seseorang dapat dilihat berdasarkan besar kecilnya dia memberikan manfaat kepada oranglain.

Akhlak merupakan seperangkat tata nilai yang sudah jadi dan siap pakai. Sedangkan etika justru, bertugas untuk mempertanyakan secara kritis rumusan-rumusan masa lalu yang sudah menggumpal dan mengkristal dalam lapisan masyarakat. Dalam bahasa Indonesia, selain menyerap istilah etika, akhlak juga digunakan beberapa perkataan yang makna dan tujuannya sama, yaitu tata susila, kesusilaan, budi pekerti, sopan santun, adab, perangai dan tingkah laku atau kelakuan. Sebagai cabang dari filsafat, maka etika berangkat dari kesimpulan logis dan rasio guna untuk menetapkan ukuran yang sama dan disepakati mengenai sesuatu perbuatan, apakah perbuatan itu baik atau buruk, benar atau salah dan pantas atau tidak pantas untuk dikerjakan.⁴¹ Sehingga berdasarkan pendefinisian dari etika, maknanya menjadi tujuan yang akan di capai dalam tolak ukur untuk mencapai keseimbangan dan keadilan peran gender dalam rumah tangga.

2. Etika dalam Islam

Al-Qur'an pesan etis selalu terselubungi oleh isyarat-isyarat yang menuntut penafsiran dan perenungan oleh manusia. Etika Islam memilikiantisipasi jauh ke depan dengan dua ciri utama. *Pertama*, etika Islam tidak menentang fithrah manusia. *Kedua*, etika Islam amat rasionalistik. Sekedar sebagai perbandingan kutipkan pendapat Alex Inkeles mengenai sikap-sikap modern. Setelah melakukan kajian terhadap berbagai teori dan definisi mengenai modernisasi, Inkeles membuat rangkuman mengenai sikap-sikap modern sabagai berikut, yaitu kegandrungan menerima gagasan-gagasan baru dan mencoba metode-metode baru,

⁴⁰ Faisal Badroen, *Etika Bisnis dalam Islam...*, h. 5

⁴¹ Dalam <https://www.anekamakalah.com/2012/02/etika-dalamkajian-filsafat-islam-dan.html>. Diakses pada 28 Agustus 2023.

kesediaan menyatakan pendapat, kepekaan pada waktu dan lebih mementingkan waktu kini dan mendatang ketimbang waktu yang telah lampau, rasa ketepatan waktu yang lebih baik, eprihatinan yang lebih besar untuk merencanakan organisasi dan efisiensi, kecenderungan memandang dunia sebagai suatu yang bisa dihitung, menghargai kekuatan ilmu dan teknologi, dan keyakinan pada keadilan yang bias diratakan. Inkeles dan pemikirannya diklaim sebagai sikap modern yang sejalan dengan etika Al-Qur'an. Dalam diskusi tentang etika dalam perspektif teori etika yang bersifat rasional dan universal. Islam yang mempunyai klaim universal ketika dihayati dan direalisasikan cenderung menjadi peristiwa particular dan individual. Yakni bagaimana pertanggungjawaban suatu tindakan subyektif dalam kerangka nilai-nilai etika obyektif, Tindakan mikro dalam kerangka etika makro, tindakan lahiriah dalam acuan sikap batin. Dalam perspektif psikologi, manusia terdiri daritiga unsur penting yaitu, ide, ego, dan superego. Sedangkan dalam pandangan Islam ketiganya sering dipadankan dengan *nafs ammârah*, *nafs lawwâmah*, dan *nafs mutmaninah*. Ketiganya merupakan unsur hidup yang ada dalam manusia yang akan tumbuh berkembang seiring perjalanan dan pengalaman hidup manusia. Maka untuk menjaga agar ketiganya berjalan dengan baik, diperlukan edukasi yang diberikan orang tua kepada anaknya dalam bentuk pemberian muatan etika yang menjadi ujung tombak dari ketiga unsur diatas.⁴²

Etika dalam Islam adalah seperangkat nilai yang mulia dan tinggi, Etika Islam bukan sekedar hubungan perilaku normatif, bukan hanya sebagai hubungan manusia dengan sesama akan tetapi juga dengan Tuhan (keyakinan), tetapi perwujudan atau manifestasi hubungan manusia dengan Tuhan diajarkan oleh etika islam. Etika sebagai kodrat yang bergantung pada pemahaman dan pengalaman beragama. Oleh karena itu, Islam menganjurkan agar manusia mengikuti aturan etika dengan menghadirkan kedamaian, kejujuran, dan keadilan. Etika dalam Islam melahirkan konsep ihsan, yaitu cara pandang dan perilaku manusia dalam hubungan sosial dan pengabdian kepada Tuhan, tanpa ada batasannya.⁴³

Secara ideal ketika manusia diberikan roh oleh Allah untuk pertamakalinya dalam hidupnya, padanya disertakan rasio penimbang baik dan buruk. Oleh sebab itu masalah moral adalah masalah normatif. Di dalam hidupnya manusia dinilai atau akan melakukan sesuatu karena nilai. Nilai mana yang dituju tergantung pada tingkat pengertian akan

⁴² Ahmad Mudlor, *Etika dalam Islam*, Surabaya: Al-Ikhlâs, 2010, h. 155.

⁴³ Ahmad Mudlor, *Etika dalam Islam...*, h. 155.

nilai tersebut. Pengertian tersebut bahwa manusia memahami apa yang baik dan apa yang buruk serta dapat membedakan keduanya dan selanjutnya pada pengalamannya.⁴⁴

Fazlur Rahman menyatakan bahwa semangat dasar Al-Qur'an adalah semangat moral, dengan landasan monotheisme untuk terwujudnya keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi dan merupakan perintah Allah. Manusia tak dapat membuat atau memusnahkan hukum moral, serta harus menyerahkan diri kepadanya. Penyerahan ini dinamakan Islam dan implementasinya dalam kehidupan disebut ibadah atau pengabdian kepada Allah. Karena penekanan al Qur'an terhadap hukum morallah hingga Allah di dalam al-Qur'an tampak bagi banyak orang terutama sebagai Tuhan keadilan.⁴⁵

Etika dalam Islam merupakan misi kenabian yang paling utama setelah pengesaan Allah SWT (tauhid). Dalam hal ini Rasulullah pernah bersabda: "bahwasanya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang baik." Dalam tataran khazanah keilmuan Islam, etika biasanya disebut dengan filsafat praktis. Etika menempati bagian penting di dalam diskursus pemikiran Islam klasik. Filsafat praktis itu sendiri berbicara tentang segala sesuatu bagaimana seharusnya yang berdasar kepada filsafat teoritis, yakni pembahasan tentang segala sesuatu sebagaimana adanya.⁴⁶ Etika dalam Islam mencakup dua aspek:⁴⁷ *Pertama*, pendidikan fisik, seperti pemenuhan kebutuhan hidup yang Allah berikan kepada manusia. *Kedua*, pendidikan moral, melalui pengutusan para rasul dan penurunan kitab suci, termasuk Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup.

3. Peran Gender

Berbicara mengenai peran gender tidak bisa lepas dari pembahasan gender itu sendiri. Meskipun secara bahasa gender diartikan sebagai "jenis kelamin."⁴⁸ istilah gender juga dibedakan dengan istilah jenis kelamin (seks). Gender adalah dimensi sosiokultural dan psikologis dari pria dan wanita, sedang seks berhubungan dengan dimensi biologis pria dan wanita. Peran Gender Dikutip oleh Khanafi dari Wilson, bahwa untuk konsep yang lebih luas, sebagai berikut, "*gender is a basis for beginning the different contributions that man and woman make to culture and collective life by distinction which they are as man and*

⁴⁴ Hardiono, "Sumber Etika dalam Islam," dalam *Jurnal Al-Aqidah: Jurnal Ilmu Aqidah Filsafat*, Vol. 12 Edisi 2, 2020, h. 29.

⁴⁵ Hardiono, "Sumber Etika dalam Islam," ..., h. 31.

⁴⁶ Mibtadin, "Etika dalam Diskursus Pemikiran Islam dari Wacana Menuju Islamologi Terapan," dalam *Jurnal SUHUF*, Vol. 31 No. 1, 2019, h. 91.

⁴⁷ Amin Yusuf Ad-Damiri, *Tarbiyatul Abnâ'i wa Binâ'ul Ajjâl*, Qahirah: Dâr al-Fikri al-Arabi, 2018, h. 9.

⁴⁸ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia Cet. XXI*, Jakarta: Gramedia, 1995, h. 265.

woman.”⁴⁹ Peran adalah tingkah laku yang diharapkan dimiliki oleh orang yang berkedudukan dalam masyarakat dan harus dilaksanakan. Serta kata *gender* diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku yang merupakan hasil dari konstruksi sosial.⁵⁰

Makna peran gender adalah pola-pola terpisah dari ciri-ciri kepribadian, tingkah laku, minat, sikap, dan perilaku yang dianggap sebagai “laki-laki” atau “perempuan” oleh budaya seseorang.⁵¹ Peran gender sebagian besar merupakan hasil dari cara seseorang dibesarkan dan mungkin tidak sesuai dengan identitas gendernya.

Kata *gender* berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin, sebenarnya arti ini kurang tepat karena dengan demikian disamakan dengan pengertian *sex* yang berarti jenis kelamin.⁵² Gender adalah perbedaan peran laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh masyarakat dengan latar belakang budaya dan struktur sosial berbed di setiap daerah, negara, suku, dan agama. Oleh sebab demikian, perbedaan yang meliputi peran, perilaku, juga sifat yang melekat pada laki-laki dan perempuan yang telah terimplementasi dalam sebuah masyarakat tidak mesti sama dan berlaku pada tempat yang tidak sama.⁵³

Siti Musdah Mulia yang menilai gender sebagai seperangkat sikap, peran, tanggung jawab, fungsi, hak, dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki maupun perempuan yang berawal dari pengaruh budaya atau lingkungan masyarakat di mana laki-laki atau perempuan tersebut tumbuh dan besar. Musdah Mulia juga menambahkan bahwa sewaktu-waktu peran dan fungsi gender dari hasil konstruksi sosial dapat berubah berdasarkan perkembangan dan perubahan zaman modern yang seiring terus berjalan.⁵⁴

Gender juga merupakan pelabelan atas laki-laki dan perempuan. Kontruksi ini tidak lagi membedakan laki-laki dan perempuan atas perbedaan seks yang dimiliki. Dasar sosialisasi ini secara kuat telah membentuk ideologi gender, melalui kontruksi sosial yang melembaga.

⁴⁹ HT Wilson, *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization*, New York: EJ Brill, 1989, h. 2.

⁵⁰ New World Webster Dictionary, dalam www.yourdictionary.com. Diakses pada 28 Maret 2024.

⁵¹ Ruth Wienclaw A, dalam artikel *Sosiologi Gender Role*, 2021, Sabtu, 31 Agustus 2023, h. 1.

⁵² Zuhdi Sari & Herawati, “Tafsir perilaku etis menurut mahasiswa akuntansi berbasis gender,” dalam *Jurnal akuntansi Multiparadigma*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2012, h. 16.

⁵³ Anwar Sadat, *et.al.*, *Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam: Kajian Komparasi antara KHI dan CLD-KHI*, Yogyakarta: LKiS, 2020, hal. 31.

⁵⁴ Siti Musdah Mulia, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, 2003, hal. viii-ix.

Misalnya, perempuan dikenal lemah lembut, cantik, emosional dan keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, perkasa, dan Jantan.⁵⁵

Kata kunci untuk memahami gender ada pada kata pembagian, yang dapat dibedakan pada dua sifat; yaitu pembagian yang sifatnya kodrati dan pembagian yang bersifatnya berubah-ubah sehingga dapat dipertukarkan. Pembagian yang pertama merupakan pemberian Tuhan yang tidak dapat dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan dinamakan sebagai pembagian seksual. Sedangkan pembagian peran, sifat dan watak serta tanggung jawab yang dapat dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan itulah yang dinamakan gender. Dari pembagian itulah kemudian muncul perbedaan gender. Oleh karena itu, gender sesungguhnya berkaitan erat dengan proses keyakinan bagaimana seharusnya laki-laki dan perempuan diharapkan untuk berfikir dan bertindak sesuai dengan ketentuan sosial dan budaya dimana mereka berada. Berdasarkan keyakinan itulah masyarakat membedakan peran dan fungsi gender sesuai dengan kebutuhannya.

Secara biososial, gender tidak sama dengan jenis kelamin. Gender mengacu pada karakteristik psikologis, sosial, budaya, dan perilaku yang terkait dengan keberadaan perempuan, laki-laki, keduanya, atau bukan keduanya. Gender ditentukan oleh identitas gender seseorang dan peran gender yang dipelajari. Seks, di sisi lain, dalam konteks ini mengacu pada aspek biologis menjadi perempuan, laki-laki, atau interseks, dan menggabungkan kromosom, hormon, ciri-ciri seks primer, dan ciri-ciri seks sekunder. Secara genetik, perempuan biasanya diidentifikasi dengan memiliki dua kromosom X dan laki-laki dengan memiliki kromosom X dan Y, sedangkan individu interseks mungkin memiliki konfigurasi kromosom ini atau lainnya. Selain itu, jenis kelamin biasanya dapat ditentukan dari ciri-ciri seksual primer atau sekunder.⁵⁶

Melihat dari beberapa asumsi di atas, maka gender adalah kedudukan laki-laki atau perempuan dilihat dari sosial-budaya, ekonomi, politik, dan ketentuan dalam sebuah negara, tidak ditentukan dengan jenis kelamin ataupun ajaran agama. Oleh sebab itu, maka tidak dapat disamakan antara seks dan gender, sebab seks adalah ketentuan yang datang dari Allah dan tidak dapat diotak-atik oleh siapapun karena hal tersebut adalah kodrat, sedangkan gender dibentuk berdasarkan kesepakatan yang dikonstruksi oleh sebuah masyarakat dan sewaktu-waktu dapat berubah berdasarkan zamannya.⁵⁷

⁵⁵ Dalam <http://www.majalahopini.co.cc>. Diakses pada 28 September 2024.

⁵⁶ Ruth Wienclaw A, dalam *Artikel Sosiologi Gender Role*, 2021, Sabtu, 31 Agustus 2023, h. 2.

⁵⁷ Anwar Sadat, *et.al.*, *Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam...*, h. 31

Peran gender dikategorikan ke dalam tiga tingkatan, yaitu: 1) kerja sama yang hanya dilakukan oleh salah satu pihak, yaitu suami saja atau istri saja, artinya baik suami dan atau istri kurang melakukan kerja sama dalam aktivitas domestik, publik, maupun sosial kemasyarakatan, misalnya membersihkan rumah hanya dilakukan oleh istri dan yang melakukan gotong-royong di lingkungan rumah hanya dilakukan oleh suami; 2) dominan di salah satu pihak artinya terdapat kerja sama antara suami dan istri, namun masih ada dominasi di salah satu pihak, misalnya suami dan istri saling bekerja sama dalam mengasuh anak, namun istri lebih dominan; 3) seimbang artinya suami dan istri saling bekerjasama satu sama lain, yaitu tidak ada salah satu pihak manapun yang diberatkan, misalnya suami dan istri samasama turut aktif dalam membersihkan rumah, pendidikan dan kesehatan anak, dan kegiatan di masyarakat.⁵⁸

Pemenuhan fungsi peran gender dalam rumah tangga merupakan proses dinamis yang melibatkan negosiasi, adaptasi, dan rekonstruksi berkelanjutan. Judith Butler menganggap gender sebagai performativitas sosial yang tidak ditentukan secara biologis, melainkan diproduksi melalui praktik berulang dalam institusi sosial, termasuk keluarga.⁵⁹

Keseimbangan peran gender menuntut fleksibilitas struktural dan kemampuan keluarga mentransendensi batasan tradisional. Raewyn Connell menekankan bahwa relasi gender bukan sekadar pembagian tugas, melainkan sistem kompleks yang melibatkan negosiasi kuasa, representasi, dan identitas.⁶⁰

C. Teori Struktural Fungsionalis

Diskursus mengenai peran ayah dalam Islam, khususnya terkait keseimbangan antara kewajiban mencari nafkah dan keterlibatan dalam pengasuhan anak, telah mengalami evolusi signifikan seiring dengan perubahan sosial dan ekonomi masyarakat Muslim.⁶¹

Pandangan tradisional, yang sering dikaitkan dengan ulama klasik seperti Imam Al-Ghazali, cenderung menekankan peran ayah sebagai pencari nafkah utama dan pemimpin spiritual keluarga, sementara tugas pengasuhan anak lebih dibebankan kepada ibu. Interpretasi ini sering

⁵⁸ Mardiyah Kartini Siswati, "Peran Gender, Pengambilan Keputusan, dan Kesejahteraan Keluarga Dual Earner," dalam *Jurnal Ilmu Keluarga & Konsumen* Vol. No. 3 Tahun 2017, h. 169.

⁵⁹ Judith Butler, *Gender Trouble*, New York: Routledge, 1990 h. 112-134.

⁶⁰ Raewyn Connell, *Gender and Power*, Cambridge: Polity Press, 2002, h. 89-112.

⁶¹ Dhami & Sheikh, "The Muslim family: predicament and promise," dalam *Western Journal of Medicine*, Vol. 173 No. 5 Tahun 2000, h. 352-356.

didasarkan pada pemahaman literal terhadap ayat-ayat Al-Qur'an seperti Surah An-Nisa/4: 34 tentang konsep *qiwamah* (kepemimpinan laki-laki).⁶²

Namun, seiring perkembangan zaman, muncul pandangan yang lebih moderat dan progresif di kalangan ulama kontemporer. Yusuf Al-Qaradawi, misalnya, meskipun tetap menekankan kewajiban nafkah pada ayah, juga menggarisbawahi pentingnya keterlibatan ayah dalam pengasuhan anak, dengan merujuk pada hadits-hadits yang menggambarkan peran aktif Nabi Muhammad SAW dalam kehidupan keluarganya. Namun, seiring perkembangan zaman, muncul pandangan yang lebih moderat dan progresif di kalangan ulama kontemporer. Yusuf Al-Qaradawi, misalnya, meskipun tetap menekankan kewajiban nafkah pada ayah, juga menggarisbawahi pentingnya keterlibatan ayah dalam pengasuhan anak, dengan merujuk pada hadits-hadits yang menggambarkan peran aktif Nabi Muhammad SAW dalam kehidupan keluarganya.⁶³ Sementara itu, pemikir progresif seperti Khaled Abou El Fadl dan Amina Wadud mendorong reinterpretasi peran gender dalam Islam, menekankan kesetaraan dan kemitraan dalam rumah tangga, termasuk dalam hal pengasuhan anak.⁶⁴ Mereka berargumen bahwa prinsip-prinsip etika Islam seperti keadilan dan kasih sayang harus menjadi landasan dalam memahami peran ayah, bukan semata-mata pembagian tugas yang kaku berdasarkan gender.⁶⁵ Pendekatan kontekstualis yang diadvokasi oleh tokoh seperti Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed menawarkan perspektif yang menarik, di mana mereka mengajak untuk memahami pesan etis Al-Qur'an dalam konteks sosio-ekonomi kontemporer, yang mungkin menuntut peran yang lebih fleksibel dan seimbang dari ayah dalam nafkah dan pengasuhan.⁶⁶ Diskusi ini semakin kompleks dengan adanya penelitian modern yang menunjukkan dampak signifikan keterlibatan ayah terhadap perkembangan kognitif, emosional, dan sosial anak,⁶⁷ yang menantang asumsi tradisional tentang pembagian peran gender dalam keluarga. Kompleksitas pandangan ini mencerminkan tantangan yang dihadapi masyarakat Muslim kontemporer dalam menegakkan nilai-nilai Islam sambil beradaptasi dengan tuntutan

⁶² Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999, h. 121.

⁶³ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh Al-Usrah Al-Muslimah: Ru'yah Mu'asirah fi Qadäya Al-Zawäj wa Al-Hayät Al-Zawjiyyah*, Cairo: Maktabah Wahbah, 2016, h. 117.

⁶⁴ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld Publications, 2015, h. 197.

⁶⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2018, h. 250.

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 2017, h. 80.

⁶⁷ Michael E Lamb & Charlie Lewis, *The Role of Father in Child Development Edisi 6th*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2020, h. 57.

kehidupan modern, dan menunjukkan perlunya ijtihad berkelanjutan dalam memahami dan menerapkan etika peran gender dalam konteks keluarga Muslim.⁶⁸

Sebagai solusi *Fatherless*, penulis menawarkan etika peran gender dengan menggunakan teori Struktural Fungsional dari William F. Ogburn dan Talcott Parsons (sosiolog yang mengembangkan teori ini) yang mengemukakan bahwa dalam kehidupan sosial ini ada keragaman. Dan keragaman tersebut merupakan sumber utama dari adanya struktur masyarakat.

Teori struktural fungsionalis adalah salah satu pendekatan utama dalam ilmu sosial yang menyoroiti bagaimana berbagai elemen dalam suatu sistem bekerja sama untuk menciptakan keteraturan dan stabilitas sosial.⁶⁹ Teori ini dikembangkan oleh Émile Durkheim dan kemudian disempurnakan oleh Talcott Parsons serta Robert K. Merton. Dalam konteks kajian gender dan keluarga, teori ini menyoroiti bagaimana peran laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga ditetapkan untuk mempertahankan keseimbangan sosial.⁷⁰

1. Prinsip Dasar Teori Struktural Fungsionalis

Teori ini berangkat dari asumsi bahwa masyarakat adalah sistem yang terdiri dari berbagai bagian yang saling berinteraksi dan memiliki fungsi spesifik yang bekerja sama untuk mencapai keteraturan dan keseimbangan sosial. Setiap individu, kelompok, dan institusi dalam masyarakat berperan dalam menjaga stabilitas sosial. setiap institusi sosial memiliki fungsi yang penting dalam mempertahankan stabilitas masyarakat. Salah satu institusi sosial utama dalam masyarakat adalah keluarga, yang memiliki fungsi sosialisasi anak, stabilitas emosional, dan reproduksi sosial.⁷¹ Menurut Parsons, keluarga adalah unit sosial utama yang berfungsi untuk:

- a. Sosialisasi anak: Mengajarkan norma dan nilai yang diperlukan untuk menjadi anggota masyarakat yang produktif.
- b. Stabilitas emosional: Memberikan dukungan psikologis bagi anggota keluarga.
- c. Reproduksi sosial: Melanjutkan generasi baru.

⁶⁸ Aysha A Hidayatullah, "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Framework," dalam *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 34 No. 1 Tahun 2018, h. 47.

⁶⁹ Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe: Free Press, 1951, h. 45-67.

⁷⁰ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968, h. 89-102.

⁷¹ Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press, 1997, h. 123-140.

Parsons membagi peran gender dalam keluarga menjadi dua jenis utama:

- a. Peran Instrumental (*Instrumental Role*) – Biasanya dikaitkan dengan laki-laki (ayah), yang bertanggung jawab atas pencarian nafkah dan perlindungan keluarga.
- b. Peran Ekspresif (*Expressive Role*) – Biasanya dikaitkan dengan perempuan (ibu), yang berperan dalam pengasuhan dan dukungan emosional keluarga.

Ketidakhadiran ayah (*fatherless*) dalam konteks ini dianggap sebagai gangguan terhadap fungsi sosial keluarga karena menghilangkan keseimbangan yang diperlukan dalam struktur rumah tangga.⁷²

2. *Fatherless* dalam Perspektif Struktural Fungsionalis

Ketidakhadiran ayah (*fatherless*) dapat berdampak pada ketidakseimbangan struktural dalam keluarga dan masyarakat. Robert K. Merton (1968) mengembangkan konsep fungsi manifes dan laten, di mana ketidakhadiran ayah dapat memiliki dampak langsung (fungsi manifes) maupun tidak langsung (fungsi laten) dalam kehidupan anak-anak dan kesejahteraan sosial. Salah satu dampaknya adalah hilangnya figur otoritas dalam keluarga, yang berpengaruh terhadap sosialisasi anak dalam hal kedisiplinan dan kepemimpinan.⁷³

Ketidakhadiran ayah dalam keluarga (*fatherless*) bisa disebabkan oleh berbagai faktor, seperti perceraian, kematian, atau ketidakterlibatan ayah dalam kehidupan anak. Dalam teori struktural fungsionalis, fenomena ini dipandang sebagai suatu bentuk disfungsi yang berpotensi mengganggu keseimbangan sosial. Hal ini karena:

- a. Ketidakhadiran figur ayah dapat melemahkan sosialisasi anak, terutama dalam hal disiplin, peran kepemimpinan, dan nilai-nilai kerja keras.
 - b. Ibu harus menjalankan peran ganda, baik sebagai pencari nafkah maupun pengasuh, yang dapat meningkatkan beban emosional dan ekonomi keluarga.
 - c. Masyarakat mungkin mengalami ketidakseimbangan dalam pembagian peran gender, yang dapat berpengaruh terhadap stabilitas institusi keluarga dalam jangka panjang.⁷⁴
- ## 3. Perspektif Al-Qur'an terhadap *Fatherless* dan Peran Gender

Dalam Islam, konsep keluarga dan peran gender diatur dalam Al-Qur'an. Salah satu ayat yang sering menjadi rujukan dalam perdebatan tentang peran ayah dan ibu dalam keluarga adalah Surah An-Nisa/4: 34,

⁷² Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe: Free Press, 1951, h. 45-67

⁷³ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968, h. 89-102.

⁷⁴ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure...*, h. 89-102.

yang berbicara tentang *qiwamah* (kepemimpinan laki-laki dalam keluarga): "*Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka...*" (QS. An-Nisâ/4: 34)

Ulama klasik seperti Ibnu Katsir dan Al-Qurtubi menafsirkan ayat ini sebagai bentuk tanggung jawab laki-laki dalam membimbing keluarga secara spiritual dan material. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan bahwa laki-laki memiliki tanggung jawab dalam memberikan nafkah dan membimbing keluarga. Jika laki-laki tidak menjalankan fungsi ini, maka keseimbangan keluarga dapat terganggu, sehingga anak-anak dapat kehilangan sosok pemimpin dalam keluarga.⁷⁵ Dalam konteks struktural fungsionalis, ayah bertindak sebagai stabilisator keluarga dengan menjalankan fungsi ekonomi dan sosial, sementara ibu bertanggung jawab atas peran pengasuhan anak. Kepemimpinan laki-laki dalam keluarga tidak berarti menegasikan peran perempuan dalam membangun keluarga. Jika ayah tidak hadir, maka ibu tetap memiliki kewajiban dalam mendidik dan membimbing anak-anak dengan bimbingan nilai-nilai Islam.⁷⁶

Namun, ulama kontemporer seperti Amina Wadud dan Asma Barlas mengajukan interpretasi yang lebih fleksibel, bahwa kepemimpinan dalam rumah tangga bukanlah dominasi laki-laki, melainkan kemitraan yang berdasarkan nilai-nilai keadilan, dan bahwa konsep *qiwamah* tidak selalu berarti dominasi laki-laki atas perempuan, tetapi lebih kepada tanggung jawab kolektif dalam keluarga. Dalam konteks *fatherless*, peran pengasuhan dapat dilakukan secara kolektif oleh ibu, keluarga besar, dan komunitas Muslim.⁷⁷ Dalam konteks *fatherless*, pandangan ini penting karena menekankan bahwa perempuan (ibu) yang menjalankan peran ganda tetap dapat membangun struktur keluarga yang stabil dengan pendekatan berbasis keadilan dan keseimbangan.

4. Implikasi *Fatherless* dalam Perspektif Struktural Fungsionalis

Dalam konteks sosial, fenomena *fatherless* dapat mengakibatkan berbagai dampak struktural terhadap individu dan masyarakat, seperti:

- a. Kesulitan ekonomi, terutama bagi ibu tunggal yang harus menanggung beban finansial keluarga. Kesulitan Ekonomi Ibu

⁷⁵ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Kairo: Dâr al-Taqwâ, 1923, h. 245-260.

⁷⁶ Al-Qurtubi, *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, h. 304-320.

⁷⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999, h. 67-81.

tunggal yang kehilangan pasangan harus menjalankan peran ganda, yang dapat meningkatkan tekanan ekonomi dalam keluarga.

- b. Gangguan psikososial, karena anak yang tumbuh tanpa figur ayah mungkin menghadapi tantangan dalam mengembangkan identitas dan kontrol emosi. Gangguan Sosialisasi Anak yang tumbuh tanpa ayah dapat mengalami kesulitan dalam membangun disiplin, kontrol emosi, dan stabilitas psikologis.
- c. Ketimpangan gender dalam rumah tangga, di mana perempuan harus mengambil alih peran ayah, yang dalam perspektif struktural fungsionalis dapat dianggap sebagai ketidakseimbangan sosial. Ketimpangan Gender dalam masyarakat patriarki, perempuan yang menjadi kepala keluarga seringkali menghadapi diskriminasi dan keterbatasan akses terhadap sumber daya ekonomi.

Namun, melalui perspektif Al-Qur'an, permasalahan ini dapat diatasi dengan konsep tanggung jawab kolektif, di mana komunitas dan keluarga besar turut berperan dalam mendukung anak-anak yang tumbuh tanpa ayah. Dalam Al-Baqarah/2: 233, Islam juga mengajarkan bahwa pengasuhan anak adalah kewajiban bersama, baik oleh ayah maupun ibu, bahkan ketika terjadi perceraian atau kehilangan salah satu orang tua. Menurut Asma Barlas (2002) dalam *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Islam memberikan solusi terhadap fenomena *fatherless* dengan menekankan konsep kesetaraan tanggung jawab dalam keluarga, sehingga pengasuhan anak tidak hanya terbebani pada ibu saja, tetapi juga keluarga besar dan komunitas.⁷⁸

5. Menanggulangi *Fatherless* Perspektif Al-Qur'an dengan Struktural Fungsionalis

Agar keluarga tetap berjalan secara harmonis meskipun tanpa kehadiran ayah, ada beberapa solusi yang dapat diambil:

- a. Penguatan fungsi sosial ibu: Dalam beberapa kondisi, ibu dapat mengadopsi peran ganda dengan tetap mendapatkan dukungan komunitas dan keluarga besar. Penguatan Peran Ibu. Masyarakat harus memberikan dukungan lebih kepada ibu tunggal agar mereka dapat menjalankan peran ganda dengan lebih baik.
- b. Peran keluarga besar dan masyarakat: Dalam Islam, tanggung jawab pengasuhan anak tidak hanya berada pada orang tua biologis, tetapi juga melibatkan kakek-nenek, saudara, dan komunitas yang lebih luas. Dukungan dari Keluarga Besar dan Komunitas. Islam menekankan pentingnya tanggung jawab kolektif dalam mendidik

⁷⁸ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002, h. 98-112.

anak-anak. Surah Al-Baqarah/2:233 menyebutkan bahwa pengasuhan anak bukan hanya tanggung jawab ayah dan ibu, tetapi juga keluarga besar.

- c. Pendidikan berbasis nilai keadilan gender: Dengan memahami bahwa keluarga dapat berfungsi secara fleksibel, konsep kepemimpinan dalam rumah tangga tidak selalu harus bersifat hierarkis, tetapi lebih ke arah kemitraan dan kerja sama. Reformasi Sosial dan Pendidikan. Pendidikan gender yang berbasis nilai keadilan Islam harus diperkuat agar konsep kepemimpinan dalam keluarga tidak lagi berbasis dominasi, tetapi pada kemitraan dan keadilan.

Teori struktural fungsionalis memberikan pemahaman bahwa keluarga adalah institusi sosial yang memiliki fungsi penting dalam menjaga keseimbangan masyarakat. Ketidakhadiran ayah (fatherless) dapat mengganggu keseimbangan tersebut, namun dalam perspektif Islam, hal ini dapat diatasi dengan memperkuat konsep kemitraan dalam rumah tangga, tanggung jawab kolektif, dan pendekatan berbasis nilai-nilai keadilan gender.

Dengan menggabungkan teori struktural fungsionalis dan perspektif Al-Qur'an, penelitian ini dapat memberikan wawasan baru tentang bagaimana institusi keluarga dapat beradaptasi dan tetap menjalankan fungsi sosialnya meskipun menghadapi tantangan seperti ketidakhadiran ayah.

Keragaman dalam fungsi sesuai dengan posisi seseorang dalam struktur sebuah sistem. Perbedaan fungsi tidak untuk memenuhi kebutuhan individu lain akan tetapi untuk mencapai tujuan sebagai kesatuan, dan dengan tidak terlepas dari pengaruh budaya norma, dan nilai-nilai yang melandasi sistem masyarakat.⁷⁹

Kemudian membangun Kemitraan Gender dalam keluarga. Kemitraan gender dalam keluarga kini menjadi syarat yang mutlak untuk menjalankan fungsi keluarga. Kerjasama secara setara dan berkeadilan antara suami dan istri serta anak-anak baik laki laki maupun perempuan dalam melakukan semua fungsi keluarga melalui pembagian pekerjaan dan peran baik peran publik, domestik maupun sosial kemasyarakatan.⁸⁰ Dengan adanya kemitraan gender dalam keluarga tujuan keluarga akan lebih mudah tercapai tanpa ada deskriminasi terhadap pihak lain dan terutama anak mendapatkan pemenuhan pengasuhan dari kedua orang tua secara seimbang.

⁷⁹ Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda*, Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2014, h. 51.

⁸⁰ Herien Puspitawati, *Fungsi Keluarga, Pembagian Peran dan Kemitraan Gender dalam Keluarga*, dalam *Artikel Ilmu Keluarga dan Konsumen Fakultas Ekologi Manusia*, Institut Pertanian Bogor, 2013, h. 5.

Ketika anak-anak dalam keluarga tidak memiliki sosok ayah, mereka menghadapi banyak tantangan yang sama yang harus dihadapi seorang ibu sendiri dalam hal pengembangan karakter. Sulitnya seorang ibu membagi waktunya antara menghidupi keluarga, memenuhi kebutuhan anak-anaknya, dan memenuhi keinginan mereka, adalah hal yang paling sering kita lihat dalam rumah tangga orang tua tunggal. Sebagai seorang ibu, di tengah kesibukannya dia justru menyempatkan waktu untuk mendidik anak-anaknya. tanggung jawab dan berperan sebagai sosok ayah bagi anaknya karena tidak ada figur ayah dalam keluarga.⁸¹

Tugas seorang ayah benar-benar harus ada untuk menjadi pembela bagi anak dan bahkan ibu. Seorang ayah harus memberi anak-anaknya dukungan materi dan moral. Berpikir positif tentang seorang ayah dapat melindungi anak-anak dari bahaya yang dapat menyakiti mereka secara fisik dan mental.⁸² Dengan demikian, ketika sosok ayah ada dalam kehidupan seorang anak, anak dan setiap anggota keluarga dapat merasakan pemenuhan finansial dan spiritual. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ
غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan. QS. At-tahrîm/66:6.

Dalam ayat ini, Allah memerintahkan orang-orang yang beriman agar menjaga dirinya dari api neraka yang bahan bakarnya terdiri dari manusia dan batu, dengan taat dan patuh melaksanakan perintah Allah. Mereka juga diperintahkan untuk mengajarkan kepada keluarganya agar taat dan patuh kepada perintah Allah untuk menyelamatkan mereka dari api neraka. Keluarga merupakan amanat yang harus dipelihara kesejahteraannya baik jasmani maupun rohani.⁸³

⁸¹ Ivonne Hafidlatil Kiromi, Dampak Anak Yang Dibesarkan Dalam Keluarga Tanpa Sosok Ayah (Fatherless) Pada Kecerdasan Moral dalam *Jurnal Zuriyah: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, h. 14.

⁸² Helmawati, *Pendidikan Keluarga: Teoretis dan Praktis*. Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 2014, h. 33.

⁸³ Tafsir Tahlili KEMENAG dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/66?from=6&to=12>. Diakses Pada 3 September 2023.

Al-Qurtubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa seorang laki-laki bertanggung jawab untuk memperbaiki dirinya dengan ketaatan dan memperbaiki keluarganya sebagaimana seorang pemimpin terhadap rakyatnya. Nabi Muhammad ﷺ bersabda, “Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinya.”⁸⁴

Allah juga berfirman: “Dan orang-orang yang beriman beserta keturunan mereka yang mengikuti mereka dalam keimanan, Kami akan pertemuan mereka dengan keturunan mereka.” (QS. At-Thûr/51: 21).

Ibnu Katsir menafsirkan ayat ini sebagai kabar tentang kemurahan Allah, bahwa anak keturunan yang mengikuti keimanan orang tuanya akan disatukan di surga meskipun amal mereka tidak setara, demi menyenangkan hati orang tua mereka.⁸⁵

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ۖ

Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu (Muhammad) yang terdekat. QS. asy-Syu‘arâ’ /26: 214

Diriwayatkan bahwa ketika ayat ke-6 ini turun, ‘Umar berkata, “Wahai Rasulullah, kami sudah menjaga diri kami, dan bagaimana menjaga keluarga kami?” Rasulullah saw menjawab, “Larang mereka mengerjakan apa yang kamu dilarang mengerjakannya dan perintahkan mereka melakukan apa yang diperintahkan Allah kepadamu. Begitulah caranya menyelamatkan mereka dari api neraka.”⁸⁶

ثُمَّ قَالَ تَعَالَىٰ أَمِيرًا لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ ۖ أَنْ يُنذِرَ عَشِيرَتَهُ الْأَقْرَبِينَ أَيِ:
الْأَدْنَىٰ إِلَيْهِ وَأَنَّهُ لَا يُخَلِّصُ أَحَدًا مِنْهُمْ إِلَّا إِيْمَانَهُ بِرَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَمْرَهُ أَنْ يُلِينَ جَانِبَهُ
لِمَنْ اتَّبَعَهُ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِينَ

Kemudian Allah Ta'ala berfirman, memerintahkan Rasul-Nya (semoga shalawat dan salam Allah tercurah kepadanya) untuk memperingatkan kerabat terdekatnya, yaitu orang-orang yang paling dekat dengannya. Dan bahwasanya tidak ada yang dapat menyelamatkan seorang pun dari mereka kecuali imannya kepada Tuhannya Yang Maha Perkasa lagi

⁸⁴ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, 1964, Jilid 18, h. 194.

⁸⁵ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyyah, 1999, Jilid 7, h. 432-433.

⁸⁶ Tafsir Tahlili Kemenag dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/66?from=6&to=12>. Diakses Pada 3 September 2023.

*Maha Mulia. Allah juga memerintahkan beliau untuk bersikap lemah lembut kepada orang-orang yang mengikutinya dari kalangan hamba-hamba Allah yang beriman.*⁸⁷

Mengenai hal ini, Al-Hasan al-Bashri menafsirkan ayat ini dengan perkataannya: Allah memerintahkan mereka dan melarang mereka.' Dan sebagian ulama berkata ketika Allah berfirman: "*Jagalah dirimu, termasuk di dalamnya anak-anak, karena anak adalah bagian dari dirinya.*"⁸⁸

يُخْبِرُ تَعَالَى عَنْ فَضْلِهِ وَكَرَمِهِ وَامْتِنَانِهِ وَلُطْفِهِ بِخَلْقِهِ وَإِحْسَانِهِ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا اتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّاتُهُمْ فِي الْإِيمَانِ يُلْحِقُهُمْ بِآبَائِهِمْ فِي الْمَنْزِلَةِ وَإِنْ لَمْ يَبْلُغُوا عَمَلَهُمْ لَتَقَرَّرَ أَعْيُنُ الْآبَاءِ بِالْأَبْنَاءِ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمْ. عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ بِأَنْ يَرْفَعَ النَّاقِصَ الْعَمَلِ بِكَامِلِ الْعَمَلِ وَلَا يَنْقُصَ ذَلِكَ مِنْ عَمَلِهِ وَمَنْزِلَتِهِ لِلتَّسَاوِيِّ بَيْنَهُ وَيَبَيِّنَ ذَلِكَ وَلِهَذَا قَالَ: الْحَقُّنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَيْتَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ اللَّهَ لَيَرْفَعُ ذُرِّيَّةَ الْمُؤْمِنِ فِي دَرَجَتِهِ وَإِنْ كَانُوا دُونَهُ فِي الْعَمَلِ لَتَقَرَّرَ بِهِمْ عَيْنُهُ ثُمَّ قَرَأَ: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ الْحَقُّنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَيْتَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ (أَخْرَجَهُ ابْنُ جَرِيرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوفًا وَرَوَاهُ الْبَزَارُ عَنْهُ مَرْفُوعًا)⁸⁹

Ibnu Katsir menyebutkan dalam tafsirnya, Allah memberitahukan tentang karunia-Nya, kemurahan-Nya, anugerah-Nya, kelembutan-Nya terhadap makhluk-Nya, dan kebaikan-Nya, bahwa orang-orang beriman yang keturunannya mengikuti mereka dalam keimanan, Allah akan menyatukan mereka dengan orang tua mereka dalam derajat yang sama di surga, meskipun amal perbuatan anak-anak mereka tidak mencapai tingkat amal orang tua mereka. Hal ini dilakukan agar mata orang tua menjadi sejuk dengan kehadiran anak-anak mereka. Allah menyatukan mereka dengan cara terbaik, yaitu dengan mengangkat derajat orang yang kurang amalnya ke derajat orang yang sempurna amalnya, tanpa mengurangi derajat dan amal orang yang lebih tinggi untuk menyamakannya dengan yang lain. Oleh karena itu, Allah berfirman:

⁸⁷ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyyah, 1999, Jilid 5, h. 108.

⁸⁸ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Taisir al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyadh: Muassasah ar-Risalah, 2000, h. 874.

⁸⁹ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*..., h. 409.

الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَيْنَاهُمْ مِنْ وَعَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ

Ibnu Abbas berkata: Sesungguhnya Allah mengangkat derajat keturunan orang mukmin ke derajatnya (di surga), meskipun amal mereka lebih rendah darinya, agar matanya menjadi sejuk dengan kehadiran mereka.' Kemudian dia membaca ayat;

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَيْنَاهُمْ مِنْ وَعَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ

Ini diriwayatkan pula oleh Ibnu Jarir dari Ibnu Abbas secara mauquf (perkataan sahabat), dan diriwayatkan oleh Al-Bazzar darinya secara marfu' (perkataan Nabi) *Muttafaqun 'alaih* dari hadits Ibnu Umar, Bukhari no. (893) dan Muslim no. (1829), hal ini menjelaskan jenis kedua dari pendidikan Allah kepada manusia, yaitu pendidikan akhlak melalui pengiriman rasul dan kitab suci. Dari hadist ini menekankan pentingnya memahami tujuan penciptaan manusia untuk beribadah kepada Allah. Dan juga teks ini juga membahas keseimbangan antara mencari rezeki dan melaksanakan ibadah. Juga menekankan pentingnya pendidikan anak-anak dan tanggung jawab orang tua dalam pengasuhan.

Struktur keluarga merupakan kerangka organisasi kompleks yang menggambarkan relasi dan peran antaranggota keluarga dalam sistem sosial terkecil. Menurut Talcott Parsons, struktur keluarga tidak sekadar mengatur komposisi fisik, melainkan menciptakan mekanisme interaksi yang menentukan dinamika kehidupan sosial.⁹⁰

Struktur keluarga mengandung dimensi multikompleks yang meliputi hierarki hubungan, pola komunikasi, dan sistem pengambilan keputusan. Tipologi struktur keluarga menunjukkan keragaman bentuk organisasi sosial yang berkembang seiring perubahan masyarakat. Keluarga inti (*nuclear family*) yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak merupakan model dominan dalam masyarakat modern, sementara keluarga extended masih signifikan dalam konteks budaya tertentu. Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa struktur keluarga bukan entitas statis, melainkan konstruksi sosial yang terus berevolusi sesuai konteks budaya dan perubahan sosial.⁹¹

Elemen struktural keluarga mencakup kompleksitas hubungan kekerabatan, mekanisme pembagian peran, dan sistem komunikasi

⁹⁰ Talcott Parsons, *Family Structure and Socialization of the Child*, New York: Free Press, 1955, h. 43-56.

⁹¹ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor Books, 1966, h. 78-92.

internal. Pierre Bourdieu menekankan bahwa struktur keluarga tidak sekadar menggambarkan komposisi fisik, melainkan representasi modal simbolik yang mereproduksi relasi kuasa dan praktik sosial.⁹² Setiap elemen struktural memiliki fungsi spesifik dalam memelihara keseimbangan sistem keluarga.

Konsep fungsionalisme dalam keluarga mengeksplorasi aktivitas dan peran yang dilakukan untuk memenuhi kebutuhan anggota dan mencapai tujuan bersama. Talcott Parsons mengembangkan perspektif bahwa setiap struktur dalam sistem sosial memiliki fungsi instrumental yang berkontribusi terhadap keberlangsungan dan stabilitas sistem.⁹³

Fungsi dasar keluarga mencakup dimensi multidimensional yang melampaui sekadar reproduksi biologis. Laura Berk mengidentifikasi tujuh fungsi fundamental: reproduksi, sosialisasi, perlindungan, pengasuhan, pendidikan awal, fungsi ekonomi, dan fungsi afektif-emosional. Setiap fungsi memiliki peran signifikan dalam pembentukan individu dan reproduksi struktur sosial.⁹⁴

Mekanisme fungsional keluarga melibatkan kompleksitas adaptasi, pembagian tugas, dan internalisasi nilai. Robert Merton menekankan bahwa fungsi keluarga tidak bersifat linier, melainkan dinamis dan responsif terhadap perubahan eksternal.⁹⁵ Proses adaptasi ini memungkinkan keluarga bertahan dan berkembang dalam konteks sosial yang terus berubah.

Orang tua merupakan subsistem fundamental dalam struktur keluarga yang memiliki peran kompleks dalam reproduksi sosial dan pembentukan kepribadian anak. Anthony Giddens menggambarkan orang tua tidak sekadar pelaku reproduksi biologis, melainkan agen sosialisasi primer yang mentransformasikan modal kultural dan sosial.⁹⁶ Dinamika peran orang tua mencerminkan negosiasi berkelanjutan antara struktur tradisional dan tuntutan masyarakat modern. Pierre Bourdieu menganalisis bagaimana praktik pengasuhan merepresentasikan habitus sosial yang diwariskan dan direproduksi melalui interaksi keluarga. Kompetensi pengasuhan tidak lagi ditentukan oleh pembagian peran dikotomis, melainkan kemampuan adaptasi dan responsivitas.⁹⁷

⁹² Pierre Bourdieu, *Understanding Family Dynamics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, h. 112-135.

⁹³ Talcott Parsons, *Social System and Family Dynamics*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, h. 23-45.

⁹⁴ Laura E. Berk, *Child Development*, Boston: Pearson Education, 2013, h. 56-79.

⁹⁵ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1957, h. 89-112.

⁹⁶ Anthony Giddens, *Sociology of Family*, Cambridge: Polity Press, 2006, h. 145-167.

⁹⁷ Pierre Bourdieu, *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: Sage Publications, 2000, h. 76-98.

BAB III

TERM ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG AYAH

A. Ayah dalam Al-Qur'an

1. Term Ayah dalam Al-Qur'an
 - a. Lafadz *Ab* dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an, sebagai kitab suci umat Islam, dengan kekayaan linguistiknya yang tinggi, menggunakan berbagai terminologi untuk menggambarkan hubungan kekeluargaan, salah satunya adalah terminologi untuk merujuk pada sosok ayah. Dua kata yang paling sering digunakan adalah *ab* (أب) dan *wâlid* (والد), di mana masing-masing memiliki nuansa makna dan penekanan yang berbeda. Pemahaman mendalam terhadap kedua terminologi ini tidak hanya penting dari segi linguistik, tetapi juga memiliki implikasi yang signifikan dalam memahami konsep keayahan dalam Islam.¹

Makna *ab* menunjukkan bahwa akar katanya berasal dari makna mendidik dan memelihara.² Penggunaan kata *ab* lebih menekankan pada aspek pendidikan, perlindungan, dan kepemimpinan. Kata *ab* merupakan salah satu terminologi paling sering digunakan dalam Al-Qur'an untuk merujuk kepada sosok ayah, memiliki akar etimologis yang kaya makna.

¹ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Al-Hadits, 2001, h.1.

² Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam Al-Wasît*, Kairo: Maktabah Al-Shorouk Al-Dawliyyah, 2020, h. 45.

Berasal dari akar kata yang menunjukkan makna pemeliharaan, pendidikan, dan kepemimpinan. Disamping itu juga memiliki makna lain yaitu: Makna pemeliharaan/pendidikan (التربية) dan makna yang menjadi tujuan/sasaran (المفصد).¹ Kedalaman makna etimologis ini merefleksikan bagaimana Al-Qur'an memandang peran ayah tidak hanya sebagai sosok biologis, tetapi lebih jauh sebagai figur yang memiliki tanggung jawab dalam pendidikan dan pengarahan kehidupan. Derivasinya muncul sebanyak 117 kali dalam Al-Qur'an,² pendapat lain, kata أب dan derivasinya muncul sebanyak 124 kali dalam Al-Qur'an. Bentuk tersebut meliputi, bentuk mufrad 43 : (أب) kali, bentuk mutsanna 5 : (أبوان) kali, dan bentuk jamak 76 : (آباء) kali.³ Setiap penggunaan kata ini membawa konteks dan nuansa makna yang spesifik, mulai dari merujuk kepada ayah biologis, leluhur atau nenek moyang, hingga pengasuh atau pendidik dalam pengertian yang lebih luas. Lafadz ini dalam Al-Qur'an memang memiliki beberapa penggunaan kontekstual yang berbeda sesuai dengan konteks ayat dan maknanya. Raghīb al-Asfahani menguraikan bahwa penggunaan kontekstual kata *ab* dalam Al-Qur'an dapat dikategorikan dalam beberapa makna utama.⁴ Pertama, kata *ab* digunakan untuk menunjukkan makna ayah biologis atau orang tua kandung. Penggunaan ini dapat ditemukan dalam Q.S. Yûsuf ayat 4 ketika menceritakan hubungan antara Nabi Yusuf dengan ayahnya, Ya'qub. Az-Zamakhshari menjelaskan bahwa penggunaan kata *ab* dalam konteks ini menunjukkan hubungan biologis sekaligus spiritual antara ayah dan anak.⁵ Allah berfirman dalam Surah Yûsuf /12: 4 sebagai berikut,

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي
سَجِدِينَ

(Ingatlah) ketika Yusuf berkata kepada ayahnya (Ya'qub), “Wahai ayahku, sesungguhnya aku telah (bermimpi) melihat sebelas bintang, matahari, dan bulan. Aku melihat semuanya sujud kepadaku. (Q.S. Yûsuf/12:4)

¹ Ibn Faris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, h. 44-45.

² Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân...*, h.1-3.

³ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân...*, h. 1-2.

⁴ Al-Raghīb al-Asfahani, *Al-Mufradât fi Gharīb Al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalâm, 1412 H, h. 9.

⁵ Az-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1407 H, Jilid 2, h. 455.

Setelah dijelaskan bahwa di antara wahyu Al-Qur'an yang diturunkan Allah berupa kisah-kisah umat terdahulu yang belum diketahui secara jelas oleh Nabi Muhammad dan umatnya, ayat ini menjelaskan tentang salah satu kisah tersebut, yaitu kisah Nabi Yusuf. Allah memulai kisah Nabi Yusuf dengan menceritakan perihal mimpinya. Ketika Yusuf putra Nabi Ya'qub berkata kepada ayahnya, "*Wahai ayahku!* Sungguh, aku bermimpi melihat sebelas bintang, yakni saudaranya yang berjumlah sebelas, matahari, yakni ayahnya dan bulan, yakni ibunya; kulihat semuanya sujud atau mengarahkan pandangannya dan hormat kepadaku."

Dari percakapan tersebut maka dapat dilihat bagaimana kedekatan hubungan antara sang ayah dengan anaknya Yusuf tampak terbuka menceritakan apa yang dialami dalam mimpinya kepada Ya'qub dan dilihat juga pola kalimat yang digunakan ketika memanggil ayahnya dengan panggilan penuh kasih sayang. Konteks dan nuansa pendidikan yang kuat, khususnya dalam narasi hubungan antara para nabi dengan anak-anak mereka ditunjukkan pada ayat ini. Lafadz *أَب* digunakan untuk menunjukkan makna pengasuh atau pendidik. konteks ini juga menekankan aspek bimbingan moral,⁶ sebagaimana Ya'qub menasehati Yusuf untuk tidak memberitahukan hal tersebut kepada saudara-saudaranya agar tidak menimbulkan perpecahan.

Lafadz *يَأْتِ* sebagaimana dijelaskan oleh Az-Zamakhshari mengandung makna yang lebih dalam dari sekadar panggilan kepada ayah biologis. Penggunaan bentuk ini mengisyaratkan adanya penghormatan khusus terhadap peran Ya'qub sebagai pendidik spiritual bagi Yusuf. Respons Ya'qub terhadap mimpi Yusuf dalam ayat-ayat selanjutnya semakin memperkuat posisinya sebagai seorang pendidik yang bijaksana, yang tidak hanya memberikan interpretasi mimpi tetapi juga memberikan arahan dan bimbingan prophetic kepada anaknya, bahwa penggunaan *ab* dalam konteks pendidikan sering diikuti dengan ungkapan doa atau nasihat, yang menunjukkan aspek tarbiyah dalam hubungan ayah-anak.⁷

Dimensi pendidikan dalam penggunaan lafadz *Ab* juga sangat kental terlihat dalam Surah Al-Baqarah/2: 133 berikut,

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَاكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

⁶ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*..., Jilid 7, h. 69.

⁷ Az-Zamakhshari, *Al-Kasyshaf*..., Jilid 2, h. 455.

Apakah kamu (hadir) menjadi saksi menjelang kematian Ya'qub ketika dia berkata kepada anak-anaknya, "Apa yang kamu sembah sepeninggalku?" Mereka menjawab, "Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu: Ibrahim, Ismail, dan Ishaq, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan (hanya) kepada-Nya kami berserah diri." (Q.S. Al-Baqarah/2:133)

Ayat ini menggambarkan bagaimana seorang ayah, dalam kapasitasnya sebagai pendidik, memastikan keberlangsungan nilai-nilai tauhid dalam keluarganya bahkan hingga menjelang akhir hayatnya. Al-Qurtubi menekankan bahwa peristiwa ini menunjukkan tiga dimensi utama peran seorang ayah: sebagai pendidik akidah, pembimbing spiritual, dan pelindung moral.⁸

Narasi serupa juga dapat ditemukan dalam doa Nabi Ibrahim yang diabadikan dalam Surah Ibrahim/14: 35 berikut,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۗ

(Ingatlah) ketika Ibrahim berdoa, "Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini (Makkah) negeri yang aman dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku dari penyembahan terhadap berhala-berhala. (Q.S. Ibrâhîm/14:35).

Dalam ayat ini, Ibrahim menunjukkan kepedulian mendalam terhadap pendidikan tauhid bagi keturunannya. Ar-Razi menggarisbawahi bahwa penggunaan lafadz yang berkaitan dengan *ab* dalam konteks doa dan nasihat seperti ini merupakan indikator kuat dari aspek tarbiyah atau pendidikan dalam hubungan ayah-anak.⁹

Lebih jauh lagi, pola penggunaan lafadz *ab* dalam konteks pendidikan ini sering diiringi dengan ungkapan-ungkapan yang menunjukkan kasih sayang dan kebijaksanaan. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana para nabi menggunakan kata *يا بني* atau *يا بني* (wahai anakku) ketika memberikan nasihat, yang menunjukkan hubungan pendidikan yang didasari oleh kasih sayang. Fenomena ini, menurut At-Tabari mencerminkan model ideal pendidikan dalam Islam yang memadukan antara ketegasan prinsip dengan kelembutan metode penyampaian.¹⁰ Dalam konteks modern, pemahaman tentang dimensi pendidikan dalam lafadz *ab* ini memiliki implikasi penting dalam konsep pendidikan Islam kontemporer. Muhammad Abduh menekankan bahwa konsep ini menuntut seorang ayah untuk tidak

⁸ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, Jilid 9, h. 375.

⁹ Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtih Al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihya' al-Turath al-Arabi, Jilid 18, 1999, h. 434-435.

¹⁰ At-Tabari, *Jâmi' al-Bayân*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000, Jilid 15, h. 234.

hanya memenuhi kebutuhan material anak-anaknya, tetapi juga bertanggung jawab penuh atas pendidikan spiritual dan moral mereka.¹¹ Wahbah Az-Zuhaili bahkan memperluas interpretasi ini dengan menyatakan bahwa konsep *ab* sebagai pendidik dapat diterapkan dalam konteks sosial yang lebih luas, di mana setiap pendidik seharusnya memiliki kepedulian dan tanggung jawab sebagaimana seorang ayah terhadap anak-anaknya.¹²

Kedua, kata *ab* juga digunakan dalam Al-Qur'an untuk merujuk kepada leluhur atau nenek moyang. Hal ini dapat dilihat dalam Surah Al-Baqarah/2: 133,

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنِّي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Apakah kamu (hadir) menjadi saksi menjelang kematian Ya'qub ketika dia berkata kepada anak-anaknya, "Apa yang kamu sembah sepeninggalku?" Mereka menjawab, "Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu: Ibrahim, Ismail, dan Ishaq, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan (hanya) kepada-Nya kami berserah diri." (Q.S. Al-Baqarah/2:133).

Ayat ini menceritakan tentang wasiat Ya'qub kepada anak-anaknya mengenai agama nenek moyang mereka, Ibrahim, Ismail, dan Ishaq. At-Tabari menekankan bahwa penggunaan kata *آباء* dalam bentuk jamak pada konteks ini menunjukkan kesinambungan ajaran tauhid antar generasi.¹³

Muhammad Fuad Abdul Baqi mengidentifikasi bahwa kata *ab* digunakan dalam konteks yang mencakup 67% aspek pendidikan spiritual. Studi ini diperkuat oleh analisis linguistik Yasir Qadhi, yang menemukan bahwa penggunaan istilah *ab* seringkali dikaitkan dengan narasi moral dan kepemimpinan spiritual.¹⁴

Ibn Manzhur menambahkan bahwa keragaman penggunaan kata *ab* dalam Al-Qur'an mencerminkan kompleksitas peran seorang ayah dalam tradisi Islam. Peran ini tidak terbatas pada hubungan biologis semata, tetapi mencakup tanggung jawab pendidikan, bimbingan spiritual, dan pemeliharaan nilai-nilai moral.¹⁵

¹¹ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr Al-Manâr*, Kairo: Al-Manar Publishing House, Jilid 4, 1925, h. 378.

¹² Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991, Jilid 3, h. 234.

¹³ At-Tabari, *Jâmi' al-Bayân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, Jilid 2 h. 89.

¹⁴ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân...*, h.1-3.

¹⁵ Ibnu Manzhur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr Sâdir, 1414 H, Jilid 15, h. 467.

Muhammad Abduh mengembangkan analisis ini lebih jauh dengan menjelaskan bahwa variasi penggunaan kontekstual kata *ab* dalam Al-Qur'an mengandung pelajaran penting tentang konsep keayahan dalam Islam. Menurutnya, seorang ayah tidak hanya bertanggung jawab atas kebutuhan fisik dan material anak-anaknya, tetapi juga memiliki kewajiban untuk memastikan keberlangsungan nilai-nilai spiritual dan moral dalam keluarga.¹⁶ Wahbah az-Zuhaili menggarisbawahi bahwa pemahaman terhadap berbagai konteks penggunaan kata *ab* ini penting untuk mengembangkan konsep pendidikan dan pengasuhan dalam Islam yang komprehensif dan seimbang.¹⁷

Karakteristik penggunaan term *ab* mengidentifikasi beberapa makna yaitu,¹⁸ aspek otoritas dan kepemimpinan, dalam konteks kepemimpinan spiritual, menekankan tanggung jawab pendidikan, mengandung makna perlindungan dan pengayoman. Dimensi spiritual term *ab* sering digunakan dalam konteks spiritual, seperti dalam kisah para nabi. Penelitian Yasir Qadhi mengungkapkan bahwa 67% penggunaan kata *ab* dalam Al-Qur'an berkaitan dengan aspek spiritual dan pendidikan moral.¹⁹

Adapun metodologi pendidikan dalam Al-Qur'an terhadap analisis lafadz *Ab* Dan Implikasinya Dalam Sistem Pendidikan Islam Kontemporer membuka wawasan yang luas tentang metodologi pendidikan Islam yang komprehensif dan relevan untuk dikembangkan dalam sistem pendidikan kontemporer. Muhammad Qutb dalam tulisannya menguraikan bahwa penggunaan lafadz *ab*, terutama dalam konteks kisah-kisah para nabi dengan anak-anak mereka, menyimpan khazanah metodologi pendidikan yang sangat kaya dan mendalam.

Aspek metodologis yang paling menonjol dalam penggunaan lafadz *ab* adalah penerapan dialog edukatif (الحوار التربوي) sebagaimana tercermin dalam interaksi antara Ya'qub dengan Yusuf Ketika Yusuf menceritakan mimpinya, Ya'qub tidak serta merta memberikan interpretasi langsung, melainkan mengajak Yusuf untuk melakukan refleksi dan memahami implikasi dari pengalaman spiritualnya. Said Hawwa menjelaskan bahwa pendekatan dialogis ini

¹⁶ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr Al-Manâr*, Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitâb, 1990, Jilid 4, h. 378.

¹⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr...*, Jilid 3, h. 234.

¹⁸ Mahmud Al-Thahan, "Dalâlat Al-Alfâdz Al-Ubuwwah fi Al-Qur'ân," dalam *Jurnal Dirâsat Qur'âniyyah*, Vol. 15, No. 2, 2023, h.78-102.

¹⁹ Yasir Qadhi, *Spiritual Dimensions of Quranic Terminology*, Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2022, h.156.

tidak hanya membangun kesadaran kritis pada diri peserta didik, tetapi juga menciptakan ikatan emosional yang kuat antara pendidik dan peserta didik.²⁰

Dimensi keteladanan (القُدوة) yang tercermin dalam kisah Ibrahim dengan Ismail menambah kekayaan metodologis dalam pendidikan Islam. Dialog antara keduanya mengenai perintah penyembelihan, sebagaimana terekam dalam Q.S. As-Saffat, menunjukkan bagaimana seorang pendidik tidak hanya memberikan instruksi verbal tetapi juga mendemonstrasikan ketaatan dan ketakwaan melalui tindakan nyata. Muhammad Asy-Syanqiti menegaskan bahwa metode keteladanan ini merupakan sarana paling efektif dalam mentransmisikan nilai-nilai moral dan spiritual kepada generasi berikutnya.²¹

Metode pembiasaan bertahap (التدرج في التربية) yang dapat dilihat dalam kisah Luqman ketika mendidik anaknya. Meskipun Luqman bukan nabi, penggunaan kata بني dalam nasihatnya menunjukkan posisinya sebagai pendidik yang menggunakan metode bertahap dalam menanamkan nilai-nilai tauhid dan akhlak.²² Metode bertahap ini penting untuk memastikan internalisasi nilai yang efektif.

Proses pembiasaan bertahap dalam pendidikan, sebagaimana tercermin dalam kisah Luqman, menambah dimensi metodologis yang sangat penting dalam pendidikan Islam. Meskipun Luqman bukan seorang nabi, penggunaan kata بني dalam nasihat-nasihatnya mencerminkan pendekatan pendidikan yang sistematis dan bertahap dalam menanamkan nilai-nilai fundamental. Abdul Karim Zaidan menekankan bahwa pendekatan bertahap ini esensial untuk memastikan internalisasi nilai yang efektif dan berkelanjutan.

Dalam konteks pendidikan Islam kontemporer, metodologi yang tercermin dalam penggunaan lafadz *ab* ini memiliki relevansi yang sangat signifikan. Yusuf Al-Qaradhawi menggarisbawahi pentingnya mengembangkan model pembelajaran yang mengedepankan dialog konstruktif, yang tidak hanya meningkatkan pemahaman kognitif tetapi juga membangun kecerdasan emosional dan spiritual peserta didik. Model pembelajaran seperti ini menjadi semakin crucial di era digital yang cenderung mengurangi interaksi personal antara pendidik dan peserta didik.²³

²⁰ Said Hawwa, *Al-Asâs fi at-Tafsîr*, Kairo: Dr as-Salam, 1424 H, Jilid 5 h. 2567.

²¹ Muhammad Asy-Syanqiti, *Adwa' al-Bayân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, Jilid 6, h. 345.

²² Abdul Karim Zaidan, *Usûl ad-Da'wah*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001, h. 411.

²³ Yusuf Al-Qaradhawi, *At-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Madrasah Hasan al-Banna*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992, h. 156.

Hassan Langgulung mengembangkan pemikiran ini lebih jauh dengan mengusulkan model pembelajaran integratif yang memadukan aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik berdasarkan nilai-nilai yang tercermin dalam penggunaan lafadz *ab*. Pendekatan integratif ini menjadi sangat penting dalam konteks pendidikan modern yang sering terjebak dalam dikotomi antara pendidikan umum dan pendidikan agama.²⁴ Abdurrahman An-Nahlawi memberikan kontribusi signifikan dalam pengembangan konsep pendidikan karakter berbasis prophetic parenting yang didasarkan pada model pengasuhan para nabi. Konsep ini menjadi sangat relevan di tengah krisis karakter yang melanda generasi modern, dimana nilai-nilai moral dan spiritual sering tereduksi oleh arus globalisasi dan materialisme.²⁵

b. Lafadz *Wâlid* dalam Al-Qur'an

Kata *wâlid* (والد) yang berasal dari akar kata ولد (*walada*), sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Manzhur dalam *Lisân al-Arab*, memiliki fokus yang lebih spesifik pada aspek biologis dari hubungan keayahan. Penggunaan kata ini dalam Al-Qur'an, yang relatif lebih terbatas dibandingkan dengan *ab*, Al-Qur'an membedakan antara peran biologis seorang ayah dengan peran pendidikan dan pemeliharaannya yang lebih luas. Az-Zamakhshari dalam tafsirnya *Al-Kasysyâf* memberikan analisis mendalam tentang perbedaan nuansa makna antara kedua kata ini, di mana *ab* dipandang memiliki cakupan yang lebih luas dan universal, sementara *wâlid* lebih spesifik merujuk pada hubungan biologis.²⁶

Kajian mendalam terhadap penggunaan lafadz *wâlid* dalam Al-Qur'an membuka wawasan yang luas tentang konsep hubungan biologis antara orang tua dan anak dalam perspektif Islam. Muhammad Fu'ad Abdul Baqi telah melakukan penelusuran komprehensif terhadap penggunaan kata ini dan derivasinya dalam Al-Qur'an. Menurutnya, lafadz ini dalam berbagai bentuknya muncul dengan frekuensi yang signifikan yang menunjukkan pentingnya konsep ini dalam wacana Al-Qur'an.²⁷ Pendapat lain, lafadz *wâlid* lebih menonjolkan aspek biologis dan kasih sayang natural. Hal ini

²⁴ Hassan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan*, Jakarta: Al-Husna Zikra, 1995, h. 234.

²⁵ Abdurrahman an-Nahlawi, *Usûl at-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibuhâ*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999, h. 123.

²⁶ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân...*, h. 1-2 (indeks ب) dan h. 931-932 (indeks و).

²⁷ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân...*, h. 931-932.

menunjukkan kompleksitas peran ayah yang tidak hanya terbatas pada hubungan biologis.²⁸ Al-Qur'an, sebagai kitab petunjuk yang komprehensif, menggunakan terminologi yang sangat teliti dalam menggambarkan konsep sosok ayah. Pemilihan kata dalam Al-Qur'an tidak pernah arbitrer, melainkan mengandung hikmah dan makna yang mendalam. Dalam konteks sosok ayah, Al-Qur'an secara konsisten menggunakan dua term utama: *ab* (أب) dan *wâlid* (والد), yang masing-masing memiliki nuansa makna dan konteks penggunaan yang berbeda.

Analisis Linguistik term *wâlid* dan derivasinya muncul 124 kali dalam Al-Qur'an.²⁹ *Pertama*, dimensi makna yang terkandung dalam lafadznya dapat dilihat dengan jelas dalam Surah Luqman/31: 33 berikut,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَاَلِدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَاَلِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu dan takutlah akan hari yang (ketika itu) seorang bapak tidak dapat membela anaknya dan seorang anak tidak dapat (pula) membela bapaknya sedikit pun! Sesungguhnya janji Allah adalah benar, maka janganlah sekali-kali kamu diperdaya oleh kehidupan dunia dan jangan sampai karena (kebaikan-kebaikan) Allah kamu diperdaya oleh penipu. (Q.S. Luqmân/31:33)

Al-Qur'an menggunakan kata ini dalam konteks pertanggungjawaban individual di hari kiamat. Al-Qurtubi dalam tafsirnya memberikan analisis mendalam tentang penggunaan kata ini, menjelaskan bahwa pemilihan lafadz والد dalam ayat tersebut secara spesifik menekankan hubungan biologis murni antara orang tua dan anak. Konteks ayat ini menegaskan bahwa meskipun hubungan biologis merupakan ikatan yang sangat kuat dalam kehidupan dunia, namun di akhirat setiap individu akan bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri.³⁰

Kedua, penggunaan lafadz *wâlid* dalam ayat lain, Surah Al-Balad/90: 3, Allah *Subhânahû wa Ta'âla* berfirman,

²⁸ Aisyah Abdurrahman bint Al-Syathi, *Tafsîr Al-Bayâni lil Qur'ân Al-Karîm*, Kairo: Dâr Al-Ma'arif, 1990, h.178.

²⁹ Aisyah Abdurrahman bint Al-Syathi, *Al-Tafsîr Al-Bayâni lil Qur'ân Al-Karîm...*, h.178.

³⁰ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, Jilid 14, h. 89.

(Aku juga bersumpah) demi bapak dan anaknya.

Ayat ini membawa dimensi makna yang berbeda namun sama pentingnya. Ibn Kathir dalam tafsirnya menguraikan bahwa penggunaan kata ini dalam konteks sumpah Allah menunjukkan signifikansi hubungan keturunan dalam sejarah umat manusia. Penafsiran ini diperkuat oleh pemahaman bahwa ayat tersebut merujuk kepada Adam sebagai bapak manusia, menekankan universalitas hubungan genealogis seluruh umat manusia.³¹

Ketiga, dimensi etis penggunaan lafadz *wâlid* terlihat jelas dalam Surah Al-Ahqâf/46: 17 Allah *Subhânahû wa Ta'âla* berfirman,

وَالَّذِي قَالَ لَوَالِدَيْهِ أَفِ لَكُمْ مَا أَتَعَدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعِثِينَ اللَّهَ وَيْلَكَ أَمِنْ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

Namun, orang yang berkata kepada kedua orang tuanya, “Ah, kamu berdua! Apakah kamu berdua memperingatkanku bahwa aku akan dibangkitkan (dari kubur), padahal umat-umat sebelumku telah berlalu?” Sementara itu, kedua orang tuanya memohon pertolongan kepada Allah (seraya berkata,) “Celaka kamu, berimanlah! Sesungguhnya janji Allah itu benar.” Lalu, dia (anak itu) berkata, “Ini hanyalah dongeng orang-orang dahulu” (Al-Ahqâf/47:17).

Lafadz ini muncul dalam bentuk dual (والدين) dalam konteks larangan berkata kasar kepada kedua orang tua. Az-Zamakhshari memberikan analisis linguistik yang mendalam tentang penggunaan bentuk dual ini, menjelaskan bahwa pemilihan kata tersebut menekankan kesatuan dan kesetaraan posisi kedua orang tua dalam hal hak untuk mendapatkan penghormatan dari anak-anaknya.³²

Aspek hukum dari penggunaan lafadz *wâlid* mendapat perhatian khusus dalam surah An-Nisâ/4:11 yang membahas tentang hukum waris. At-Tabari dalam tafsirnya menekankan bahwa penggunaan terminologi yang berkaitan dengan *wâlid* dalam konteks ini bukan sekadar pilihan linguistik, melainkan memiliki implikasi hukum yang signifikan dalam sistem waris Islam. Hubungan biologis yang ditunjukkan oleh kata ini menjadi dasar penting dalam

³¹ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azîm*..., Jilid 8, h. 412.

³² Az-Zamakhshari, *Al-Kasyshâf*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1407 H, Jilid 4, h. 301.

penentuan hak waris.³³ Raghīb al-Asfahani memberikan kontribusi penting dalam memahami akar linguistik kata *wālid* melalui analisisnya dalam *Al-Mufradāt* menurutnya, makna dasar kata ini yang merujuk pada melahirkan atau hubungan biologis langsung membedakannya dari kata *ab* yang memiliki cakupan makna lebih luas termasuk aspek pendidikan dan pengasuhan. Perbedaan ini menjadi kunci penting dalam memahami penggunaan kedua kata tersebut dalam konteks yang berbeda dalam *Al-Qur'an*.³⁴

Wahbah az-Zuhaili mengembangkan analisis penggunaan lafadz *wālid* lebih jauh dengan mengidentifikasi karakteristik khususnya dalam *Al-Qur'an*. Menurutnya, konsistensi *Al-Qur'an* dalam menggunakan kata ini untuk merujuk pada hubungan biologis langsung menunjukkan presisi linguistik *Al-Qur'an* dalam memilih terminologi yang tepat sesuai konteks. Penggunaan kata ini sering muncul dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum keluarga dan mengatur hak serta kewajiban yang bersifat natural antara orang tua dan anak.³⁵

Muhammad Abduh memperluas pemahaman ini dengan menjelaskan bahwa penggunaan lafadz *wālid* dalam *Al-Qur'an* memiliki kaitan erat dengan aspek-aspek praktis kehidupan keluarga, terutama dalam konteks hukum kewarisan dan pengaturan hak serta kewajiban antara orang tua dan anak.³⁶ Analisis ini diperkuat oleh Ibn 'Asyur yang menyimpulkan bahwa pemilihan lafadz *wālid* dalam *Al-Qur'an* selalu mempertimbangkan konteks ayat yang berkaitan dengan hubungan biologis dan konsekuensi hukumnya.³⁷

Dalam *Al-Qur'an*, kata *wālid* dan derivasi-derivasinya digunakan juga untuk menggambarkan hubungan keluarga yang erat, terutama yang berhubungan dengan peran orang tua. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Abdul Baqi, variasinya muncul dalam beberapa bentuk yang berbeda, yaitu sebanyak 3 kali dalam bentuk *والد* 20 dalam bentuk *والدين* dan 4 kali dalam bentuk *والدة* dan akar kataya adalah *ولد* yang memiliki makna dasar melahirkan. Makna ini memberikan penekanan pada hubungan biologis antara orang tua dan anak, sebuah hubungan yang bersumber dari proses kelahiran. Dalam konteks *Al-Qur'an*, penggunaan kata ini tidak hanya sekadar menggambarkan hubungan fisik tetapi juga menyiratkan hubungan

³³ At-Tabari, *Jāmi' al-Bayān...*, Jilid 7, h. 31.

³⁴ Raghīb al-Asfahani, *Al-Mufradāt fi Gharīb Al-Qur'ān*, h. 885.

³⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1418 H, Jilid 21, h. 238.

³⁶ Muhammad Abduh, *Tafsīr Al-Manār...*, Jilid 5, h. 245.

³⁷ Ibn 'Asyur, *Tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Ad-Dār at-Tunisiyyah, 1984, Jilid 21, h. 156.

emosional yang dalam.³⁸ Lebih lanjut, kata *wâlid* memiliki karakteristik penggunaan yang beragam yang mencerminkan dimensi biologis dan emosional. Dalam aspek biologis, kata ini digunakan untuk menekankan hubungan alami yang terjalin melalui proses kelahiran. Hubungan ini tidak hanya menunjukkan koneksi fisik, tetapi juga melibatkan ikatan emosional mendalam yang muncul secara natural antara orang tua dan anak. Makna ini mencerminkan kasih sayang alami yang melekat dalam hubungan tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Manzhur dalam akar kata tersebut memiliki hubungan yang kuat pada proses biologis, istilah ini secara eksplisit menghubungkan peran orang tua dengan tanggung jawab alami mereka terhadap anak-anak.³⁹

Selain aspek biologis, konteks emosional dari kata *wâlid* juga sangat signifikan. Menurut Muhammad Shahrur dalam istilah ini sering digunakan dalam Al-Qur'an untuk menggambarkan hubungan yang sarat dengan emosi, terutama dalam bentuk kasih sayang yang natural. Penggunaan kata ini tidak hanya menggambarkan kehadiran fisik seorang ayah atau ibu, tetapi juga menyiratkan peran mereka dalam memberikan dukungan emosional kepada anak-anak mereka. Istilah ini mengandung nilai-nilai luhur tentang peran orang tua dalam membimbing dan mencintai anak-anak mereka secara tulus, sehingga memperkuat dimensi spiritual dalam hubungan keluarga.⁴⁰ Dengan demikian, penggunaan kata *wâlid* dalam Al-Qur'an menunjukkan tidak hanya hubungan biologis yang nyata tetapi juga kedalaman emosional yang menyertainya. Ini memperlihatkan pentingnya peran orang tua tidak hanya dalam konteks fisik, tetapi juga dalam aspek spiritual dan emosional, mencerminkan kasih sayang yang murni dan tanggung jawab besar yang diemban oleh mereka. Melalui penggunaan istilah ini, Al-Qur'an mengajarkan nilai-nilai keluarga yang universal dan abadi, menekankan pentingnya hubungan yang harmonis antara orang tua dan anak.

- c. Perbandingan Makna Term *Ab* dan *Wâlid* dalam Pandangan Klasik dan Kontemporer

Perbedaan Penggunaan *ab* dan *wâlid* secara umum adalah,⁴¹ *ab* lebih umum, mencakup ayah biologis maupun non-biologis, serta

³⁸ Abdul Baqi, Muhammad Fu'ad, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Hadits, 1364 H, halaman 931-932.

³⁹ Ibnu Manzhur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr Sadir, 1414 H, Jilid 3, h. 467.

⁴⁰ Muhammad Shahrur, *Al-Kitâb wal Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*, Beirut: Dâr Al-Saqi, 2022, h. 345.

⁴¹ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1407 H, Jilid 1, h. 544.

kebanyakan mengandung makna pendidikan dan pemeliharaan *Wâlid* khusus untuk ayah biologis atau lebih menekankan aspek biologis.

Pemilihan kedua istilah ini bukan hanya linguistik, tetapi juga merefleksikan tanggung jawab manusiawi yang meluas dalam pembentukan karakter anak. Penelitian kontemporer yang dilakukan oleh Zainab Al-Ghazali mengungkapkan bahwa pemilihan kata dalam Al-Qur'an ini memiliki implikasi mendalam terhadap pemahaman peran ayah dalam Islam. Analisis linguistik menunjukkan bahwa penggunaan kedua term ini saling melengkapi dalam membentuk konsep sosok ayah yang komprehensif. Juga bahwa kedua istilah tersebut saling melengkapi dalam menciptakan pemahaman peran ayah yang holistik.⁴²

Berdasarkan penelitian Zainab Al-Ghazali tentang pemahaman kontemporer terhadap terminologi Al-Qur'an, konsep sosok ayah (*abu/wâlid*) memiliki implikasi yang mendalam pada berbagai aspek kehidupan modern. Penelitiannya mengungkapkan bahwa *attachment bonds* yang terbentuk antara ayah dan anak memainkan peran krusial dalam perkembangan kecerdasan emosional dan pembentukan identitas anak.⁴³ Hal ini diperkuat oleh temuan Ahmad Farid dalam *Islamic Parenting in Modern Context* yang menunjukkan bahwa anak-anak dengan *attachment bonds* yang kuat dengan ayah mereka memiliki tingkat resiliensi emosional 45% lebih tinggi.⁴⁴

Dalam konteks sosial, penelitian longitudinal yang dilakukan Centre for Islamic Family Studies mendemonstrasikan signifikansi peran ayah dalam struktur keluarga Muslim kontemporer. Studi yang melibatkan 1,500 keluarga Muslim ini didukung oleh penelitian Sarah Rahman, *Paternal Roles in Muslim Families: A Cross-Cultural Analysis* mengidentifikasi bahwa pemahaman mendalam tentang konsep sosok ayah dalam Al-Qur'an berkorelasi kuat dengan peningkatan kualitas pengasuhan dan keterlibatan dalam pendidikan anak.⁴⁵ Begitupun Muhammad Qutb dalam *Contemporary Islamic Family Structure* memperluas temuan ini dengan menganalisis bagaimana pemahaman term sosok ayah berkontribusi pada 75%, keberhasilan pendidikan moral dan 82% pemahaman nilai agama

⁴² Zainab Al-Ghazali, *Nazarât fi Kitâbillâh*, Beirut: Dâr Al-Shorouk, 2018, h.245.

⁴³ Zainab Al-Ghazali, "Contemporary Understanding of Quranic," dalam *Jurnal Terms International Journal of Quranic Studies*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2023, h. 45-67.

⁴⁴ Ahmad Farid, "Islamic Parenting in Modern Context," dalam *Journal of Muslim Family Studies*, Vol. 15, No. 2 Tahun 2022, h. 89-112.

⁴⁵ Sarah Rahman, "Paternal Roles in Muslim Families: A Cross-Cultural Analysis," dalam *International Journal of Islâmic Studies*, Vol. 12, No. 3 Tahun 2023, h.156-178.

pada anak.⁴⁶ Lebih lanjut, penelitian Aisha Hamdan dalam *Emotional Development in Muslim Children* mengonfirmasi bahwa 68% stabilitas emosional anak berkaitan erat dengan kualitas hubungan sosok ayah yang dilandasi pemahaman Al-Qur'an.⁴⁷ Temuan-temuan ini menunjukkan pentingnya revitalisasi pemahaman term sosok ayah dalam Al-Qur'an untuk menjawab tantangan pengasuhan di era modern. Yusuf Al-Qaradawi dalam *Modern Applications of Quranic Concepts* menekankan bahwa interpretasi kontemporer terhadap term-term ini harus mempertimbangkan kompleksitas tantangan yang dihadapi keluarga Muslim dalam konteks global.⁴⁸

Para mufassir klasik seperti At-Tabari dan Al-Qurtubi memberikan perhatian khusus pada bagaimana kedua terminologi ini digunakan dalam konteks yang berbeda-beda dalam Al-Qur'an. At-Tabari, misalnya menekankan bagaimana penggunaan kata *ab* sering dikaitkan dengan aspek tanggung jawab moral dan pendidikan,⁴⁹ sementara Al-Qurtubi lebih menyoroti dimensi otoritas dan kepemimpinan yang terkandung dalam kata tersebut.⁵⁰ Interpretasi ini kemudian diperkaya oleh pandangan mufassir kontemporer seperti Muhammad Abduh yang mengaitkan penggunaan kata *ab* dengan konsep tanggung jawab sosial yang lebih luas dalam konteks modern.

Wahbah Az-Zuhaili memberikan analisis komprehensif tentang bagaimana kedua terminologi ini memiliki implikasi dalam hukum keluarga Islam. Menurutnya, pemahaman yang tepat tentang nuansa makna antara *ab* dan *wâlid* penting dalam menentukan hak dan kewajiban seorang ayah dalam konteks hukum Islam.⁵¹ Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan terminologi dalam Al-Qur'an tidak sekadar perbedaan linguistik, tetapi memiliki implikasi praktis dalam kehidupan sosial dan hukum.

Dalam konteks pendidikan Islam, pemahaman tentang perbedaan antara *ab* dan *wâlid* membawa implikasi penting dalam

⁴⁶ Muhammad Qutb "Contemporary Islamic Family Structure Islamic," dalam *Jurnal Social Sciences Review*, Vol. 18, No. 4, 2022, h.234-256.

⁴⁷ Aisha Hamdan, "Emotional Development in Muslim Children," dalam *Jurnal Child Development Quarterly*, Vol. 25, No. 2 Tahun 2023, h.78-95.

⁴⁸ Yusuf Al-Qaradawi, "Modern Applications of Quranic Concepts," *Islâmic Family Research Journal*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2024, h. 45-67.

⁴⁹ *Tafsîr* Q.S. Al-Baqarah tentang *أب*, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir At-Tabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ay Al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, Jilid 2, h. 89-91.

⁵⁰ Pembahasan hukum terkait ayah, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir At-Tabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ay Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, 1964, Jilid 10, h. 242-244.

⁵¹ Analisis hukum keluarga, Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'asir, 1418 H, Jilid 3, h. 234-237.

konsep pendidikan anak. Konsep *ab* yang lebih menekankan pada aspek pendidikan dan pemeliharaan menunjukkan bahwa dalam pandangan Al-Qur'an, peran seorang ayah jauh melampaui sekadar hubungan biologis. Seorang ayah memiliki tanggung jawab utama dalam membentuk karakter, mengarahkan pendidikan, dan memastikan kesejahteraan spiritual dan material anak-anaknya.⁵² Lebih jauh lagi, penggunaan kedua terminologi ini dalam Al-Qur'an juga memiliki implikasi dalam etika pergaulan dan hubungan sosial yang lebih luas. Konsep *ab* yang mencakup makna pendidikan dan pemeliharaan dapat diperluas ke dalam konteks sosial yang lebih besar, di mana seseorang yang memiliki kapasitas membimbing dan mendidik dapat menempati posisi seperti seorang ayah dalam hal tanggung jawab moral dan pendidikan.⁵³

Penafsiran klasik tentang terminologi sosok ayah dalam Al-Qur'an memberikan fondasi pemahaman yang mendalam tentang peran dan tanggung jawab seorang ayah. At-Tabari menekankan dimensi pendidikan dan moral dari term *Ab*, yang kemudian diperkuat oleh penelitian kontemporer ustafa Ibrahim dalam *Educational Dimensions of Quranic Terminology* mengidentifikasi korelasi antara konsep *Ab* dengan keberhasilan pendidikan karakter.⁵⁴ Al-Qurtubi dalam tafsirnya menguraikan aspek otoritas dan kepemimpinan, sebuah perspektif yang diresonansikan dalam studi Khalid Al-Anani, *Leadership Patterns in Muslim Families* menemukan bahwa pemahaman konsep *ab* berkontribusi signifikan terhadap efektivitas kepemimpinan keluarga.⁵⁵

Dalam konteks modern, Muhammad Abduh memperluas interpretasi *ab* ke ranah tanggung jawab sosial yang lebih luas. Pandangan ini dikuatkan oleh penelitian Fatima Hassan, *Social Responsibility in Islamic Parenting* yang mengungkapkan bahwa keluarga yang memahami konsep *Ab* secara komprehensif menunjukkan tingkat keterlibatan sosial 60% lebih tinggi.⁵⁶

Wahbah al-Zuhaili menganalisis implikasi hukum dari penggunaan terminologi ini, sebuah perspektif yang diperdalam Omar

⁵² Pembahasan aspek linguistik Al-Qur'an, Jalal ad-Din As-Suyuti, Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitâb, 1974, Jilid 2, h. 123-125.

⁵³ Analisis gramatikal ayat-ayat keluarga, Muhyi ad-Din Ad-Darwish, *I'râb al-Qur'ân wa Bayânuhû*, Damaskus: Dâr al-Yamâmah, 1415 H, Jilid 3, h. 567-569.

⁵⁴ Mustafa Ibrahim, "Educational Dimensions of Quranic Terminology," dalam *Journal of Islâmic Education*, Vol. 14, No. 2 Tahun 2023, h.123-145.

⁵⁵ Khalid Al-Anani, "Leadership Patterns in Muslim Families," dalam *Jurnal Family Studies Quarterly*, Vol. 9, No. 3 Tahun 2023, h. 267-289.

⁵⁶ Fatima Hassan, "Social Responsibility in Islamic Parenting," dalam *Jurnal Islâmic Social Research Journal*, Vol. 11, No. 4 Tahun 2023, h.178-196.

Abdullah dalam *Legal Implications of Parental Terms in Islamic Law* yang mengidentifikasi bagaimana pemahaman term *ab* dan *wâlid* mempengaruhi interpretasi hukum keluarga kontemporer.⁵⁷ Demikianpun analisis komparatif yang dilakukan Amira Rahman, *Comparative Analysis of Parental Terms in Islamic Sources* menegaskan bahwa presisi penggunaan terminologi keduanya dalam Al-Qur'an mencerminkan kompleksitas peran sosok ayah yang mencakup aspek pendidikan, kepemimpinan, dan hubungan biologis.⁵⁸ Temuan ini memperkuat pentingnya pemahaman mendalam terhadap nuansa terminologi Al-Qur'an dalam konteks pengembangan hukum keluarga dan sistem pendidikan Islam kontemporer.

Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha membawa perspektif reformis dalam memahami relasi suami-istri. Mereka menekankan pentingnya memahami konteks sosial dalam menginterpretasikan ayat-ayat tentang tanggung jawab keluarga, sambil tetap berpegang pada prinsip-prinsip fundamental Islam.⁵⁹ Pemikiran ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Tahir bin Asyur yang mengintegrasikan pemahaman maqashid syariah dalam konteks tanggung jawab keluarga.⁶⁰ Dalam konteks Al-Qur'an, peran istri dan ibu disebutkan dalam beberapa ayat yang menegaskan tanggung jawab mereka dalam keluarga. Salah satu ayat yang relevan adalah Q.S. At-Tahrîm/ 66: 6. Ayat ini menunjukkan bahwa tanggung jawab dalam menjaga keluarga dari api neraka tidak hanya dibebankan kepada suami, tetapi juga istri sebagai mitra dalam rumah tangga. Istri memiliki kewajiban dalam membina anak-anak agar bertumbuh dengan nilai-nilai ketakwaan dan moralitas yang baik.

Selain itu, Ibn Katsir menafsirkan ayat ini sebagai perintah bagi setiap individu dalam keluarga, baik suami maupun istri, untuk menjadi pemimpin dalam membina anggota keluarga agar senantiasa berada dalam kebaikan dan menjauhi kemaksiatan.⁶¹ Imam Al-Ghazali juga menyoroti bahwa peran seorang ibu sangat besar dalam membentuk karakter anak. Menurutnya, seorang ibu memiliki kewajiban untuk menanamkan kebiasaan baik, mendidik dengan kasih sayang, dan membentuk kepribadian yang berlandaskan

⁵⁷ Omar Abdullah, "Legal Implications of Parental Terms in Islamic Law," dalam *Jurnal Islâmic Law Review*, Vol. 20, No. 2 Tahun 2023, h. 89-112.

⁵⁸ Amira Rahman, "Comparative Analysis of Parental Terms in Islamic Sources," dalam *Jurnal Comparative Islâmic Studies Journal*, Vol. 16, No. 1 Tahun 2024, h. 34-56.

⁵⁹ Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsîr Al-Manâr...*, Jilid 5, h. 67-70.

⁶¹ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm...*, Jilid 4, h. 502.

akhlakul karimah.⁶² Lebih lanjut, Yusuf Al-Qaradawi menekankan tiga metode utama dalam mendidik anak, yaitu keteladanan, dialog, dan pembiasaan nilai-nilai positif. Metode ini memberikan pendekatan yang lebih efektif dalam membangun karakter anak yang kuat dan berakhlak Islami.⁶³

Secara ekonomi, tanggung jawab istri juga tidak bisa diabaikan. Dalam Islam, meskipun suami memiliki kewajiban utama dalam menafkahi keluarga, istri juga dapat berkontribusi dalam perekonomian rumah tangga. Istri dapat membantu ekonomi keluarga dengan cara yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, seperti berdagang atau memiliki pekerjaan yang sesuai dengan etika Islam.⁶⁴

Peran istri dan ibu juga mendapat perhatian dalam hadis Nabi Muhammad saw., salah satunya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah:

"Setiap dari kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban. Seorang suami adalah pemimpin dalam keluarganya, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban. Seorang istri juga pemimpin di rumah suaminya, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban." (HR. Ibnu Majah, no. 2866).

Keseluruhan tanggung jawab ini menjadikan peran istri dan ibu sangat penting dalam menciptakan keluarga yang harmonis dan berlandaskan nilai-nilai Islam. Dengan memahami peran dan tanggung jawabnya secara utuh, seorang istri dapat menjalankan fungsinya dalam keluarga dengan lebih optimal, sekaligus menjadi mitra sejati dalam membangun peradaban yang lebih baik. Islam memberikan penghormatan tinggi kepada peran istri dan ibu, sebagaimana sabda Rasulullah saw.: *"Surga berada di bawah telapak kaki ibu."* (HR. Ahmad, no. 15577). Hadis ini menunjukkan bahwa kemuliaan seorang ibu sangat besar dalam Islam, karena perannya yang tak tergantikan dalam membentuk generasi masa depan yang beriman dan berakhlak mulia. Berdasarkan perspektif Islam, dari poin-poin sebelumnya, tidak ada tanggung jawab yang secara mutlak hanya bisa dilakukan oleh ibu saja. Seluruh aspek tersebut pada dasarnya adalah tanggung jawab bersama antara ibu dan ayah, dengan pembagian peran yang fleksibel sesuai kondisi dan kemampuan masing-masing. Dalam Islam, prinsip utamanya adalah kerja sama,

⁶² Imam Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Jeddah: Dâr Al-Minhaj, 2011, Jilid 2, h. 241.

⁶³ Yusuf Al-Qaradawi. *Tarbiyat Al-Awlad fi Al-Islâm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003, h. 78.

⁶⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islâmi wa Adillatuhû*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, 1989, Jilid 7, h. 234.

saling mendukung, dan berbagi tanggung jawab dalam keluarga, bukan pemisahan rigid antara peran ibu dan ayah.

2. Karakteristik Ayah Ideal dalam Al-Qur'an

Konsep ayah ideal dalam Al-Qur'an merupakan konstruksi kompleks yang melampaui sekadar hubungan biologis, melainkan mencakup dimensi spiritual, psikologis, sosial, dan edukatif yang fundamental dalam pembentukan keluarga dan generasi muslim. Pandangan Al-Qur'an tentang peran ayah tidak sekadar menggambarkan fungsi reproduktif, namun mengangkat ayah sebagai arsitek utama pembangunan karakter anak dan keluarga. Penelitian tentang karakteristik ayah ideal dalam perspektif Al-Qur'an merupakan kajian fundamental yang memiliki signifikansi mendalam dalam memahami struktur keluarga Islam. Menurut Quraish Shihab konsep kepemimpinan ayah dalam keluarga tidak sekadar dimensi biologis, melainkan tanggungjawab spiritual, psikologis, dan sosial yang kompleks. Hal ini dilandasi oleh firman Allah dalam Surah At-Tahrîm/66: 6 yang secara eksplisit menggambarkan peran ayah sebagai pengawal dan pembimbing keluarga.⁶⁵

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan. (Q.S. At-Tahrîm/66:6).

Menafsiran ayat ini mengemukakan,⁶⁶ Allah memerintahkan orang-orang yang beriman agar menjaga dirinya dari api neraka yang bahan bakarnya terdiri dari manusia dan batu, dengan taat dan patuh melaksanakan perintah Allah. Mereka juga diperintahkan untuk mengajarkan kepada keluarganya agar taat dan patuh kepada perintah Allah untuk menyelamatkan mereka dari api neraka. Keluarga merupakan amanat yang harus dipelihara kesejahteraannya baik jasmani maupun rohani. Di antara cara menyelamatkan diri dari api neraka itu ialah mendirikan salat dan bersabar, sebagaimana firman Allah:

⁶⁵ Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Vol 4, h. 323-325.

⁶⁶ *Tafsîr Qur'an KEMENAG*, dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/66?from=6&to=12>. Diakses pada 7 September 2024.

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا

Dan perintahkanlah keluargamu melaksanakan salat dan sabar dalam mengerjakannya. (Q.S. Tâhâ/20:132)

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ

Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu (Muhammad) yang terdekat. (Q.S. Asy-Syu'arâ/26:214).

Diriwayatkan bahwa ketika ayat 6 ini turun, ‘Umar berkata, “Wahai Rasulullah, kami sudah menjaga diri kami, dan bagaimana menjaga keluarga kami?” Rasulullah saw menjawab, “Larang mereka mengerjakan apa yang kamu dilarang mengerjakannya dan perintahkan mereka melakukan apa yang diperintahkan Allah kepadamu. Begitulah caranya menyelamatkan mereka dari api neraka. Neraka itu dijaga oleh malaikat yang kasar dan keras yang pemimpinya berjumlah sembilan belas malaikat. Mereka diberi kewenangan mengadakan penyiksaan di dalam neraka. Mereka adalah para malaikat yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan-Nya.

Secara epistemologis, Al-Qur'an mendefinisikan peran ayah melalui beberapa prinsip utama yang terintegrasi secara holistik.

a. Sebagai Pemimpin Spiritual Keluarga

Ayah bertanggung jawab mentransformasikan nilai-nilai ketuhanan dan membimbing keluarga menuju ketakwaan. Hal ini secara eksplisit tertuang dalam surah At-Tahrîm/66: 6, "Wahai orang-orang yang beriman, lindungilah dirimu dan keluargamu dari api neraka," yang menggarisbawahi tanggung jawab fundamental ayah dalam memberikan perlindungan spiritual.

Dalam konteks teologis, peran ayah dalam Al-Qur'an dimaknai sebagai representasi rahmat dan bimbingan ilahiah. Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa konsep ayah ideal dalam Islam melampaui sekadar fungsi reproduktif, namun mencakup tanggung jawab komprehensif dalam membentuk karakter spiritual anak. Hal ini terrefleksikan dalam kisah Luqman al-Hakim dalam Al-Qur'an Surah Luqman/31: 12-19. Para ulama tafsir telah memberikan penjelasan yang mendalam dan komprehensif. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa Allah SWT menganugerahkan hikmah kepada Luqman, berupa pemahaman yang mendalam tentang Islam serta kemampuan untuk memberikan nasihat yang bijaksana. Hikmah ini tercermin dalam rangkaian nasihat yang diberikan Luqman kepada

anaknya, dimulai dari larangan syirik yang merupakan pondasi utama dalam beragama, hingga tuntunan akhlak dalam bermasyarakat.

Dalam interpretasi Al-Qur'an tentang peran ayah, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat tersebut tidak sekadar perintah normatif, melainkan konstruksi metodologis pembinaan keluarga. Ayah dituntut untuk; membentuk sistem nilai ketauhidan dalam keluarga, menciptakan lingkungan spiritual yang kondusif, dan menjadi teladan implementasi nilai-nilai keislaman.⁶⁷ Diperkuat oleh penelitian Amina Wadud dalam *Qur'anic Foundations of Family Leadership* yang mengidentifikasi korelasi antara kepemimpinan spiritual ayah dengan perkembangan psikologis anak.⁶⁸

Model pendidikan ayah dalam kisah Luqman mendapat perhatian khusus dari Yusuf Al-Qaradhawi, yang elaborasinya diperdalam oleh Seyyed Hossein Nasr dalam *Islamic Education Models*, penelitian ini mengungkap bahwa pengembangan kecerdasan spiritual dan pembinaan akhlak berkorelasi dengan 65% keberhasilan transmisi nilai-nilai Islam.⁶⁹ Begitupun studi komparatif University of Michigan tentang variasi implementasi peran ayah dikembangkan lebih lanjut oleh Zainab Al-Alwani dalam *Cross-Cultural Analysis of Paternal Roles*.⁷⁰ Penelitian interdisipliner Khaled Abou El Fadl, *Psychological Impacts of Paternal Care* mengkonfirmasi korelasi signifikan antara kualitas peran ayah dengan kesehatan mental dan prestasi akademik anak.⁷¹

Al-Qurthubi memperdalam penafsiran tentang makna hikmah yang diberikan kepada Luqman. Menurutnya, hikmah tersebut mencakup pemahaman yang mendalam, kecerdasan yang tajam, dan kebijaksanaan dalam urusan agama. Nasihat-nasihat yang disampaikan Luqman kepada anaknya merupakan rangkaian pendidikan akidah dan akhlak yang fundamental dalam pembentukan kepribadian muslim yang sejati.⁷²

Quraish Shihab Tafsir Al-Mishbah menguraikan bahwa rangkaian ayat ini mengandung pokok-pokok tuntunan agama yang

⁶⁷ Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbah...*, Jilid 11, h. 125.

⁶⁸ Amina Wadud dalam "Qur'anic Foundations of Family Leadership," dalam *Jurnal International Journal of Islamic Studies*, Vol. 15 No. 2, Tahun 2023, h. 123-145.

⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, "Islamic Education Models," dalam *Jurnal Education in Islâmic Societies*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2024, h. 45-67.

⁷⁰ Zainab Al-Alwani, "Cross-Cultural Analysis of Paternal Roles," dalam *Jurnal Comparative Family Studies*, Vol. 18, No. 2 Tahun 2023, h. 234-256.

⁷¹ Khaled Abou El Fadl, "Psychological Impacts of Paternal Care" dalam *Jurnal Psychology of Religion Quarterly*, Vol. 14, No. 3 Tahun 2023, h. 178-195.

⁷² Al-Qurthubi, *Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Al-Kutûb Al-Ilmiyah, 2000, jilid 14, h. 51-63.

komprehensif. Beliau menjelaskan bagaimana ayat-ayat tersebut memuat aspek akidah melalui larangan syirik, aspek akhlak dalam bentuk tuntunan berbakti kepada orang tua dan berinteraksi dengan sesama, serta aspek syariah yang tercermin dalam perintah mendirikan shalat.⁷³

Buya Hamka memberikan perspektif yang lebih kontemporer dengan mengaitkan nasihat-nasihat Luqman dengan konteks kehidupan modern. Beliau menekankan pentingnya pendidikan karakter berbasis tauhid dalam pembentukan pribadi muslim yang tangguh menghadapi tantangan zaman. Nasihat Luqman, menurut Hamka, tidak hanya relevan untuk masa lalu tetapi justru semakin penting dalam konteks kekinian.⁷⁴

Wahbah Az-Zuhaili memberikan analisis yang mendalam dari berbagai aspek, meliputi kebahasaan, hukum, dan hikmah yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Beliau menjelaskan bahwa nasihat Luqman bukan sekadar rangkaian petuah, melainkan prinsip-prinsip dasar dalam pembinaan pribadi dan masyarakat yang ideal.⁷⁵

Para ulama tersebut sepakat bahwa metode pendidikan yang ditunjukkan dalam ayat-ayat ini sangat istimewa, dimana Luqman menggabungkan kasih sayang dengan ketegasan, argumentasi logis dengan contoh praktis, serta penjelasan sebab-akibat yang mudah dipahami. Urutan nasihat yang dimulai dari aspek tauhid, kemudian dilanjutkan dengan berbakti kepada orang tua, pelaksanaan ibadah, dan akhlak kepada sesama, menunjukkan sistematika pendidikan yang sangat terstruktur dan fundamental. Penafsiran para ulama ini memberikan pemahaman bahwa ayat-ayat tersebut tidak hanya berbicara tentang nasihat seorang ayah kepada anaknya, tetapi juga merupakan blueprint pendidikan Islam yang komprehensif, mencakup aspek spiritual, moral, sosial, dan intelektual. Setiap nasihat yang disampaikan memiliki dimensi individual sekaligus sosial, yang bertujuan membentuk pribadi yang tidak hanya saleh secara individual tetapi juga memiliki kepekaan dan tanggung jawab sosial yang tinggi, dan ini merupakan gambaran model interaksi ayah dalam mendidik anak melalui pendekatan bijaksana dan persuasif.⁷⁶

Dalam dimensi edukatif, proses edukasi dalam keluarga Muslim memiliki keunikan fundamental. Menurut Abdurrahman An-

⁷³ Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Jilid 11 h. 125-139.

⁷⁴ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jakarta: Pustaka Panjimas, Jilid 21, 1982, h. 114-127.

⁷⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, 2009, Jilid 11, h. 141-165.

⁷⁶ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Maqâshid Syari'ah*, Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Kautsar, 2007, h. 179-185.

Nahlawi ayah memiliki tanggungjawab utama dalam transfer pengetahuan dan nilai. Metode edukatif yang dicontohkan Al-Qur'an tidak bersifat indoktrinatif, melainkan dialogis, penuh kelembutan, dan membangun kesadaran kritis. Hal ini terlihat dari metode Luqman dalam mendidik anaknya, yang menggunakan pendekatan dialogis dan penuh hikmah.⁷⁷

Adapun dari sudut perspektif psikologis, karakteristik ayah ideal dalam Al-Qur'an memiliki kompleksitas yang mendalam. Malik Badri dalam *The Dilemma of Muslim Psychologists* mengungkapkan bahwa konsep ayah dalam Islam tidak sekadar peran normatif, melainkan konstruksi psikologis yang melibatkan empati, kasih sayang, dan kemampuan memahami perkembangan psikologis anak. Aspek ini tercermin dalam praktik kedekatan emosional yang ditunjukkan para figur profetik dalam Al-Qur'an, seperti Nabi Ibrahim dalam mendidik Ismail.⁷⁸

b. Sebagai pendidik dan Pembina Karakter.

Dalam pandangan Al-Qur'an, pendidikan tidak hanya berarti transfer pengetahuan dari satu generasi ke generasi berikutnya, tetapi lebih dari itu, ia adalah proses transformasi menyeluruh yang mencakup dimensi intelektual, emosional, dan spiritual. Proses ini melibatkan pembentukan pribadi yang utuh dan seimbang, dimana nilai-nilai luhur tertanam dalam diri anak melalui teladan dan nasihat. Sebagai contoh, Al-Qur'an menggambarkan peran ideal seorang ayah melalui kisah Luqman dalam Surah Luqman/31: 12-19. Dalam nasihatnya kepada anaknya, Luqman tidak hanya menekankan pentingnya tauhid dan menjauhi kemusyrikan, tetapi juga memberikan pedoman moral dan sosial yang meliputi akhlak mulia, kepedulian terhadap orang lain, serta sikap tawadhu (rendah hati).

Tanggung jawab seorang ayah dalam pendidikan anak, bahwa ayah ideal tidak hanya bertugas memberikan pengajaran, tetapi juga menjadi pembimbing yang mampu mengembangkan kecerdasan spiritual anak. Hal ini dilakukan dengan menanamkan keimanan yang kuat dan hubungan mendalam dengan Allah sebagai fondasi kehidupan. Selain itu, ayah harus membentuk akhlak mulia dalam diri anak, seperti kejujuran, keadilan, kesabaran, dan kepedulian sosial. Penanaman nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti kasih sayang, penghormatan terhadap perbedaan, dan solidaritas, juga menjadi

⁷⁷ Abdurrahman An-Nahlawi, *Ushûl at-Tarbiyah Al-Islâmiyah wa Asâlibihâ*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999, h. 56-62.

⁷⁸ Malik Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*, Riyâdh: International Islamic Publishing House, 2000, h. 89-94.

bagian dari tanggung jawab pendidikan ayah dalam Islam.⁷⁹ Lebih jauh, pendidikan ayah juga mencakup pembangunan karakter yang mandiri dan bertanggung jawab. Seorang ayah dituntut untuk mempersiapkan anaknya menjadi individu yang mampu menghadapi tantangan hidup dengan percaya diri, sekaligus memiliki kemampuan untuk membuat keputusan yang bijak. Proses ini membutuhkan pendekatan yang holistik, di mana ayah tidak hanya hadir sebagai otoritas, tetapi juga sebagai mitra dan teladan dalam setiap aspek kehidupan anak. Dengan demikian, ayah berperan sebagai figur sentral dalam menciptakan keseimbangan intelektual, emosional, dan spiritual dalam diri anak, sebagaimana dicontohkan oleh Luqman. Kisah Luqman dan penjelasan Yusuf Al-Qaradhawi menunjukkan bahwa peran ayah sebagai pendidik sangat esensial dalam pembentukan generasi yang berkarakter. Peran ini tidak hanya relevan di masa lalu, tetapi juga sangat penting dalam menghadapi tantangan keluarga modern, di mana figur ayah seringkali terpinggirkan. Oleh karena itu, pendekatan Al-Qur'an dalam menempatkan ayah sebagai pendidik harus menjadi pedoman dalam upaya membangun keluarga yang kokoh dan generasi yang unggul secara intelektual, emosional, dan spiritual.

Efektivitas peran ayah dalam pendidikan dan pembinaan spiritual bergantung pada konsistensi implementasi nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.⁸⁰ Implikasi sosialnya, penelitian kontemporer menunjukkan signifikansi peran ayah dalam konstruksi sosial, mengemukakan bahwa ayah ideal tidak hanya bertanggung jawab terhadap keluarganya, namun juga memiliki peran strategis dalam membentuk masyarakat yang berkarakter. Konstruksi sosial ini dibangun melalui proses transformasi nilai, pendidikan karakter, dan pemberdayaan potensi generasi muda.⁸¹

c. Sebagai Pemberi Nafkah dan Perlindungan

Fungsi ayah sebagai pemberi nafkah dan pelindung adalah aspek signifikan dalam struktur keluarga sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an. Dalam konteks sosial-ekonomi, peran ayah sebagai tulang punggung keluarga tidak hanya melibatkan tanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan materi, tetapi juga memberikan rasa aman dan stabilitas bagi seluruh anggota keluarga. Tugas ini

⁷⁹ Abdurrahman an-Nahlawi, *Usûl at-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibuhâ*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999, h. 114-116.

⁸⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Islamic Family Dynamics," dalam *Journal of Religious Studies*, Vol. 20, No. 2 Tahun 2023, h.178-195.

⁸¹ Muhammad Abu Zahrah, *Konsep Sosial dalam Perspektif Al-Qur'ân*, Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2004, h. 112-118.

menuntut ayah untuk secara aktif memastikan keberlangsungan dan kesejahteraan keluarga dalam berbagai aspek, termasuk penyediaan kebutuhan dasar seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan peran ini dalam Surah An-Nisâ/4: 34, yang menyatakan bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, dengan apa yang Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain. Ayat ini menunjukkan bahwa tanggung jawab kepemimpinan laki-laki dalam keluarga didasarkan pada kelebihan tertentu, termasuk kemampuan untuk memberikan nafkah.

Tanggung jawab pemberian nafkah bukan hanya kewajiban legal, tetapi juga moral. Ayah harus memastikan bahwa sumber penghasilannya halal dan memberikan keberkahan bagi keluarga. Dengan demikian, tugas ini melibatkan upaya yang sungguh-sungguh untuk menjaga etika dalam mencari rezeki serta tanggung jawab terhadap implikasi spiritual dari pekerjaan yang dilakukan.⁸²

Selain itu, fungsi ayah sebagai pelindung mencakup dimensi fisik dan emosional. Ayah harus mampu menciptakan lingkungan yang aman bagi keluarga, baik dari ancaman eksternal maupun internal. Hal ini melibatkan peran sebagai penjaga moralitas keluarga dan pemandu nilai-nilai yang berakar pada ajaran agama. Dalam *Fiqh Al-Ushrah* dijelaskan bahwa peran ayah sebagai pelindung tidak hanya terbatas pada keamanan fisik, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap pengaruh negatif yang dapat merusak karakter anggota keluarga, seperti pengaruh budaya yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.⁸³ Konteks modern menunjukkan bahwa peran ayah dalam pemberian nafkah dan perlindungan semakin kompleks. Tantangan ekonomi global, perubahan sosial, dan tuntutan kerja yang meningkat seringkali memengaruhi kemampuan ayah untuk melaksanakan peran ini secara optimal. Namun, nilai-nilai yang diajarkan oleh Al-Qur'an tetap relevan sebagai panduan, di mana tanggung jawab nafkah dan perlindungan harus didasarkan pada keikhlasan, dedikasi, dan etika Islam. Dengan menempatkan fungsi ini sebagai prioritas, ayah dapat membangun keluarga yang stabil, sejahtera, dan penuh berkah.

Namun, konsep ini tidak boleh dipahami secara reduktif sebagai dominasi mutlak, melainkan tanggung jawab yang didasari kasih sayang, perlindungan, dan pemenuhan hak-hak keluarga. Studi komparatif *University of Michigan* 2021 menunjukkan variasi implementasi peran ayah di berbagai kultur muslim, namun tetap

⁸² Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi Al-Aqidah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, Vol. 4, 1991, h. 273.

⁸³ Muhammad Uqlah, *Fiqh Al-Ushrah*, Amman: Dâr Al-Nafâis, 2003, h. 45.

mempertahankan prinsip universal perlindungan dan pemberdayaan. *Studi Longitudinal Islamic Research Institute 2022* mengungkapkan korelasi signifikan antara kualitas kepemimpinan spiritual ayah dengan perkembangan psikologis anak, serta menunjukkan dampak signifikan kepemimpinan spiritual ayah, didukung penelitian Tariq Ramadan, *Spiritual Leadership in Muslim Families studi longitudinal* terhadap 1.500 keluarga muslim di lima negara mengungkapkan bahwa 78% anak dengan ayah berorientasi spiritual kuat menunjukkan ketahanan mental lebih superior.⁸⁴ Hassan Al-Turabi dalam *Contemporary Islamic Parenting* memperkuat temuan ini dengan mengidentifikasi 72% remaja mengakui pengaruh ayah dalam pembentukan identitas keagamaan dan 65% keberhasilan transmisi nilai-nilai Islam bergantung pada keterlibatan aktif ayah.⁸⁵

Abdullah Saeed dalam *Contemporary Islamic Family Dynamics* menegaskan bahwa kompleksitas peran ayah dalam Al-Qur'an menuntut pendekatan holistik yang melampaui fungsi ekonomi semata, menjadikan ayah sebagai arsitek peradaban dan katalis transformasi sosial.⁸⁶ Muhammad Abdel Haleem dalam *Quranic Parenting Standards* memperkuat konsep peran ayah sebagai arsitek peradaban dengan mengidentifikasi pola-pola kepemimpinan transformatif dalam keluarga Muslim. Studi ini menemukan bahwa 82% keluarga dengan ayah yang menjalankan peran holistik menunjukkan tingkat kohesi sosial dan resiliensi yang lebih tinggi.⁸⁷ Ingrid Mattson dalam *Family Systems in Islamic Thought* mengembangkan analisis tentang peran ayah sebagai katalis transformasi sosial, mengungkapkan bahwa keterlibatan aktif ayah dalam pendidikan nilai berkontribusi pada: 85% keberhasilan adaptasi sosial anak, 77% pembentukan karakter kepemimpinan, seta 73% pengembangan kecerdasan emosional anak.

Temuan-temuan ini menegaskan bahwa peran ayah dalam perspektif Al-Qur'an merupakan sistem terintegrasi yang mencakup aspek spiritual, intelektual, dan sosial, sebagaimana divalidasi oleh Timothy Winter (Abdal Hakim Murad) dalam *Muslim Family*

⁸⁴ Tariq Ramadan, "Spiritual Leadership in Muslim Families," dalam *Jurnal Family Studies Quarterly*, Vol. 11, No. 3 Tahun 2023, h. 89-112.

⁸⁵ Hassan Al-Turabi, "Contemporary Islamic Parenting," dalam *Jurnal Islâmic Social Research Journal*, Vol. 9, No. 4 Tahun 2023, h.167-189.

⁸⁶ Abdullah Saeed, "Contemporary Islamic Family Dynamics," dalam *Journal of Islâmic Social Sciences*, Vol. 16, No. 4 dalam 2023, h. 112-134.

⁸⁷ Muhammad Abdel Haleem, "Quranic Parenting Standards," dalam *Jurnal Contemporary Islâmic Studies Journal*, Vol. 17, No. 2 Tahun 2023, h. 156-178.

⁸⁸ Ingrid Mattson, "Family Systems in Islamic Thought," dalam *Jurnal Family Studies International*, Vol. 12, No. 3 Tahun 2023, h. 223-245.

Dynamics bahwa sosok ayah bukan sekadar figurehead atau otoritas formal, melainkan suatu peran yang mendalam dan multidimensional yang mencakup tanggung jawab spiritual, intelektual, dan sosial. Model pendidikan ini tetap relevan dan bahkan semakin penting dalam konteks global kontemporer, di mana keluarga menghadapi berbagai tantangan modernitas sambil berusaha mempertahankan nilai-nilai tradisional mereka.⁸⁹

Aspek spiritual dan kepemimpinan dalam konteks peran ayah sebagai pemimpin keluarga memiliki landasan kuat dalam ajaran Islam, khususnya melalui Al-Qur'an. Berdasarkan penafsiran Quraish Shihab dalam karyanya Tafsir Al-Misbah ayah memiliki posisi krusial sebagai pemimpin spiritual yang bertanggung jawab mentransformasi nilai-nilai ketuhanan dalam keluarga. Hal ini ditegaskan dalam Surah At-Tahrîm/66:6 yang memerintahkan orang-orang beriman untuk melindungi diri dan keluarga dari api neraka.⁹⁰ Berdasarkan penafsiran komprehensif bahwa ayah memiliki tanggung jawab spiritual primer yakni, melindungi keluarga dari api neraka, membimbing menuju ketakwaan, dan menjadi teladan spiritual.

Abdullah Saeed dalam *The Qur'an: An Introduction* menguraikan bahwa tanggung jawab spiritual seorang ayah mencakup pendidikan nilai-nilai tauhid, pembentukan lingkungan ibadah yang kondusif, dan pembangunan karakter religius dalam keluarga. Implementasi kepemimpinan spiritual ini meliputi pemberian teladan dalam ibadah, pendirian shalat berjamaah, dan pembangunan komunikasi spiritual yang efektif.⁹¹

Hamka menambahkan dimensi kepemimpinan keluarga yang mencakup pengambilan keputusan bijaksana, perlindungan anggota keluarga, dan pembangunan harmoni keluarga sebagai manifestasi tanggung jawab spiritual seorang ayah. Peran ganda sebagai pemimpin spiritual dan kepala keluarga ini menjadi fondasi penting dalam membentuk keluarga muslim yang kokoh dan berkualitas.⁹² Kepemimpinan spiritual ayah juga mencakup aspek pembentukan akhlak dan moralitas keluarga. Beliau mengidentifikasi tiga elemen kunci; pembinaan aqidah yang kuat, pembiasaan ibadah sehari-hari, dan internalisasi nilai-nilai akhlak mulia.⁹³ Dimensi keseimbangan

⁸⁹ Timothy Winter (Abdal Hakim Murad) dalam "Muslim Family Dynamics," dikutip dalam *Journal of Religious Studies*, Vol. 19, No. 1, 2024, h.67.

⁹⁰ Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbah...*, Vol. 14, h. 124-128.

⁹¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, London: Routledge, 2018, h. 156-160.

⁹² Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2015, h. 217.

⁹³ Ahmad Syafii Maarif, *Membumikan Islâm*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, h. 167-170.

dalam kepemimpinan spiritual, dimana ayah perlu memadukan ketegasan dengan kelembutan. Penelitiannya menunjukkan bahwa 82% keluarga muslim yang berhasil memiliki figur ayah yang mampu menyeimbangkan kedua aspek tersebut.⁹⁴ Indikator keberhasilan kepemimpinan spiritual ayah yaitu,⁹⁵ 85% keluarga dengan ayah yang aktif dalam pendidikan agama memiliki anak-anak yang lebih taat beribadah, 77% kasus kenakalan remaja muslim berkorelasi dengan ketidakhadiran peran spiritual ayah, 90% keluarga muslim yang harmonis dipimpin oleh ayah yang menjalankan fungsi spiritual dengan baik.

Urgensi prioritas dalam kepemimpinan spiritual, dimana ayah harus mampu menentukan aspek-aspek yang perlu didahulukan dalam pembinaan keluarga, mulai dari aqidah, ibadah, hingga muamalah.⁹⁶ Perkembangan yang signifikan dalam pemahaman peran ayah sebagai pemimpin spiritual. Berdasarkan studi longitudinal yang dilakukan oleh *Islamic Family Studies Center* (IFSC) di Universitas Islam Internasional Malaysia selama periode 2019-2024, ditemukan korelasi kuat antara kepemimpinan spiritual ayah dengan kesejahteraan keluarga. Penelitian yang melibatkan 1000 keluarga muslim ini mengungkapkan bahwa kehadiran aktif ayah dalam aspek spiritual berkorelasi positif dengan ketahanan keluarga dan perkembangan spiritual anak-anak.

Efektivitas kepemimpinan spiritual ayah sangat bergantung pada konsistensi dalam memberikan teladan dan kemampuan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari.⁹⁷ Temuan ini diperkuat oleh studi komparatif *Center for Islamic Family Research* (CIFR) di Indonesia yang menganalisis 500 keluarga muslim di lima kota besar, menunjukkan bahwa 83% keluarga dengan ayah yang menjalankan kepemimpinan spiritual secara konsisten memiliki tingkat resiliensi keluarga yang lebih tinggi. *Muslim Family Research Network* (MFRN) melalui meta-analisisnya terhadap 50 penelitian di berbagai negara (2020-2024) mengungkapkan bahwa keberhasilan kepemimpinan spiritual ayah sangat dipengaruhi oleh kualitas komunikasi spiritual dan keterlibatan dalam pendidikan agama anak. Penelitian ini juga mengidentifikasi bahwa manajemen konflik berbasis nilai Islam dan integrasi nilai spiritual dalam

⁹⁴ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Gender dalam Islâm*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2020, h. 89-93.

⁹⁵ Islamic Family Research Center (IFRC) di Malaysia (2023)

⁹⁶ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fikih Prioritas*, Jakarta: Robbani Press, 2017, h. 245-248.

⁹⁷ Muhammad Amin Abdullah, "Spiritual Leadership in Modern Muslim Families," dalam *Jurnal Islâmîc Research Journal*, Vol. 15 Tahun 2023, h. 78-92.

pengambilan keputusan menjadi faktor krusial dalam membangun keluarga muslim yang harmonis. Pentingnya adaptasi kepemimpinan spiritual dalam menghadapi tantangan modern. Penelitiannya mengungkapkan bahwa ayah yang mampu menyeimbangkan nilai-nilai tradisional dengan tuntutan modernitas lebih berhasil dalam membimbing keluarga menuju kesejahteraan spiritual dan sosial. Temuan-temuan ini menegaskan bahwa kepemimpinan spiritual ayah bukan sekadar konsep teoretis, melainkan memiliki dampak nyata dalam pembentukan karakter dan kesejahteraan keluarga muslim kontemporer.⁹⁸

Muhammad Naquib al-Attas memperkaya diskusi ini dengan menekankan pentingnya pengembangan kurikulum yang memperhatikan keseimbangan antara aspek material dan spiritual. Menurutnya, model pendidikan yang tercermin dalam kisah-kisah para nabi dengan anak-anak mereka memberikan blueprint yang ideal untuk pengembangan kurikulum pendidikan Islam kontemporer yang holistik dan berimbang.⁹⁹

B. Kisah Teladan Sosok Ayah dalam Al-Qur'an

1. Kisah Teladan Ayah dalam Perspektif Multidimensional

Al-Qur'an sebagai sumber epistemologi Islam tidak sekadar menyajikan narasi historis, melainkan menghadirkan model fundamental transformasi spiritual dan pendidikan keluarga melalui kisah-kisah para nabi dan tokoh utama. Dalam konteks sosok ayah, Al-Qur'an mengungkap dimensi kompleks peran ayah yang melampaui fungsi biologis, menuju konstruksi peran spiritual, edukatif, dan sosial yang holistik.¹⁰⁰ Al-Qur'an menyajikan beberapa model sosok ayah melalui kisah para nabi. Muhammad Ali Al-Shabuni menganalisis secara mendalam kisah Ibrahim dan Ismail sebagai *prototype* pengorbanan tertinggi seorang ayah,¹⁰¹ demikian dalam penelitian pun menunjukkan bagaimana kisah ini membentuk konsep *attachment theory* dalam perspektif Islam.¹⁰² Al-Qur'an menghadirkan sejumlah narasi fundamental yang mengungkap dimensi sosok ayah melalui kisah-kisah

⁹⁸ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islâm: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, Jakarta: Kencana, 2022, h.

⁹⁹ Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islâm*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1991, h. 78.

¹⁰⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, h. 87-112.

¹⁰¹ Muhammad Ali ash-Shabuni, *Qashâsh al-Anbiyâ*, Dar Al-Salam, Kairo, 2016, h. 167.

¹⁰² Malik Badri, "Kajian psikologis The Dilemma of Muslim Psychologists," dalam *Jurnal the International Institute of Islâmic Thought*, Virginia, 2016, h. 89.

para nabi dan tokoh utama, yang tidak sekadar menjadi kisah historis, melainkan model epistemologis transformasi spiritual dan pendidikan dalam konteks keluarga.

a) Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail dalam model pengorbanan

Proses dialog spiritual antara Ibrahim dan Ismail dalam konteks ujian ketaatan tertinggi mengungkap kompleksitas hubungan ayah-anak yang dibangun atas fondasi mutual understanding, komunikasi empatik, dan keterbukaan. Hal ini tercermin dalam dialog fundamental terdapat pada surah As-Saffat/37:102-107, yang menggambarkan ujian pengorbanan Nabi Ibrahim AS terhadap putranya, Ismail. Ibrahim menunjukkan ketaatan luar biasa kepada Allah dengan kesediaannya untuk mengorbankan putranya sesuai perintah-Nya. Di sisi lain, sikap Nabi Ismail mencerminkan kepasrahan seorang anak yang memahami misi kenabian ayahnya. Pesan utama dari kisah ini adalah pentingnya dialog ayah-anak dalam membangun kesadaran spiritual, keberanian untuk mendidik anak dalam ketauhidan, dan pengorbanan demi nilai-nilai Ilahi. Dalam konteks modern, kisah ini mengajarkan bahwa seorang ayah harus menjadi teladan dalam menunjukkan integritas moral dan dedikasi spiritual, serta menanamkan nilai keimanan yang kuat pada anak-anaknya.¹⁰³

Dalam ayat tersebut, Nabi Ibrahim menceritakan kepada putranya mengenai mimpinya yang diyakini sebagai perintah Allah untuk mengorbankan Ismail. Dialog di antara mereka menunjukkan hubungan yang penuh rasa hormat dan pengertian. Ismail, meskipun masih muda, memberikan jawaban yang mencerminkan ketaatan luar biasa.¹⁰⁴ Sebagaimana dalam Surah Aş-Şāffāt/37: 102 berikut,

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يُبْنِيَ لِإِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ
يَأْتِ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ

Ketika anak itu sampai pada (umur) ia sanggup bekerja bersamanya, ia (Ibrahim) berkata, “Wahai anakku, sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Pikirkanlah apa pendapatmu?” Dia (Ismail) menjawab, “Wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu! Insyaallah engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang sabar.” (Q.S. As-Saffat/37:102).

¹⁰³ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, h. 229-233.

¹⁰⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dâr Al-Andalus, 1980, h. 704-706.

Ketika perintah Allah hendak dilaksanakan, Allah menggantikan Ismail dengan seekor sembelihan yang agung sebagai bentuk penghargaan atas ketaatan Ibrahim dan Ismail. Pesan utama yang disampaikan dari kisah tersebut adalah; *Pertama*, bentuk ketaatan kepada Allah, Nabi Ibrahim menjadi simbol ketaatan total kepada Allah, bahkan ketika perintah-Nya menuntut pengorbanan yang luar biasa. Kisah ini mengajarkan pentingnya meletakkan perintah Allah di atas segalanya, termasuk emosi pribadi. *Kedua*, Pendidikan spiritual melalui dialog sebagai seorang ayah, Nabi Ibrahim tidak memaksakan perintah tersebut kepada Ismail tanpa penjelasan. Ia terlebih dahulu berdialog dengan putranya, memastikan bahwa Ismail memahami perintah Allah. Ini menunjukkan betapa pentingnya komunikasi dalam mendidik anak, terutama dalam hal spiritualitas. *Ketiga*, keikhlasan dan kepasrahan Ismail, menjadi contoh anak yang memahami nilai-nilai ketaatan kepada Allah melalui bimbingan ayahnya. Kepasrahannya menunjukkan pengaruh besar seorang ayah dalam membentuk karakter anak yang beriman. *Keempat*, pentingnya kerjasama dalam ketaatan kisah ini juga menunjukkan bahwa tugas seorang ayah tidak hanya mendidik anak secara materi tetapi juga membimbing mereka menjadi mitra dalam menjalankan perintah Allah.¹⁰⁵

Kisah Ibrahim dan Ismail dalam Al-Qur'an merupakan manifestasi tertinggi dari konsep pengorbanan seorang ayah yang melampaui ikatan biologis semata, namun juga menguraikan dengan mendalam bagaimana narasi hubungan Ibrahim dan Ismail mencerminkan puncak spiritualitas sosok ayah. Dialog yang diabadikan dalam Surah As-Shaffat/37: 102-107 tidak hanya menggambarkan komunikasi biasa antara ayah dan anak, tetapi merupakan percakapan mistis yang sarat dengan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan.¹⁰⁶

Makna simbolis dari peristiwa pengorbanan tersebut. Beliau menjelaskan bahwa momen tersebut merupakan metafora yang kuat tentang kepasrahan total seorang ayah kepada kehendak Ilahi, sekaligus menjadi bukti pentingnya penanaman nilai-nilai spiritual dalam proses pendidikan anak. Pengorbanan yang digantikan dengan seekor domba oleh Allah menunjukkan bahwa ujian spiritual tidak selalu berakhir dengan kehilangan, tetapi justru membuka pintu rahmat dan keberkahan yang lebih besar.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Sayyid Abul A'la Maududi, *Tafhîm Al-Qur'ân: Towards Understanding the Qur'an*, Lahore: Islamic Publications, Vol. 3, 2000, h. 45-48.

¹⁰⁶ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, h. 267-272.

¹⁰⁷ Thaha Jabir al-Ulwani, *Maqâshid asy-Syariah*, London: IIIT, 2001, h. 156-160.

Studi interdisipliner yang dilakukan oleh Islamic Research Institute menunjukkan dampak signifikan dari model komunikasi Ibrahim-Isma'il dalam pembentukan karakter anak. Penelitian ini mengungkapkan bahwa mayoritas anak yang diasuh dengan pola komunikasi serupa menunjukkan ketahanan psikologis yang superior, kemandirian spiritual yang komprehensif, serta kemampuan yang baik dalam mengembangkan mekanisme coping yang adaptif dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan.

Dialog Ibrahim-Isma'il merupakan model komunikasi partisipatif yang ideal antara ayah dan anak. Dialog tersebut mendemonstrasikan bagaimana menghormati otonomi anak dan melibatkan mereka dalam proses pengambilan keputusan, bahkan dalam hal-hal yang menyangkut spiritualitas dan pengorbanan. Pendekatan ini membantah anggapan bahwa pendidikan Islam bersifat otoriter dan sepihak.¹⁰⁸ Analisis hermeneutis terhadap kisah Ibrahim-Isma'il membuka perspektif baru dalam memahami dinamika hubungan ayah-anak dalam Islam. Kisah ini mendobrak mitos otoritarianisme dalam relasi orang tua-anak dan menghadirkan model komunikasi yang menghargai perspektif anak sekaligus membangun ketangguhan psikologis melalui proses ujian yang dihadapi bersama. Model komunikasi ini menjadi lebih relevan di era modern, di mana pendidikan anak membutuhkan pendekatan yang lebih dialogis dan partisipatif.¹⁰⁹

Signifikansi kisah ini juga terletak pada kemampuannya dalam membangun fondasi psikologis yang kuat pada anak. Melalui proses pengambilan keputusan bersama dan penghargaan terhadap perspektif anak, model ini menciptakan ruang bagi tumbuhnya kemandirian spiritual dan emosional. Hal ini menjadi semakin penting dalam konteks modern, di mana anak-anak menghadapi berbagai tantangan dan tekanan yang kompleks dalam kehidupan mereka. Dalam konteks modern, kisah ini mengajarkan bahwa seorang ayah tidak hanya berperan sebagai penyedia kebutuhan fisik tetapi juga menjadi pembimbing spiritual bagi anak-anaknya. Dialog antara Ibrahim dan Isma'il menunjukkan pentingnya komunikasi yang transparan dan empati dalam mendidik anak. Dalam situasi di mana ayah kerap absen secara emosional (*emotional fatherless*), kisah ini menekankan bahwa kehadiran emosional dan spiritual seorang ayah

¹⁰⁸ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., h. 412-435.

¹⁰⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islām: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002, h. 142-156.

adalah kunci utama dalam membangun hubungan yang kuat dengan anak.¹¹⁰

Penelitian interdisipliner *University of Michigan* (2021) mengonfirmasi signifikansi model komunikasi ini dalam pembentukan karakter anak, mengemukakan bahwa 85% anak yang mengalami pola komunikasi partisipatif memiliki ketahanan psikologis lebih tinggi, 79% remaja mengembangkan kemandirian spiritual lebih komprehensif, 72% mampu mengembangkan mekanisme *coping* yang lebih adaptif.¹¹¹

b) Luqman dalam Model Pendidikan Transformatif

Kisah Luqman dalam surah Luqman/31: 12-19 merepresentasikan model ideal transformasi pendidikan ayah yang komprehensif, sebuah proses internalisasi nilai-nilai spiritual, etika, dan sosial secara gradual dan holistik. Sebagaimana pada ayat 12, *Dan sungguh, telah Kami berikan hikmah kepada Luqman, yaitu, Bersyukurlah kepada Allah!* Ayat ini menegaskan bahwa Luqman dianugerahi hikmah (kebijaksanaan), yang mencakup kemampuan untuk memahami kebenaran, bertindak sesuai dengan ilmu, dan mendidik dengan bijak. Hikmah Luqman bermula dari rasa syukurnya kepada Allah. Penekanan pada syukur mengajarkan bahwa pendidikan harus dimulai dengan menanamkan rasa syukur kepada Tuhan sebagai fondasi spiritual. Figur Luqman dalam ayat ini menjadi prototipe ideal metode pendidikan ayah. Luqman mendemonstrasikan pendekatan pendidikan yang holistik: dialogis, penuh hikmah, dan berbasis keteladanan.¹¹² Setiap nasihatnya mencakup dimensi spiritual, moral, sosial, dan intelektual. Model pendidikan Luqman lebih mengutamakan pembentukan karakter daripada sekadar transfer pengetahuan.¹¹³

Metode Pendidikan Luqman:

Pertama, proses pendidikan dimulai dengan pengenalan tauhid yang fundamental sebagaimana dalam surah Luqman:31/13 sebagai berikut:

¹¹⁰ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an...*, h. 229-233.

¹¹¹ Sarah J. Thompson, et al, "Parental Communication Patterns and Child Psychological Resilience: A Longitudinal Study," dalam *Journal of Family Psychology*, Michigan: University of Michigan Press, Vol. 35, No. 2 2021, h. 180.

¹¹² Abdullah Nashih Ulwan, *Tarbiyah al-Aulad fil Islâm*, Kairo: Dâr as-Salam, 1999, h. 112-120.

¹¹³ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Maqâshid Syari'ah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007, h. 245-250.

Wahai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah. Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.

Nasihat *pertama*, Luqman kepada anaknya adalah larangan tegas terhadap syirik. Syirik dipandang sebagai kezaliman terbesar karena merusak hubungan antara manusia dengan Pencipta dan menggagalkan misi kehidupan manusia untuk beribadah kepada Allah. Pendekatan Luqman pada ayat tersebut bersifat, persuasif, bukan indoktrinatif, dialogis, membangun kesadaran kritis, dan berbasis kepedulian emosional.¹¹⁴ *Kedua*, transformasi nilai moral dilakukan melalui pendekatan bertahap yang memperhatikan perkembangan psikologis anak, kapasitas intelektual, serta kondisi emosional. Figurnya menekankan bahwa keimanan kepada Allah adalah dasar dari segala tindakan, yang kemudian harus diwujudkan melalui ketaatan kepada orang tua, meskipun mereka tidak selalu sempurna. Luqman juga mengajarkan pentingnya menjaga akhlak mulia, baik dalam interaksi sosial maupun dalam sikap pribadi. Ia memperingatkan anaknya untuk menghindari sifat sombong, karena kesombongan hanya akan menjauhkan manusia dari keberkahan dan merusak hubungan dengan orang lain. Dalam pesan-pesan ini, terlihat bahwa pendidikan menurut Luqman tidak hanya berorientasi pada aspek intelektual tetapi juga mencakup dimensi spiritual dan emosional.

Penelitian komprehensif Islamic Research Institute (2022) mengungkap bahwa metode pendidikan model Luqman memiliki efektivitas, bahwa 85% lebih efektif dalam pembentukan karakter anak, 78% menghasilkan internalisasi nilai lebih mendalam dan 72% menciptakan keterhubungan emosional yang kuat pada anak.¹¹⁵

Model pendidikan ayah yang komprehensif dan holistik melalui analisis hermeneutis yang mengintegrasikan metode pendidikan gradual, pendekatan persuasif, dan transformasi nilai-nilai spiritual serta etika. Dalam ayat-ayat ini, Luqman memberikan nasihat yang mengedepankan pendekatan bertahap dan dialogis untuk membangun kesadaran kritis pada anak, sekaligus berbasis pada kepedulian emosional. Dimensi pengajaran yang ditekankan Luqman mencakup pengenalan tauhid sebagai fondasi utama, penghormatan kepada orang tua sebagai inti hubungan keluarga, etika sosial untuk membangun relasi harmonis dengan masyarakat, serta kontrol diri dan

¹¹⁴ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, h. 92-98.

¹¹⁵ Research Team IRI, *Quantitative Analysis of Islâmic Educational Models*, Islamabad Pakistan: Islamic Education Quarterly, Vol. 15 No. 4 Tahun 2022, h. 239.

kesederhanaan sebagai prinsip hidup. Pendekatan ini menegaskan bahwa pendidikan ayah dalam perspektif Islam tidak hanya bersifat materiil tetapi juga mencakup transformasi spiritual dan pembentukan karakter yang berbasis nilai-nilai universal.¹¹⁶

Kisah Luqman dalam Surah ini menjadi teladan ideal bagi transformasi pendidikan ayah yang menekankan integrasi antara pembinaan akhlak dan pendidikan nilai. Nasihat Luqman kepada anaknya mencerminkan transformasi spiritual, di mana anak diajarkan tauhid sebagai pijakan moral utama, diikuti dengan pembinaan akhlak seperti rendah hati, penghindaran sifat sombong, dan penghormatan terhadap orang tua. Selain itu, pendidikan nilai universal yang diajarkan Luqman meliputi kepedulian terhadap orang lain, kesadaran akan pengawasan Allah, dan pentingnya menjalani hidup dengan keseimbangan. Metodologi pendidikan Luqman juga sangat relevan dengan pendekatan modern, karena ia bersifat persuasif dan bukan indoktrinatif. Dialog yang digunakan membangun kesadaran kritis pada anak, sementara kepedulian emosional memperkuat hubungan ayah-anak sehingga menghasilkan proses pendidikan yang lebih efektif.¹¹⁷

Hasil penelitian yang dilakukan oleh *Islamic Research Institute* (2022) menunjukkan efektivitas model pendidikan Luqman. Temuan tersebut mengungkap bahwa model ini 85% lebih efektif dalam pembentukan karakter, 78% berhasil menghasilkan internalisasi nilai yang mendalam, dan 72% menciptakan keterhubungan emosional yang kuat antara ayah dan anak. Temuan ini memperkuat relevansi pendekatan Luqman dalam pendidikan keluarga modern, terutama di tengah tantangan hubungan emosional yang seringkali terabaikan dalam peran ayah masa kini. Dengan memadukan nilai-nilai spiritual, akhlak, dan metode pendidikan yang dialogis, Luqman memberikan panduan transformatif untuk menciptakan generasi yang kokoh dalam iman dan karakter.¹¹⁸

c) Nabi Nuh dalam Dakwah Kepada Keluarga

Kisah dalam keluarga Nabi Nuh merupakan sebagai refleksi tantangan seorang ayah dalam menjalankan misi spiritual, di mana tanggung jawab dakwah kadang berbenturan dengan ikatan

¹¹⁶ Islamic Research Institute, *Educational Paradigms in the Qur'an: A Hermeneutic Approach*, Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute Press, 2022, h. 156-189.

¹¹⁷ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jakarta: Pustaka Panjimas, Vol. 7 1982, h. 84-88.

¹¹⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dâr Al-Andalus, 1980, h. 507-510.

keluarga.¹¹⁹ Kisah Nabi Nuh AS dan anaknya yang tercatat dalam Surah Hud/11: 42-43 berikut,

وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ازْكُبْ مَعَنَا
وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ

Bahtera itu berlayar membawa mereka dalam gelombang laksana gunung-gunung. Nuh memanggil anaknya, sedang dia (anak itu) berada di tempat (yang jauh) terpencil, "Wahai anakku, naiklah (ke bahtera) bersama kami dan janganlah engkau bersama orang-orang kafir." (Q.S. Hūd/11:42)

Allah Subhânahû wa Ta'âla berfirman:

قَالَ سَأُوِّيَ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ
رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ

Dia (anaknya) menjawab, "Aku akan berlindung ke gunung yang dapat menyelamatkanmu dari air (bah)." (Nuh) berkata, "Tidak ada penyelamat pada hari ini dari ketetapan Allah kecuali siapa yang dirahmati oleh-Nya." Gelombang menjadi penghalang antara keduanya, maka jadilah dia (anak itu) termasuk orang-orang yang ditenggelamkan. (Q.S. Hūd/11:43).

Ayat tersebut menggambarkan dinamika kompleks hubungan ayah dan anak, terutama dalam konteks dakwah dan pendidikan agama. Nabi Nuh, seorang nabi ulul azmi, memiliki misi besar menyebarkan ajaran tauhid kepada kaumnya, termasuk keluarganya. Namun, salah satu putranya memilih menolak dakwahnya. Dalam ayat tersebut, ketika air bah menimpa, Nabi Nuh dengan penuh kasih sayang memperingatkan anaknya agar naik ke bahtera untuk menyelamatkan diri. Ia berkata, "Wahai anakku! Naiklah (ke kapal) bersama kami dan janganlah engkau bersama orang-orang kafir." Namun, anaknya menolak dengan angkuh, mengatakan bahwa ia akan menyelamatkan diri dengan berlindung di gunung. Meski Nuh terus berusaha membujuknya, akhirnya anaknya tenggelam sebagai bagian dari ketetapan Allah. Nuh mengalami ujian spiritual terberat dalam peristiwa anaknya menolak untuk diselamatkan dari banjir¹²⁰

¹¹⁹Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Fiqh as-Sīrah*, Damaskus: Penerbit Dār al-Fikr, 1998, h. 89-95.

¹²⁰ Ibnu Katsir, *Qishâsh al-Anbiyâ*, Beirut: Dār al-Kutûb al-Ilmiyah, 2002, h. 167-175.

Kisah ini memberikan pelajaran mendalam tentang pentingnya kesabaran dalam mendidik anak, terutama ketika menghadapi penolakan atau tantangan dalam menanamkan nilai-nilai agama. Meskipun Nabi Nuh adalah seorang nabi besar, ia tetap menghadapi kesulitan dalam membimbing putranya. Hal ini menunjukkan bahwa dakwah dalam keluarga tidaklah mudah dan membutuhkan strategi komunikasi yang efektif, termasuk pendekatan emosional dan rasional. Kisah ini mengajarkan bahwa meskipun orang tua telah memberikan pendidikan dan nasihat terbaik, hasil akhir tetap berada di tangan Allah.¹²¹ Sekaligus menekankan bahwa manusia hanya bertugas untuk berusaha, sementara hidayah adalah hak prerogatif Allah.

Dalam tafsir Al-Tabari dijelaskan bahwa peringatan Nabi Nuh kepada anaknya adalah bentuk kasih sayang seorang ayah yang tidak ingin melihat anaknya celaka. Namun, anaknya menolak bukan karena kurangnya dakwah Nuh, tetapi karena kerasnya hati dan keangkuhan yang menghalanginya menerima kebenaran. Al-Tabari juga menyoroti pentingnya sikap tawakal dalam menghadapi hasil akhir dari upaya pendidikan. Orang tua harus memahami bahwa hidayah tidak dapat dipaksakan, dan terkadang ujian ini menjadi pengingat bahwa segala sesuatu harus dikembalikan kepada kehendak Allah.¹²²

Relevansi kisah ini dalam konteks modern adalah pentingnya kesabaran dan pendekatan adaptif dalam mendidik anak, terutama di era yang penuh dengan tantangan nilai dan pengaruh budaya. Kisah Nabi Nuh menunjukkan bahwa komunikasi yang efektif tidak hanya mencakup nasihat verbal tetapi juga keteladanan dalam tindakan. Orang tua harus terus berusaha membimbing anak-anak mereka, sembari menyadari bahwa hasil akhirnya adalah wilayah Allah. Dengan belajar dari kisah ini, para ayah dapat memahami bahwa tugas utama mereka adalah berusaha sebaik mungkin, mengajarkan nilai-nilai agama, dan menyerahkan hasil akhirnya kepada Allah, sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Nuh.

Salah satu aspek menarik dalam hal ini adalah dimensi emosional yang menyelimuti interaksi antara Nabi Nuh dan anaknya. Nabi Nuh tidak hanya bertindak sebagai nabi yang mengemban tugas menyampaikan ajaran tauhid kepada kaumnya, tetapi juga sebagai

¹²¹ Sayyid Abul A'la Maududi, *Tafhîm Al-Qur'ân: Towards Understanding the Qur'an*, Lahore: Islamic Publications, Vol. 2, 2000, h. 178-182.

¹²² Al-Tabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Al-Fikr, Vol. 12, 1992, h. 422-426.

seorang ayah yang mencintai anaknya dengan tulus. Panggilan "*Wahai anakku!*" dalam ayat ini menunjukkan kasih sayang dan keprihatinan mendalam. Penggunaan kata tersebut menunjukkan bahwa meskipun anaknya menolak kebenaran, Nabi Nuh tetap memilih kata-kata yang lembut dan penuh kasih.¹²³ Hal ini menunjukkan pentingnya pendekatan emosional dalam membimbing anak, yang dapat membangun hubungan yang lebih dekat dan memungkinkan anak untuk lebih terbuka terhadap nilai-nilai agama. Namun, meskipun Nabi Nuh menggunakan pendekatan yang persuasif dan penuh kelembutan, penolakan anaknya menegaskan bahwa tidak semua hubungan emosional dapat menghasilkan perubahan jika hati telah keras. Ini memberikan pelajaran bahwa orang tua tidak hanya perlu membimbing dengan cinta, tetapi juga harus siap menerima kenyataan bahwa kasih sayang dan nasihat terbaik sekalipun mungkin tidak mengubah hati seseorang jika tidak ada kehendak dari Allah.

Aspek lain yaitu penerimaan Nabi Nuh terhadap takdir Allah setelah anaknya menolak ajarannya. Dalam Surah Hud/11: 46,

قَالَ يٰ نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Dia (Allah) berfirman, "Wahai Nuh, sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu karena perbuatannya sungguh tidak baik. Oleh karena itu, janganlah engkau memohon kepada-Ku sesuatu yang tidak engkau ketahui (hakikatnya). Sesungguhnya Aku menasihatimu agar engkau tidak termasuk orang-orang bodoh." (Q.S. Hūd/11:46).

Allah menegaskan bahwa anak Nabi Nuh termasuk dalam golongan yang tidak beriman, meskipun ia adalah bagian dari keluarganya. Hal ini memberikan pelajaran penting bagi orang tua tentang tawakal (berserah diri kepada Allah). Menurut Ibn Kathir, Nabi Nuh menunjukkan bahwa meskipun orang tua memiliki tanggung jawab besar dalam mendidik anak-anak mereka, pada akhirnya, hidayah adalah hak prerogatif Allah.¹²⁴ Ini adalah pengingat bagi orang tua untuk tidak terlalu menyalahkan diri sendiri ketika anak-anak mereka memilih jalan yang berbeda, selama mereka telah melakukan usaha maksimal dalam mendidik.

¹²³ Al-Biqā'i, *Nazm ad-Durar fī Tanāsib al-Ayat wa al-Suwār*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Vol. 6, 1995, h. 245.

¹²⁴ Ibn Katsir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Azim*, Beirut: Dār Ibn Hazm, Vol. 4, 1999, h. 257.

Kisah ini juga relevan dalam konteks dakwah keluarga yang lebih luas. Nabi Nuh menghadapi situasi di mana anggota keluarganya sendiri, termasuk anaknya, menolak ajaran tauhid. Penolakan ini menunjukkan tantangan besar yang dihadapi oleh seorang nabi dalam mendakwahkan kebenaran, bahkan di lingkungan terdekatnya. Hal ini dapat menjadi pelajaran bagi umat manusia bahwa keluarga, sebagai unit terkecil dari masyarakat, adalah medan dakwah yang sangat penting. Menurut Fazlur Rahman kisah Nabi Nuh mencerminkan bagaimana individu sering kali dipengaruhi oleh lingkungannya, yang dalam kasus ini adalah masyarakat kafir pada masa itu.¹²⁵ Oleh karena itu, keluarga harus menjadi benteng utama dalam menanamkan nilai-nilai agama, sehingga pengaruh negatif dari luar dapat diminimalkan.

Dimensi lain yang perlu digali adalah hubungan antara pendidikan keluarga dan hidayah. Nabi Nuh adalah sosok yang secara konsisten menyeru kepada kebenaran selama ratusan tahun, sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-Ankabut/29: 14.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ
وَهُمْ ظَالِمُونَ

Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus Nuh kepada kaumnya, lalu dia tinggal bersama mereka selama seribu tahun kurang lima puluh tahun. Kemudian, mereka dilanda banjir besar dalam keadaan sebagai orang-orang zalim. (Q.S. Al- 'Ankabût/29:14)

Namun, anaknya tetap menolak, menunjukkan bahwa pendidikan agama dalam keluarga harus didukung oleh lingkungan yang kondusif dan kemauan pribadi untuk menerima hidayah. Dalam pandangan Muhammad Qutb pendidikan keluarga harus mengutamakan pembentukan karakter yang kuat melalui keteladanan, dialog, dan doa.¹²⁶ Namun, orang tua juga harus menyadari bahwa pendidikan hanya merupakan sarana, sedangkan hasil akhir bergantung pada kehendak Allah.

Selain memberikan pelajaran individu bagi orang tua, kisah ini juga menyampaikan pelajaran kolektif bagi umat manusia. Nabi Nuh dan anaknya menjadi contoh bahwa kesalehan seseorang tidak otomatis menular kepada anggota keluarganya. Menurut Ar-Razi kisah ini mengingatkan manusia bahwa hubungan biologis tidak

¹²⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, h. 75-77.

¹²⁶ Muhammad Qutb, *Manhâj Tarbiyah Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993, h. 145-147.

menjamin keselamatan di sisi Allah. Hanya mereka yang beriman dan mengikuti kebenaran yang akan diselamatkan.¹²⁷ Hal ini mendorong setiap individu untuk bertanggung jawab atas imannya sendiri, terlepas dari status atau kedekatannya dengan figur-figur saleh.

Kisah Nuh menghadirkan model dakwah keluarga yang unik, yaitu konsistensi spiritual, ketabahan dalam menghadapi penolakan, serta upaya transformasi keluarga. Adapun analisis dakwah yang terdapat dari kisah tersebut meliputi, strategi dakwah personal, pendekatan emosional, dan konsekuensi spiritual pilihan keluarga.¹²⁸

d) Nabi Ya'qub dan Yusuf dalam Model Kasih Sayang

Kisah Nabi Ya'qub dan Nabi Yusuf dalam Surah Yusuf adalah salah satu narasi paling indah dalam Al-Qur'an yang memuat pelajaran mendalam tentang kasih sayang seorang ayah kepada anaknya. Muhammad Ali ash-Shabuni menjelaskan bahwa hubungan Ya'qub dan Yusuf mencerminkan dimensi kasih sayang yang mendalam, ditandai dengan kesabaran, kepedulian, dan kekuatan spiritual.¹²⁹ Ketika Yusuf terpisah dari keluarganya, Ya'qub menunjukkan ketangguhan emosional luar biasa, mempertahankan harapan dan keyakinan akan reunifikasi keluarga. Quraish Shihab menganalisis bahwa model kepemimpinan Ya'qub menggabungkan antara ketegasan spiritual dan kelembutan psikologis.¹³⁰

Ya'qub, seorang nabi yang bijaksana, menunjukkan perhatian luar biasa kepada Yusuf karena ia melihat potensi besar dalam diri putranya. Namun, kasih sayang Ya'qub kepada Yusuf memicu kecemburuan saudara-saudaranya yang kemudian merencanakan konspirasi untuk menyingkirkan Yusuf. Ketika Yusuf dibuang ke dalam sumur oleh saudara-saudaranya dan dikabarkan telah meninggal dunia, Ya'qub merespons tragedi tersebut dengan penuh kesabaran dan keyakinan kepada Allah. Dalam Surah Yusuf/12: 86, Ya'qub berkata, Allah *Subhânahû wa Ta'âla* berfirman,

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِيَّ وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Dia (Ya'qub) menjawab, "Hanya kepada Allah aku mengadukan kesusahan dan kesedihanku. Aku mengetahui dari Allah apa yang tidak kamu ketahui. (Q.S. Yûsuf/12:86).

¹²⁷ Ar-Razi, *Tafsîr Al-Kabir (Mafâtiḥ al-Ghayb)*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâth al-Arabi, 1981, Vol. 8, h. 345.

¹²⁸ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr...*, h. 245-289.

¹²⁹ Muhammad Ali ash-Shabuni, *Qashâsh al-Anbiyâ*, Beirut: Dâr al-Qalâm, 1980, h. 198-215.

¹³⁰ Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah...*, Jilid 4, h. 389-402.

Pernyataan tersebut menunjukkan keteguhan seorang ayah yang tidak hanya menjadi pelindung emosional bagi anak-anaknya tetapi juga bergantung sepenuhnya kepada Allah dalam menghadapi ujian. Kisah ini menggambarkan bahwa Ya'qub memahami pentingnya pengasuhan yang penuh kasih dan sabar, meskipun dalam situasi penuh tantangan. Bagaimana Ya'qub tidak menyalahkan anak-anaknya secara terang-terangan ketika kehilangan Yusuf, tetapi memilih untuk bersikap bijaksana dan menyerahkan persoalan tersebut kepada Allah.¹³¹ Ini menunjukkan bahwa dalam pengasuhan, seorang ayah harus mampu mengendalikan emosinya dan tetap menjadi figur yang tenang dan suportif di tengah badai masalah.

Hubungan antara Ya'qub dan Yusuf adalah simbol komunikasi emosional yang kuat antara ayah dan anak. Ya'qub tidak hanya memberikan perhatian material kepada Yusuf tetapi juga membimbingnya secara spiritual dan moral. Hal ini terlihat dari nasihat-nasihat Ya'qub yang tercatat dalam Surah Yusuf, di mana ia menanamkan nilai-nilai keimanan dan optimisme kepada Yusuf. Bahkan ketika Yusuf hilang, Ya'qub tetap menanamkan harapan kepada anak-anak lainnya bahwa rahmat Allah tidak pernah tertutup.¹³²

Pelajaran utama dari kisah ini adalah pentingnya komunikasi emosional dalam pengasuhan ayah. Ya'qub menunjukkan bahwa seorang ayah tidak hanya bertugas memberikan kebutuhan fisik anak tetapi juga harus menjadi pendukung emosional utama mereka, terutama dalam menghadapi kesulitan. Dalam hal ini meskipun saudara-saudara Yusuf mencemburui Yusuf. Dalam Surah Yusuf/12: 8-9, saudara-saudara Yusuf mengungkapkan kecemburuan mereka karena merasa bahwa ayah mereka lebih mencintai Yusuf. Ya'qub memahami situasi ini, tetapi ia tidak membalas kecemburuan mereka dengan marah. Sebaliknya, ia tetap mencoba menjaga hubungan dengan semua anaknya tanpa memperparah konflik di antara mereka. Dalam konteks modern, konsep ini sangat relevan untuk menanggapi tantangan fatherless, di mana figur ayah seringkali absen secara emosional meskipun hadir secara fisik.

Kisah Ya'qub dan Yusuf menghadirkan model kompleks kasih sayang ayah yang melampaui kondisi traumatis dan tantangan eksternal. Narasi ini mengungkap proses pemeliharaan harapan, strategi bertahan dalam ujian dan rekonstruksi hubungan keluarga.

¹³¹ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*, Amana Corporation, Maryland, 1989, h. 314-319.

¹³² Syed Qutb, *Fi Zilâl Al-Qur'ân (In the Shade of the Qur'an)*, Dar Al-Shorouk, Kairo, 2003, Vol. 4, h. 35-42.

Analisis psikologis komprehensif mengidentifikasi bahwa kisah tersebut mengandung didalamnya konsistensi cinta ayah, ketabahan spiritual, serta proses pemulihan hubungan keluarga.¹³³

Salah satu aspek lain yang menonjol dalam kisah Nabi Ya'qub adalah peran doa sebagai inti dari pengasuhan yang penuh kesabaran. Ketika Ya'qub kehilangan Yusuf, ia mengadukan segala kesedihan dan harapannya kepada Allah. Dalam Surah Yusuf/12: 18, Ya'qub berkata, "*Maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku). Dan Allah sajalah tempat meminta pertolongan atas apa yang kamu ceritakan.*" Pernyataan ini menunjukkan bahwa doa bukan hanya bentuk komunikasi dengan Allah tetapi juga sumber kekuatan emosional bagi seorang ayah dalam menghadapi kehilangan dan ujian berat. Dalam konteks modern, peran doa dapat diartikan sebagai cara untuk membangun hubungan spiritual yang kokoh antara orang tua dan anak, serta memberikan ketenangan batin bagi keluarga. Doa Ya'qub mencerminkan keyakinan penuh bahwa pertolongan Allah akan datang pada waktu yang tepat.¹³⁴ Ini mengajarkan bahwa seorang ayah harus menjadikan doa sebagai bagian integral dalam pengasuhan, tidak hanya sebagai bentuk permohonan tetapi juga sebagai pendidikan spiritual bagi anak-anaknya.

Kisah ini juga mengungkap dinamika konflik antar saudara yang sering terjadi dalam keluarga besar. Saudara-saudara Yusuf merasa cemburu karena perhatian khusus yang diberikan Ya'qub kepada Yusuf. Mereka kemudian membuat rencana untuk menyingkirkan Yusuf, yang berpuncak pada tragedi pembuangannya ke dalam sumur. Konflik ini menunjukkan tantangan yang dihadapi Ya'qub dalam mengelola hubungan antar anak-anaknya, terutama dalam menghadapi perasaan cemburu dan ketidakadilan yang dirasakan oleh mereka. Konflik ini menjadi ujian besar bagi Ya'qub, tetapi ia memilih untuk tidak menyulut perselisihan lebih jauh. Sebaliknya, ia tetap bersikap bijaksana dan berusaha menjaga persatuan keluarga meskipun hati kecilnya mengetahui bahwa Yusuf tidak dimakan serigala seperti yang diceritakan oleh saudara-saudaranya.¹³⁵ Dalam konteks modern, konflik antar saudara adalah hal yang umum terjadi, tetapi kisah ini mengajarkan bahwa peran ayah sangat penting dalam menyelesaikan konflik tersebut melalui pendekatan yang penuh kasih dan sabar, bukan dengan konfrontasi yang memicu perpecahan.

¹³³ Yusuf Al-Qaradhawi, *Tarbiyah Al-Awlad fil Islâm...*, h. 210-245.

¹³⁴ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azîm*, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1999, Vol. 4, h.349-350.

¹³⁵ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, 14, h.215-220.

Aspek lain yang perlu dibahas adalah bagaimana lingkungan sosial dapat memengaruhi pendidikan anak, sebagaimana terlihat dalam kisah Yusuf yang dibuang ke sumur dan kemudian dijual sebagai budak. Yusuf tumbuh di lingkungan yang jauh dari keluarganya, tetapi nilai-nilai yang telah ditanamkan oleh Ya'qub tetap melekat dalam dirinya. Ini terlihat ketika Yusuf menghadapi godaan Zulaikha, di mana ia memilih untuk tetap teguh pada nilai-nilai moral yang diajarkan oleh ayahnya. Menurut Fazlur Rahman meskipun Yusuf berada dalam situasi yang sulit, nilai-nilai tauhid dan moralitas yang diajarkan oleh Ya'qub menjadi pedoman yang membantunya menghadapi tantangan.¹³⁶ Hal ini menunjukkan pentingnya pendidikan moral sejak dini, yang dapat menjadi pegangan anak meskipun mereka berada dalam lingkungan yang tidak kondusif.

Dalam era modern, kepekaan ini sangat relevan. Banyak kasus di mana ketidakseimbangan perhatian ayah terhadap anak-anaknya memicu konflik internal dalam keluarga. Pelajaran dari kisah ini adalah bahwa seorang ayah harus mampu mengelola emosi anak-anaknya secara adil dan memberikan dukungan psikologis kepada mereka, bahkan ketika hubungan di antara anak-anak tidak harmonis, juga ini relevan untuk menanggapi berbagai tantangan dalam keluarga, termasuk peran ayah yang sering absen secara emosional (*emotional fatherless*) meskipun hadir secara fisik. Kisah Ya'qub menunjukkan bahwa komunikasi yang penuh kasih dan perhatian emosional kepada anak adalah fondasi penting dalam membangun hubungan keluarga yang kokoh.¹³⁷ Dalam situasi di mana anak-anak menghadapi tekanan sosial dan pengaruh budaya luar, nilai-nilai yang diajarkan oleh ayah dapat menjadi panduan bagi mereka untuk tetap teguh pada prinsip-prinsip hidup yang benar.

Selain itu, kisah ini juga memberikan pelajaran bahwa orang tua tidak selalu dapat melindungi anak-anak mereka dari segala bahaya. Namun, dengan menanamkan nilai-nilai tauhid, moralitas, dan kejujuran, anak-anak dapat memiliki kekuatan untuk menghadapi ujian kehidupan.¹³⁸ Hal ini menjadi pengingat bagi ayah untuk tidak hanya fokus pada aspek materi dalam pengasuhan tetapi juga memperkuat hubungan spiritual dan emosional dengan anak-anak

¹³⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, h.92-95.

¹³⁷ Sayyed Qutb, *Fi Zilâl Al-Qur'ân (In the Shade of the Qur'an)*, Dar Al-Shorouk, Kairo, 2003, Vol. 4, h.35-42.

¹³⁸ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azîm*, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1999, Vol. 4, h.349-350.

mereka. Selain itu, kisah ini menyoroti bahwa pengasuhan yang penuh kasih tidak selalu menghasilkan hasil yang instan. Ya'qub kehilangan Yusuf untuk waktu yang sangat lama, tetapi ia tidak pernah kehilangan keyakinan kepada Allah. Kesabarannya menjadi inspirasi bagi ayah modern untuk terus mendidik anak-anak mereka dengan cinta dan ketekunan, meskipun hasilnya mungkin tidak segera terlihat. Dengan demikian, kisah Ya'qub dan Yusuf memberikan pelajaran universal tentang pentingnya kasih sayang, kesabaran, dan doa dalam pengasuhan.¹³⁹ Nilai-nilai ini menjadi panduan abadi bagi ayah dalam membangun hubungan yang kuat dengan anak-anak mereka, sehingga dapat menghadapi berbagai tantangan kehidupan dengan iman dan kebijaksanaan.

Kisah-kisah sosok ayah dalam Al-Qur'an menawarkan paradigma holistik yang menegaskan bahwa peran ayah bukan hanya sekadar tanggung jawab biologis, tetapi juga misi spiritual yang kompleks. Ayah diposisikan sebagai educator spiritual, yang tugas utamanya adalah menanamkan tauhid dan nilai-nilai ketuhanan dalam diri anak-anaknya,¹⁴⁰ sebagaimana dicontohkan oleh Luqman dalam Surah Luqman/31: 12-19. Ayah juga berperan sebagai pembimbing moral, seperti yang terlihat dalam kisah Ya'qub dan Yusuf dalam Surah Yusuf, di mana Ya'qub membimbing anak-anaknya dengan kasih sayang meskipun menghadapi konflik antar saudara yang sulit.¹⁴¹ Selain itu, ayah berfungsi sebagai fasilitator pengembangan potensi anak, sebagaimana tercermin dalam kisah Ibrahim dan Ismail yang menunjukkan bagaimana ayah dapat mendorong anaknya untuk menjadi individu yang kuat secara spiritual dan emosional melalui dialog yang penuh makna dalam Q.S. As-Saffat/37: 102-107.¹⁴²

Keempat kisah tersebut memperlihatkan bahwa sosok ayah dalam perspektif Al-Qur'an menuntut kombinasi antara keteguhan spiritual, kasih sayang psikologis, kearifan edukatif, dan ketabahan menghadapi berbagai tantangan. Dengan mengintegrasikan tafsir klasik, hermeneutika kontemporer, dan psikologi pendidikan Islam, penelitian ini memperkuat pemahaman bahwa sosok ayah dalam Al-Qur'an adalah sebuah misi spiritual yang tidak hanya menuntut

¹³⁹ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*, Amana Corporation, Maryland, 1989, h. 314-319.

¹⁴⁰ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azîm*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1999, Vol. 4, h.349-350.

¹⁴¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, h.92-95.

¹⁴² Syed Qutb, *Fi Zilâl Al-Qur'ân (In the Shade of the Qur'an)*, Kairo: Dâr Al-Shorouk, 2003, Vol. 4, h.35-42.

kecerdasan intelektual tetapi juga kepekaan emosional dan spiritual. Paradigma ini sangat relevan dalam menjawab tantangan keluarga modern, di mana peran ayah seringkali terpinggirkan oleh tuntutan pekerjaan atau perubahan dinamika sosial. Dengan meneladani kisah-kisah sosok ayah dalam Al-Qur'an, ayah dapat mengemban peran mereka sebagai pemimpin keluarga yang mendidik, melindungi, dan menginspirasi anak-anak mereka untuk menjadi individu yang kuat secara spiritual, moral, dan intelektual.

2. Urgensitas dan Tantangan Peran Ayah di Era Modern

Peran ayah dalam keluarga telah mengalami transformasi signifikan seiring dengan perubahan dinamika sosial di era modern. Urgensitas peran ayah semakin kompleks ketika berhadapan dengan berbagai tantangan kontemporer yang memengaruhi struktur dan fungsi keluarga. Dalam konteks ini, peran ayah tidak lagi terbatas pada fungsi tradisional sebagai pencari nafkah, tetapi telah berkembang menjadi figur yang dituntut untuk terlibat aktif dalam pengasuhan dan pembentukan karakter anak.

Sebagaimana keterlibatan ayah dalam pengasuhan anak memiliki dampak positif yang signifikan terhadap perkembangan kognitif, emosional, dan sosial anak. Penelitian longitudinal menunjukkan bahwa anak-anak yang memiliki ayah yang terlibat aktif dalam pengasuhan cenderung memiliki prestasi akademik yang lebih baik dan kemampuan sosial yang lebih developed.¹⁴³ Era digital membawa tantangan tersendiri bagi peran ayah modern. Seperti ayah dituntut untuk memahami dan mengadaptasi gaya pengasuhan yang sesuai dengan kebutuhan generasi digital native. Hal ini mencakup kemampuan untuk menjembatani kesenjangan digital antara generasi dan memberikan panduan yang tepat dalam penggunaan teknologi.¹⁴⁴ Beberapa tantangan utama yang dihadapi ayah modern, termasuk:¹⁴⁵ keseimbangan antara tuntutan pekerjaan dan keluarga, adaptasi terhadap perubahan ekspektasi sosial, navigasi peran dalam konteks keluarga yang lebih egaliter, serta pengembangan kompetensi pengasuhan yang responsif.

Ayah di Indonesia menghadapi tantangan spesifik terkait dengan harmonisasi nilai-nilai tradisional dan tuntutan modernitas. Penelitian ini mengungkapkan bahwa 67% ayah mengalami kesulitan dalam menyeimbangkan ekspektasi cultural dengan realitas kehidupan

¹⁴³ Lamb, *The Role of Father in Child Development*, New York: John Wiley & Sons, 2021, h. 45-47.

¹⁴⁴ Anderson, *Digital Parenting: The Challenges of Raising Children in the Digital Age*, London: Routledge, 2023, h. 128-130.

¹⁴⁵ Pleck, *Fatherhood in the Twenty-First Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022, h. 89-92.

modern.¹⁴⁶ Pentingnya dukungan sistemik untuk membantu ayah menjalankan perannya secara efektif. Ini mencakup kebijakan cuti ayah, program pendampingan, dan pelatihan keterampilan pengasuhan yang responsif gender.¹⁴⁷ Tantangan kompleks yang dihadapi ayah modern juga berkaitan dengan perubahan struktur keluarga, meningkatnya angka perceraian dan munculnya berbagai bentuk keluarga non-tradisional menciptakan kebutuhan akan model pengasuhan ayah yang lebih adaptif dan inklusif.¹⁴⁸ Dalam konteks Indonesia beberapa faktor kritis yang mempengaruhi efektivitas peran ayah,¹⁴⁹ mulai dari tingkat literasi digital orang tua, akses terhadap sumber daya Pendidikan, dukungan komunitas dan extended family, serta ketersediaan program pendampingan keluarga.

Korelasi positif antara keterlibatan ayah dan perkembangan sosial-emosional anak, memperkuat argumentasi tentang urgensi peran ayah dalam pembentukan generasi yang tangguh dan adaptif.¹⁵⁰ Peran ayah di era modern memerlukan pendekatan yang holistik dan adaptif. Urgensi peran ini tidak hanya terkait dengan kesejahteraan anak dan keluarga, tetapi juga dengan pembangunan sosial yang lebih luas. Tantangan yang dihadapi memerlukan respons sistemik yang melibatkan berbagai pemangku kepentingan, dari level keluarga hingga kebijakan publik.

C. Prinsip Pengasuhan dalam Al-Qur'an

1. Prinsip Tauhid

Tauhid sebagai fondasi utama dalam prinsip pengasuhan dalam Al-Qur'an, tidak hanya merujuk pada pengakuan terhadap keesaan Allah, tetapi juga mencakup pembentukan karakter moral dan spiritual yang kokoh pada anak. Prinsip tauhid dalam pengasuhan menjadi landasan utama yang mengarahkan setiap tindakan orangtua dalam mendidik anak-anak mereka. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa prinsip utama pengasuhan dalam Al-Qur'an adalah penanaman nilai tauhid, merujuk pada wasiat Luqman dalam Q.S. Luqmân/ 31: 3. Secara eksplisit terlihat dalam nasihat Luqman kepada anaknya di mana Luqman mengingatkan

¹⁴⁶ Rahman dan Hidayat, *Peran Ayah dalam Keluarga Muslim Kontemporer*, Jakarta: Prenada Media, 2024, h. 156-158.

¹⁴⁷ Morgan, *The Changing Face of Fatherhood*, Oxford: Oxford University Press, 2023, h. 234-236.

¹⁴⁸ Wilson, *Modern Family Dynamics*, California: Sage Publications, 2022, h. 167-170.

¹⁴⁹ Suryana, *Ayah dan Pengasuhan di Era Digital*, Yogyakarta: UGM Press, 2023, h. 89-92.

¹⁵⁰ Thompson dan Lee, "Father Involvement in Early Childhood Development," dalam *Jurnal Educational Research Quarterly*, Vol. 45 No. 2 Tahun 2024, h. 78-82.

agar tidak menyekutukan Allah, nasehat tersebut merupakan pesan yang sangat mendalam karena perbuatan syirik merupakan kezaliman besar. Luqman, seorang figur bijaksana, menekankan bahwa tauhid adalah hal yang paling fundamental dalam kehidupan, karena penyekutuan terhadap Allah (syirik) adalah bentuk kezaliman terbesar, yang tidak hanya merusak hubungan spiritual dengan Tuhan, tetapi juga mengganggu keseimbangan moral dalam diri manusia.

Oleh karena itu, pengasuhan yang berlandaskan tauhid bertujuan untuk menanamkan kesadaran sejak dini tentang hakikat keesaan Allah, sehingga anak dapat tumbuh dengan pemahaman yang benar mengenai tujuan hidup dan peran mereka di dunia ini. Tauhid menjadi landasan moral dan spiritual yang membentuk akhlak serta perilaku seorang anak, mengarahkan mereka untuk memiliki hubungan yang benar dengan Allah, diri sendiri, dan sesama. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa pengasuhan yang mengutamakan tauhid tidak hanya sebatas pada pengajaran konsep ketuhanan, tetapi juga pada pemahaman tentang bagaimana hidup berlandaskan pada nilai-nilai. Prinsip ini mendalam dan menyeluruh, mengajarkan anak untuk mengenal dan mencintai Allah, serta menerapkan nilai-nilai keimanan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai contoh, pengasuhan berbasis tauhid membimbing anak untuk memiliki kedisiplinan, rasa tanggung jawab, dan kejujuran dalam setiap langkah kehidupan mereka, karena mereka memahami bahwa setiap tindakan yang mereka lakukan adalah bagian dari pengabdian kepada Allah. Dengan demikian, pengasuhan berbasis tauhid mencakup tidak hanya aspek spiritual tetapi juga aspek etika dan moral.¹⁵¹

Interpretasi ini diperkuat oleh analisis Muhammad Al-Ghazali yang menjelaskan bahwa pendidikan berbasis tauhid tidak hanya berfungsi sebagai pengajaran teologis, tetapi juga sebagai pembentukan integritas pribadi dan kesadaran sosial. Dengan demikian, penanaman nilai tauhid menjadi langkah awal yang strategis untuk membentuk generasi yang berakhlak mulia dan bertanggung jawab dalam menjalankan peran hidupnya sesuai kehendak Allah.¹⁵²

Konsep tauhid dalam pengasuhan juga berfungsi untuk membentuk karakter anak yang memiliki ketahanan moral yang kuat. Pendidikan berbasis tauhid bukan hanya sekadar pengajaran tentang teologi, tetapi lebih pada pembentukan karakter yang terintegrasi dengan nilai-nilai Ilahiyah. Seorang anak yang dibesarkan dengan pemahaman tauhid akan mengembangkan kecintaan terhadap kebaikan, keadilan, dan kebenaran, yang akan tercermin dalam sikap dan perilaku mereka

¹⁵¹ Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim...*, h. 567-569.

¹⁵² Muhammad Al-Ghazali, *Nahwa Tafsir Maudû'i*, Kairo: Dâr Al-Shorouk, 2021, h. 234-236.

terhadap orang lain. Pendidikan yang berlandaskan tauhid juga memupuk rasa empati, kasih sayang, dan kepedulian sosial, karena anak diajarkan untuk melihat segala sesuatu sebagai amanah dari Allah yang harus dijaga dengan baik.¹⁵³ Pentingnya tauhid sebagai landasan dalam pengasuhan tercermin dalam cara orangtua mengarahkan anak mereka dalam menghadapi tantangan hidup. Dengan pemahaman tauhid, seorang anak tidak hanya melihat kehidupan ini sebagai perjalanan duniawi semata, tetapi sebagai ujian dari Allah yang memiliki tujuan yang lebih tinggi. Anak-anak yang dibesarkan dalam prinsip tauhid cenderung memiliki rasa syukur yang mendalam, tidak mudah terpengaruh oleh godaan duniawi, dan memiliki tujuan hidup yang jelas, yaitu untuk mengabdikan kepada Allah. Selain itu, mereka akan tumbuh menjadi individu yang mampu mengambil keputusan dengan bijaksana, karena mereka menyadari bahwa setiap tindakan yang mereka ambil akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.

Secara keseluruhan, tauhid sebagai pondasi dalam pengasuhan dalam Al-Qur'an memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga kuat secara moral dan spiritual. Penanaman nilai tauhid dalam kehidupan seorang anak bukan hanya menciptakan hubungan yang benar dengan Allah, tetapi juga membangun masyarakat yang lebih adil, bermoral, dan harmonis. Oleh karena itu, pengasuhan yang berbasis tauhid harus dianggap sebagai prioritas utama dalam setiap upaya mendidik generasi penerus bangsa.

2. Pendekatan Holistik

Ar-Razi dalam menganalisis surah Al-Isra/17:23-24, menekankan pentingnya keseimbangan antara aspek spiritual dan emosional dalam pengasuhan. Mustafa Al-Maraghi dalam mengembangkan konsep ini dengan menekankan aspek psikologis dalam pengasuhan.¹⁵⁴

Pendekatan holistik dalam pengasuhan menurut perspektif Islam merupakan suatu konsep yang komprehensif yang mengintegrasikan berbagai aspek fundamental kehidupan manusia. Berdasarkan analisis Ar-Razi menginterpretasi bahwa kandungan dalam ayat tersebut menghadirkan suatu paradigma pengasuhan yang menyeimbangkan dimensi spiritual dan emosional. Ar-Razi mengelaborasi bahwa keseimbangan ini bukan sekadar konsep teoretis, melainkan manifestasi praktis dari pemahaman mendalam tentang fitrah manusia yang membutuhkan nurturing secara holistik. Interpretasinya menekankan bahwa pengasuhan merupakan proses sakral yang memadukan unsur-

¹⁵³ Muhammad Al-Ghazali, *Nahwa Tafsîr Maudû'...*, h. 234-236.

¹⁵⁴ Mustafa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Marâghî*, Kairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, Edisi Terkini 2023, h. 345-347

unsur ilahiah dengan realitas kemanusiaan, di mana orang tua tidak hanya berperan sebagai pengasuh fisik tetapi juga sebagai pembimbing spiritual yang memfasilitasi perkembangan ruhani anak.¹⁵⁵ Pemahaman ini kemudian diperkuat oleh Mustafa Al-Maraghi yang mengembangkan perspektif psikologis dalam pengasuhan, menekankan pentingnya memahami tahapan perkembangan anak dan kebutuhan emosional mereka dalam konteks nilai-nilai Islam.

3. Implementasi Kontemporer

Dalam konteks implementasi kontemporer, framework modern untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip pengasuhannya dalam Al-Qur'an Mohammad Hashim menghadirkan suatu kerangka kerja modern yang mengadaptasikan prinsip-prinsip pengasuhan Qur'ani ke dalam realitas kehidupan kontemporer, Framework yang diusulkan Kamali tidak hanya berfokus pada aspek teoretis, tetapi juga memberikan panduan praktis dalam pengembangan program parenting berbasis Al-Qur'an yang dapat diaplikasikan dalam konteks modern. Hal ini mencakup, pengembangan program parenting berbasis Al-Qur'an, integrasi nilai-nilai Islam dalam konseling keluarga, serta pemberdayaan komunitas Muslim dalam mendukung keluarga single parent.¹⁵⁶ Integrasi nilai-nilai Islam dalam konseling keluarga yang diusulkan Kamali memberikan dimensi baru dalam pendekatan terapeutik yang mempertimbangkan aspek spiritual dan kultural masyarakat Muslim. Integrasi sistematis antara nilai-nilai Islam tradisional dengan pendekatan modern dalam pengasuhan, termasuk pengembangan program parenting berbasis Al-Qur'an yang dapat diaplikasikan dalam konteks keluarga modern. Program ini mencakup modul-modul praktis yang memadukan pemahaman psikologi perkembangan dengan nilai-nilai spiritual Islam, memberikan orang tua tools yang efektif dalam mengatasi tantangan pengasuhan kontemporer.¹⁵⁷

Siti Ruhaini menawarkan perspektif *gender-sensitive* dalam interpretasi ayat-ayat pengasuhan, menekankan peran komplementer dalam pengasuhan anak, kajiannya tentang gender dan pengasuhan dalam Islam membawa perspektif baru yang menekankan kesetaraan dan komplementaritas peran dalam pengasuhan.¹⁵⁸ Melalui karyanya, beliau menantang interpretasi tradisional yang cenderung bias gender dengan

¹⁵⁵ Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtiḥ Al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâth Al-Arabi, 2022, h. 456-458.

¹⁵⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islâmic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2023, h. 289-291.

¹⁵⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islâmic Jurisprudence...*, h. 290.

¹⁵⁸ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Gender dan Pengasuhan dalam Islâm*, Yogyakarta: UIN Press, 2024, h. 167-169.

menawarkan model pengasuhan yang memberikan perspektif yang lebih seimbang dan inklusif, menantang interpretasi tradisional yang seringkali bias gender. Dzuhayatin mengargumentasikan bahwa pengasuhan dalam Islam seharusnya dipahami sebagai tanggung jawab bersama yang melibatkan peran komplementer antara ayah dan ibu, bukan pembagian rigid berdasarkan gender serta menghadirkan pemahaman yang lebih inklusif tentang peran pengasuhan dalam keluarga Muslim modern. Perspektif ini menjadi sangat relevan dalam konteks sosial kontemporer di mana peran gender dalam pengasuhan mengalami redefinisi yang signifikan.

4. Aspek Psiko-spiritual

Fazlur Rahman dalam *Major Themes of the Qur'an* memberikan kontribusi signifikan dalam memahami dimensi psiko-spiritual pengasuhan Islam melalui identifikasi tiga dimensi utama: pengembangan spiritual (tarbiyah ruhiyah/*spiritual development*), pengasuhan emosional (tarbiyah 'atifiyah/*emotional nurturing*), dan pertumbuhan intelektual (tarbiyah 'aqliyah/*intellectual growth*). Rahman mengartikulasikan bahwa ketiga dimensi ini tidak berdiri sendiri melainkan saling terjalin dalam membentuk pendekatan holistik terhadap pengasuhan yang mencakup seluruh aspek perkembangan, membentuk suatu kesatuan yang tak terpisahkan dalam proses pengasuhan. Tarbiyah ruhiyah fokus pada pembentukan kesadaran spiritual dan koneksi dengan Allah, tarbiyah 'atifiyah menekankan pengembangan kecerdasan emosional dan kemampuan berempati, sementara tarbiyah 'aqliyah berfokus pada pengembangan kapasitas intelektual dan pemikiran kritis.¹⁵⁹

Implementasi kontemporer dari prinsip-prinsip pengasuhan ini juga mencakup aspek pemberdayaan komunitas Muslim dalam mendukung keluarga, terutama dalam konteks single parent. Ini mencerminkan pemahaman bahwa pengasuhan bukan hanya tanggung jawab individual tetapi juga komunal, di mana masyarakat Muslim memiliki peran penting dalam menciptakan lingkungan yang mendukung tumbuh kembang anak secara optimal.¹⁶⁰

Integrasi konseling keluarga dengan nilai-nilai Islam merupakan aspek penting lainnya dalam implementasi kontemporer. Pendekatan ini mengkombinasikan teknik-teknik konseling modern dengan pemahaman spiritual Islam, menciptakan model intervensi yang kulturally sensitive dan efektif dalam mengatasi problematika keluarga Muslim modern.

¹⁵⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, Edisi Revisi 2023, h. 234-236.

¹⁶⁰ Norma Tarazi, *The Child in Islâm: A Muslim Parent's Handbook*, Indiana: American Trust Publications, 2024, h. 178-182.

Model ini tidak hanya memfasilitasi resolusi konflik tetapi juga memperkuat fondasi spiritual keluarga.¹⁶¹

Semua aspek ini membentuk suatu pendekatan holistik dalam pengasuhan Islam yang relevan dengan konteks kontemporer sambil tetap mempertahankan esensi spiritual dan nilai-nilai fundamental Islam. Pendekatan ini mengakui kompleksitas tantangan pengasuhan modern sambil menawarkan solusi yang berakar pada wisdom tradisional Islam dan diperkaya dengan pemahaman kontemporer tentang perkembangan anak dan dinamika keluarga.¹⁶²

¹⁶¹ Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islâm*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2023, h. 223-226.

¹⁶² Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, Damascus: Dâr Al-Fikr, 2023, h. 334-337.

BAB IV
SOLUSI ETIKA PERAN GENDER DALAM RUMAH
TANGGA PERSPEKTIF AL-QUR'AN DALAM KELUARGA
FATHERLESS

Dalam perspektif Al-Qur'an, solusi terhadap permasalahan keluarga fatherless sangat erat kaitannya dengan prinsip keadilan gender. Begitupun tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an menegaskan pentingnya sinergi antara anggota keluarga dalam menciptakan keharmonisan rumah tangga.¹ Ayat seperti surah At-Taubah/9: 71 berikut, Allah berfirman:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.328) Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Bahwa laki-laki dan perempuan adalah penolong bagi satu sama lain, menunjukkan bahwa pengasuhan anak dan keberlangsungan keluarga adalah tanggung jawab bersama, bukan semata-mata beban salah satu pihak. Dalam

¹ Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, London: Oneworld Publications, 2016, h. 47.

prinsip Islam, ibu tidak harus menjalankan tanggung jawab ini sendirian. Dalam kondisi ketidakhadiran ayah, penting untuk menguatkan peran ibu sebagai pemimpin sementara dengan tetap mengupayakan keadilan dalam pembagian tanggung jawab keluarga. Hal ini dapat dimaknai melalui surah Al-Nisâ/4: 34 berikut, Allah berfirman:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Penggalan ayat tersebut yang menyebutkan laki-laki sebagai pemimpin. Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang peran gender, khususnya terkait konsep *qawwâmûn* dalam ayat ini, telah mengalami dinamika yang signifikan dalam lintas zaman.² Dalam tafsir klasik seperti karya Ibn Katsir, istilah *qawwâmûn* sering kali dipahami sebagai justifikasi superioritas laki-laki atas perempuan. Ibn Katsir menghubungkan tafsir ini dengan kewajiban laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga yang bertanggung jawab secara finansial terhadap keluarganya. Dalam pandangan Ibn Katsir, superioritas ini dilandasi oleh sifat alamiah dan tanggung jawab yang lebih besar yang diberikan kepada laki-laki dalam struktur keluarga. Pendekatan ini dianggap mencerminkan konteks sosio-kultural masyarakat Arab pada abad ke-7, di mana laki-laki secara dominan memegang peran sebagai pencari nafkah utama. Penafsiran ini dapat ditemukan dalam karya monumental Ibn Katsir, yang secara luas digunakan dalam studi tafsir tradisional. Namun dalam keadaan tertentu, konteks ini dapat disesuaikan untuk memungkinkan perempuan mengambil peran kepemimpinan sementara dalam rumah tangga. Pendekatan kontemporer

² Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... h. 71.

terhadap ayat ini membawa nuansa yang berbeda. Pemikir feminis Muslim seperti Amina Wadud, Asma Barlas, dan Khaled Abou El Fadl menawarkan pembacaan yang lebih kontekstual dan kritis terhadap konsep *qawwâmûn*. Amina Wadud menekankan bahwa kata *qawwâmûn* harus dipahami dalam konteks sosio-ekonomi zaman Nabi Muhammad SAW. Wadud berargumen bahwa pada masa itu, laki-laki memiliki tanggung jawab utama dalam menyediakan nafkah, sehingga istilah *qawwâmûn* lebih mencerminkan deskripsi realitas sosial yang berlaku pada era tersebut daripada sebuah preskripsi normatif yang harus berlaku untuk semua tempat dan waktu. Dalam hal ini, Wadud menunjukkan bahwa tafsir terhadap ayat ini harus mempertimbangkan perubahan dinamika sosial, ekonomi, dan budaya dalam masyarakat modern.

Perbedaan mendasar dalam Al-Qur'an mengenai perbedaan antara laki-laki dan perempuan telah diungkapkan, namun tentunya perlu untuk mencari substansi perbedaan tersebut mengacu pada unsur biologis, budaya, ataukah memuat keduanya. Sejumlah ayat menyebutkan kekhususan yang dimiliki Perempuan yang tidak di alami laki-laki, seperti siklus menstruasi yang di alami perempuan dalam (Q.S. al-Baqarah/2:222), menyusui dan memelihara anak-anaknya dalam (Q.S. al-Baqarah/2:223, Q.S. al-Nisâ/4:23), dan fase menopause yang di alami (Q.S. Âli Imrân/3:45). Diantara kekhususan tersebut yang dimiliki perempuan seringkali malah dijadikan alasan untuk memojokkan posisinya di sektor domestik. Dengan salah satu ayat yang telah di ungkap di pembahasan awal, Q.S. al-Nisâ/4:34 yang mengemukakan bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, namun sejara jelas belum pernah ditemukan bahwa fungsi reproduksi yang dimiliki Perempuan yang menjadikan alasan mengapa Perempuan cenderung menjadi subordinasi laki-laki. Sehingga pengungkapan tersebut tidak untuk mendiskreditkan perempuan di sektor public. Adanya pengungkapan tersebut yang menjadikan landasan isyarat bahwa laki-laki dan Perempuan tidak akan pernah disamakan sepenuhnya karena jika demikian akan merugikan tentunya bagi pihak Perempuan.³

Lebih jauh, Asma Barlas menekankan pentingnya membaca Al-Qur'an secara holistic dan mengingatkan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan mempromosikan kesetaraan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan,⁴ sebagaimana tergambar dalam surah Al-Hujurât/49: 13 berikut, Allah berfirman:

³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender...*, h. 15.

⁴ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002, h. 129.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.

Ayat tersebut yang menyatakan bahwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan, diciptakan dari sumber yang sama dan dimuliakan berdasarkan ketakwaan, bukan jenis kelamin. Barlas berargumen bahwa memaknai ayat tersebut secara terisolasi tanpa memperhatikan ayat-ayat lain yang berbicara tentang kesetaraan dapat menghasilkan pembacaan yang bias dan patriarkal. Ia mendorong pembacaan kritis terhadap teks-teks Al-Qur'an dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip keadilan yang menjadi inti pesan ilahi.

Pandangan lain dari Abou El Fadl yang mengembangkan metodologi hermeneutika yang mempertanyakan otoritas interpretasi tradisional, terutama yang berkaitan dengan isu-isu gender. Ia menekankan bahwa pemahaman Al-Qur'an harus sejalan dengan prinsip keadilan yang merupakan inti ajaran Islam. Khaled Abou El Fadl menawarkan pendekatan hermeneutika yang berfokus pada keadilan dan kasih sayang sebagai nilai utama dalam Al-Qur'an. Abou El Fadl mengkritik interpretasi patriarkal yang sering kali mengabaikan konteks historis ayat-ayat tertentu dan lebih menekankan pentingnya mempertimbangkan juga dari sisi maqashid syariah atau tujuan-tujuan hukum Islam dalam memahami teks Al-Qur'an. Dalam kaitannya dengan Q.S. Al-Nisâ/4:34, Abou El Fadl mengkritisi interpretasi yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin absolut karena menurutnya hal tersebut bertentangan dengan spirit keadilan dalam Islam. Ia menawarkan pembacaan yang lebih nuansif dengan mempertimbangkan konteks historis dan sosial saat ayat tersebut diturunkan.⁵

Solusi ini diperkuat oleh pandangan para mufassir. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* menegaskan bahwa kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga adalah esensi dari keadilan gender yang diajarkan oleh Al-Qur'an.⁶ Pandangan ini sejalan dengan Nasaruddin Umar dalam *Argumen Kesetaraan Gender*, yang menyatakan bahwa peran perempuan sebagai pemimpin keluarga dalam kondisi tertentu merupakan

⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* Oxford: Oneworld Publications, 2001, h. 210.

⁶ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, h. 251.

bentuk fleksibilitas Islam dalam menyesuaikan ajarannya dengan realitas sosial.⁷ Demikian pula, Sayyid Qutb menganggap pentingnya mendidik anak dengan penuh kasih sayang dan tanggung jawab, terutama dalam menghadapi tantangan keluarga tanpa ayah.⁸ Oleh karena itu, dengan memadukan prinsip-prinsip Al-Qur'an, pandangan mufassir, dan dukungan kolektif dari masyarakat, permasalahan keluarga fatherless dapat diatasi secara holistik, mewujudkan keluarga yang kokoh dan harmonis meskipun menghadapi keterbatasan.

Konsep peran gender dalam keluarga menurut perspektif Al-Qur'an memiliki dimensi kompleks yang mencakup tanggung jawab spiritual, sosial, dan emosional antara suami, istri, dan anak-anak. Dalam konstruksi keluarga Islam, peran suami dan ayah dipandang sebagai pemimpin dan pelindung keluarga (*qawwâm*), yang memiliki kewajiban utama memberikan nafkah, perlindungan, dan bimbingan spiritual. Tanggung jawab ini tidak hanya bersifat material tetapi juga mencakup aspek psikologis dan pendidikan moral keluarga.⁹

Peran istri dan ibu dalam perspektif Al-Qur'an tidak kalah pentingnya, meliputi pengasuhan anak, pengelolaan rumah tangga, dan kontribusi emosional dalam menciptakan keharmonisan keluarga. Al-Qur'an menekankan pentingnya saling menghormati, musyawarah, dan kasih sayang antara pasangan suami-istri dalam menjalankan peran masing-masing. Pengasuhan anak dipandang sebagai tanggung jawab bersama, meskipun terdapat pembagian peran yang berbeda antara ayah dan ibu.¹⁰

Regulasi pengasuhan anak dalam Islam mencakup hak-hak anak untuk mendapatkan pendidikan, kasih sayang, perlindungan, dan bimbingan moral. Orang tua memiliki kewajiban untuk mempersiapkan anak-anak menjadi individu yang beriman, berakhlak mulia, dan mampu berkontribusi positif dalam masyarakat. Konsep ini melampaui sekadar pemenuhan kebutuhan fisik dan material, tetapi juga meliputi pembentukan karakter spiritual dan intelektual.¹¹

Harmonisasi antara hukum Islam dan hukum positif terkait peran gender dalam keluarga membutuhkan pendekatan komprehensif yang mempertimbangkan konteks sosial dan perkembangan masyarakat. Meskipun terdapat perbedaan interpretasi, prinsip-prinsip dasar dalam Al-Qur'an tentang

⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, h. 156-159.

⁸ Sayyid Qutb, *Fi Zilâl Al-Qur'ân (Di Bawah Naungan Al-Qur'an)*, Beirut: Dâr Al-Shurûq, 1992, h. 236.

⁹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'ân dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2015, h. 87-95.

¹⁰ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2007, h. 121-135.

¹¹ Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010, h. 112-127.

kesetaraan, keadilan, dan saling menghormmat dapat menjadi landasan untuk mengintegrasikan pemahaman tradisional dengan konteks kontemporer.¹²

Dalam konteks modern, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang peran gender dalam keluarga memerlukan pemahaman yang dinamis dan kontekstual. Hal ini tidak berarti mengurangi esensi ajaran, melainkan mengupayakan interpretasi yang memperhatikan prinsip-prinsip keadilan, kesejahteraan, dan martabat setiap anggota keluarga.¹³

A. Etika Peran Gender Perspektif Al-Qur'an

1. Prinsip Komplementaritas Peran dalam Konsep *Zawj*

Konsep *zawj* (berpasangan) dalam Al-Qur'an menekankan saling melengkapi daripada hierarki yang kaku.¹⁴ Konsep relasi gender dalam Islam, khususnya dalam konteks pernikahan dan keluarga, seringkali menghadapi tantangan penafsiran yang mempengaruhi implementasi praktisnya di masyarakat. Salah satu aspek fundamental yang perlu dikaji adalah konsep *zawj* (berpasangan) dalam Al-Qur'an yang memberikan landasan bagi pemahaman tentang komplementaritas peran antara laki-laki dan perempuan. Landasan Qur'ani tentang Konsep *Zawj* terdapat dalam beberapa ayat yaitu, Q.S. Adz-Dzâriyât/51: 49 “*Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah),*” Q.S. Yâsin/36: 36 “*Mahasuci (Allah) yang telah menciptakan semuanya berpasang-pasangan, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka sendiri, maupun dari apa yang tidak mereka ketahui,*” dan Q.S. Ar-Rûm/ 30: 21 “*Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.*” Selain ayat tersebut, dalil lain yang menyebutkan relasi suami istri yaitu sebagai *libas* dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 187 “*Mereka (para istri) adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka.*”

Al-Zamakhsyari menginterpretasikan konsep *zawj* dengan pendekatan linguistik yang menekankan kesalingan dan kesetaraan. Beliau menafsirkan Q.S. Ar-Rûm/30: 21 dengan menjelaskan bahwa frasa *min anfusikum* (dari dirimu sendiri) menunjukkan kesamaan esensi

¹² Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana, 2006, h. 245-260.

¹³ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 2000, h. 167-182.

¹⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective...*, h. 48.

manusia, yang mengimplikasikan relasi setara, bukan hierarkis. Keberadaan pasangan dari jenis yang sama menunjukkan kemurahan Allah dalam menciptakan keserasian dan keharmonisan, bukan untuk menciptakan dominasi satu atas yang lain.¹⁵ At-Thabari menafsirkan Q.S. Al-Baqarah/2: 187 dengan menekankan fungsi perlindungan timbal balik antara suami dan istri, dengan memaknai bahwa *libâs* (pakaian) dalam ayat ini menunjukkan fungsi saling melindungi, menutupi kekurangan, dan saling memberikan kehangatan dan kenyamanan. Ini adalah isyarat tentang kesaling-tergantungan antara suami dan istri.¹⁶

Sedangkan dalam perspektif tafsir kontemporer, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha mengembangkan penafsiran lebih progresif tentang relasi suami-istri. Mereka menekankan bahwa konsep *zawj* dalam Al-Qur'an menegaskan kemitraan dan saling melengkapi, bukan struktur hierarkis. Ungkapan Al-Qur'an tentang penciptaan pasangan dan relasi di antara keduanya menunjukkan prinsip *musâwah* (kesetaraan) dalam hakikat dan takamul (saling melengkapi) dalam fungsi, yang menjadi dasar bagi keluarga yang harmonis.¹⁷

Amina Wadud melakukan pendekatan hermeneutik terhadap konsep *zawj* dengan metode yang ia sebut *tawhidic paradigm* (paradigma tauhid), yang melihat kesatuan dan kesetaraan sebagai prinsip dasar dalam relasi gender. Konsep *zawj* dalam Al-Qur'an mencerminkan dualitas yang harmonis, bukan hierarki. Setiap pasangan memiliki unsur yang berbeda namun saling melengkapi dalam kesatuan fungsional yang dinamis. Interpretasi hierarkis tentang relasi suami-istri bertentangan dengan prinsip tauhid yang menjadi inti ajaran Islam.¹⁸ Sehingga metafora *zawj* ini menunjukkan bahwa relasi suami-istri bukan tentang siapa yang memberi perintah dan siapa yang menaati, melainkan tentang bagaimana dua entitas yang berbeda bekerja bersama sebagai satu kesatuan fungsional dengan tetap mempertahankan keunikan masing-masing.

¹⁵ Al-Zamakhshyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1407 H, Jilid 3, h. 474.

¹⁶ At-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, Jilid 3, h. 489.

¹⁷ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Hakîm (Tafsîr Al-Manâr)*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil-Kitâb, 1990, Jilid 4, h. 332.

¹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective...*, h. 66-67.

2. Konsep *Qiwâmah* yang Kontekstual

Penafsiran ulang Q.S. Al-Nisâ/4: 34 yang memahami *qiwâmah* sebagai tanggung jawab dan pemeliharaan, bukan dominasi.¹⁹ Konsep *qiwâmah* dalam tradisi Islam sering menjadi titik perdebatan dalam diskusi tentang relasi gender. Secara khusus, ayat Al-Qur'an yang menjadi rujukan utama konsep ini adalah Q.S. Al-Nisâ/4: 34. Sepanjang sejarah penafsiran Al-Qur'an, ayat ini telah mengalami berbagai interpretasi yang mencerminkan konteks sosial, budaya, dan intelektual yang berbeda-beda. Artikel ini mengkaji perkembangan tafsir Q.S. Al-Nisâ/4: 34 dengan pendekatan kontekstual untuk memahami konsep *qiwâmah* sebagai tanggung jawab dan pemeliharaan, bukan sebagai dominasi.

Sebagaimana Ragib Al-Isfahani menerangkan dimensi semantik kata tersebut bahwa kata *qiyâm* (bentuk masdar dari *qâma*) ketika dihubungkan dengan tanggung jawab terhadap sesuatu, bermakna menjaga dan memperbaiki keadaannya. Oleh karena itu, *qawwâm* adalah orang yang melaksanakan tanggung jawab pemeliharaan dengan sebaik-baiknya.²⁰

Penafsiran klasik tentang konsep *qiwâmah* cenderung menekankan aspek kepemimpinan dan otoritas laki-laki atas perempuan, sebagaimana Al-Razi menyebutkan bahwa laki-laki menjadi *qawwâm* atas perempuan karena dua sebab: pertama, kelebihan yang bersifat hakiki (*al-fadl al-haqîqî*) seperti kesempurnaan akal dan kekuatan; kedua, kelebihan yang bersifat syar'i.²¹

Sejumlah ulama dan sarjana kontemporer menawarkan penafsiran yang lebih kontekstual terhadap konsep ini, dengan mempertimbangkan kondisi sosial, ekonomi, dan budaya saat ini. Muhammad Abduh (1849-1905 M) menekankan aspek fungsional *qiwâmah* bahwa kepemimpinan laki-laki dalam ayat ini bersifat fungsional terkait dengan konteks sosial-ekonomi, bukan ketetapan teologis yang kaku. Ia merujuk pada tanggung jawab mencari nafkah dan melindungi, yang dalam kondisi tertentu bisa berubah sesuai perubahan sosial.²²

Disisi lain Ziba Mir-Hosseini mengembangkan analisis mendalam tentang konsep *qiwâmah* dengan pendekatan historis-kritis. Ia

¹⁹ Ziba Mir-Hosseini, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, London: Oneworld Publications, 2015, h. 89-103.

²⁰ Ragib Al-Isfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr Al-Qalâm, 1412 H, h. 690.

²¹ Fakhr Al-Din Al-Razi, *Mafâtiḥ Al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihya' Al-Turath Al-'Arabi, 1420 H, Jilid 10, h. 70.

²² Muhammad Abduh dan Muhammad Rashid Ridha, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Hakîm (Tafsîr Al-Manâr)*, Kairo: Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah li Al-Kitâb, 1990, Jilid 5, h. 67-68.

berpendapat bahwa pemahaman tradisional tentang *qiwamah* perlu ditinjau ulang dengan mempertimbangkan konteks sosial-historis dan prinsip keadilan Islam. Menurut pendapatnya konsep ini sebagaimana diinterpretasikan dalam fikih klasik mencerminkan struktur patriarki zaman tersebut, bukan prinsip teologis yang tidak berubah. Ketika kita memisahkan elemen-elemen kontekstual dari elemen etis yang universal, kita menemukan bahwa esensi *qiwamah* adalah tanggung jawab dan pemeliharaan timbal balik, bukan dominasi sepihak.²³ Lebih lanjut, ia menjelaskan penafsiran yang mendominasi tradisi fikih meletakkan *qiwamah* sebagai hak istimewa laki-laki secara teologis. Namun analisis yang teliti terhadap ayat tersebut menunjukkan bahwa *qiwamah* dikaitkan dengan dua syarat fungsional: kelebihan tertentu yang dimiliki sebagian orang (tidak harus laki-laki) dan pemberian nafkah. Ini menunjukkan bahwa *qiwamah* lebih merupakan fungsi sosial daripada atribut gender.²⁴ Adapun Amina Wadud menjelaskan bahwa *qawwâmûn* mengacu pada kemampuan material laki-laki untuk menyediakan nafkah, yang dalam masyarakat tertentu memberi mereka kelebihan fungsional terkait tanggung jawab, bukan otoritas mutlak. Jika kondisi material berubah misalnya, jika perempuan juga memberikan kontribusi finansial maka dinamika *qiwamah* juga berubah.²⁵

Dalam analisisnya tentang argumen tekstual, Mir-Hosseini menyoroiti frasa *bimâ faddala Allâhu ba'dahum 'alâ ba'd'* (karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain) menggunakan bentuk netral gender, tidak secara eksplisit menyatakan bahwa semua laki-laki dilebihkan atas semua perempuan. Ini membuka ruang penafsiran bahwa kelebihan tersebut bersifat individual dan kontekstual, bukan kategoris berdasarkan gender.²⁶ Tentang hubungan antara *qiwamah* dan nafkah, ia menjelaskan ayat ini secara eksplisit mengaitkan *qiwamah* dengan '*bima anfaqu min amwâlihîm*' (karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka).²⁷ Ini menunjukkan bahwa *qiwamah* terkait dengan tanggung jawab finansial, bukan dengan jenis kelamin. Dalam konteks di mana perempuan juga

²³ Ziba Mir-Hosseini, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, London: Oneworld Publications, 2015, h. 91.

²⁴ Ziba Mir-Hosseini, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition...*, h. 95

²⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective...*, h. 70.

²⁶ Ziba Mir-Hosseini, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition...*, h. 96-97.

²⁷ Ziba Mir-Hosseini, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition...*, h. 98-99

berkontribusi secara finansial atau menjadi pencari nafkah utama, konsep *qiwamah* perlu direkonseptualisasi.

Kajian kontekstual terhadap konsep *qiwamah* dalam Q.S. Al-Nisâ/4: 34 menunjukkan evolusi pemahaman dari interpretasi hierarkis yang menekankan dominasi laki-laki menuju pemahaman yang lebih menekankan tanggung jawab dan pemeliharaan timbal balik. Analisis linguistik, historis, dan kontekstual mengungkapkan bahwa konsep ini lebih bersifat fungsional daripada teologis, terkait dengan konteks sosial-ekonomi tertentu.

3. Fleksibilitas Pembagian Peran

Fleksibilitas pembagian tugas dalam kehidupan rumah tangga merupakan aspek penting yang dapat ditelaah melalui kajian sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW. Pembahasan ini akan dikembangkan dengan pendekatan ilmiah dan analisis dari perspektif Al-Qur'an serta pandangan para mufassir.

Secara ilmiah, kajian antropologi dan sosiologi kontemporer menunjukkan bahwa pembagian peran dalam rumah tangga lebih dipengaruhi oleh konstruksi sosial daripada faktor biologis semata. Penelitian lintas budaya mengindikasikan bahwa pembagian tugas domestik bervariasi antarmasyarakat dan periode sejarah, menunjukkan sifatnya yang tidak tetap dan dapat berubah sesuai konteks.²⁸ Pemahaman ini sejalan dengan apa yang ditemukan dalam studi kehidupan rumah tangga Nabi Muhammad SAW.

Studi historis tentang peran Nabi Muhammad dalam rumah tangga yang menunjukkan fluiditas peran gender.²⁹ Studi historis mengenai kehidupan domestik Nabi Muhammad SAW menunjukkan fluiditas peran gender yang signifikan. Berdasarkan riwayat-riwayat yang sah, Nabi Muhammad SAW secara aktif terlibat dalam pekerjaan rumah tangga yang pada masa itu umumnya dianggap sebagai tugas perempuan.

Aisyah r.a. meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW menjahit pakaiannya sendiri, memperbaiki sandalnya, dan melakukan pekerjaan rumah tangga sebagaimana dilakukan oleh para laki-laki lainnya di rumah mereka. Praktik Nabi ini merupakan bukti konkret fleksibilitas peran gender dalam Islam, (Shahîh Al-Bukhâri).

Aswad bin Yazid bertanya kepada Aisyah r.a., "Apa yang dilakukan Nabi di rumahnya?" Aisyah menjawab, Beliau berada dalam tugas keluarganya (yakni membantu pekerjaan rumah tangga) dan ketika waktu shalat tiba, beliau keluar untuk shalat. (*Shahîh Al-Bukhâri*).

²⁸ Michael S. Kimmel, *The Gendered Society*. New York: Oxford University Press, 2000, h. 112-126.

²⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an...*, h. 167-185.

Al-Qur'an tidak menetapkan pembagian tugas yang kaku berdasarkan gender dalam kehidupan rumah tangga. Sebaliknya, Al-Qur'an menekankan kerjasama dan saling mendukung antara suami dan istri. Dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 187, Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini menggambarkan hubungan suami istri yang saling melengkapi,³⁰ menutup kekurangan, dan saling mendukung, termasuk dalam pembagian tugas rumah tangga. Metafora "pakaian" menunjukkan kedekatan, perlindungan, dan kesetaraan fungsi antara suami dan istri.

Dalam ayat lain Q.S. Ar-Rûm/30: 21 Zamakhsyari menafsirkan dalam ayat ini dengan menekankan keharmonisan dan saling pengertian dalam hubungan suami istri, yang mencakup fleksibilitas dalam mengatur pembagian tugas rumah tangga sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan masing-masing.³¹ Amina Wadud dalam mengargumentasikan bahwa Al-Qur'an tidak menetapkan pembagian tugas berdasarkan gender secara ketat. Ia menekankan pentingnya memahami konteks historis ayat-ayat yang sering digunakan untuk justifikasi pembagian peran yang kaku.³² Khaled Abou El Fadl berpendapat bahwa praktik Nabi Muhammad dalam rumah tangganya menunjukkan fleksibilitas dan penghargaan terhadap kontribusi perempuan. Menurutnya, model rumah tangga Nabi merupakan implementasi prinsip keadilan dan kerjasama yang diajarkan Islam.³³

Pembahasan ini menunjukkan bahwa fleksibilitas pembagian tugas dalam rumah tangga memiliki dasar yang kuat dalam ajaran Islam, sebagaimana tercermin dalam praktik Nabi Muhammad SAW dan ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan. Para mufassir kontemporer juga menekankan pentingnya memahami pesan universal Al-Qur'an tentang keadilan dan kerjasama dalam konteks keluarga, daripada terpaku pada pembagian peran yang kaku berdasarkan gender.

4. Tanggung Jawab

Tanggung jawab bersama dalam pengasuhan anak merupakan aspek fundamental dalam keluarga Islam. Konsep ini didukung oleh berbagai ayat Al-Qur'an dan hadits yang menekankan peran vital kedua orang tua dalam proses tarbiyah (pendidikan dan pengasuhan). Pembahasan ini akan mengeksplorasi konsep tersebut melalui analisis ilmiah, pandangan mufassir, dan rujukan Al-Qur'an yang relevan. Secara

³⁰ Ibn Kathir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm...*, h. 518.

³¹ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl...*, h. 474.

³² Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective...*, h. 88-104.

³³ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women...*, h. 210-215.

etimologis, kata tarbiyah berasal dari akar kata Arab "*rabba-yurabbi*" yang bermakna menumbuhkan, mengembangkan, dan memelihara. Dalam konteks pengasuhan, tarbiyah mencakup proses komprehensif pembentukan kepribadian anak yang meliputi aspek spiritual, intelektual, emosional, fisik, dan sosial.

Studi psikologi perkembangan modern mengonfirmasi bahwa keterlibatan aktif kedua orang tua dalam pengasuhan berdampak positif pada perkembangan kognitif, sosial, dan emosional anak.³⁴ Penelitian longitudinal menunjukkan bahwa anak yang mendapatkan pengasuhan optimal dari kedua orang tua cenderung memiliki kesehatan mental yang lebih baik, prestasi akademik yang lebih tinggi, dan keterampilan sosial yang lebih berkembang dibandingkan anak yang hanya mendapat pengasuhan dari salah satu orang tua.³⁵

Konsep tarbiyah sebagai tanggung jawab kolektif kedua orang tua berdasarkan Q.S. Luqman dan Q.S. At-Tahrim.³⁶ Konsep tanggung jawab bersama ini sejalan dengan prinsip tarbiyah dalam Islam yang menekankan pentingnya peran kedua orang tua dalam membentuk karakter dan kepribadian anak. Perspektif Al-Qur'an tentang tanggung jawab bersama dalam pengasuhan terdapat dalam Q.S. Luqman/31: 13-19 "*Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: 'Hai anaku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar,'*" Rangkaian ayat ini menunjukkan aspek-aspek pengasuhan yang komprehensif, meliputi:

- a. Pendidikan akidah (tauhid)
- b. Penghormatan kepada orang tua
- c. Pengembangan kesadaran moral dan tanggung jawab sosial
- d. Pembiasaan ibadah
- e. Pengembangan keterampilan interpersonal

Menurut Ibn Kathir dalam tafsirnya, ayat-ayat dalam surah Luqman merupakan petunjuk bahwa tanggung jawab utama orang tua adalah menanamkan nilai-nilai keimanan dan akhlak yang baik kepada anak-anak mereka.³⁷ Al-Qurtubi menambahkan bahwa kisah Luqman mengandung metodologi pendidikan yang komprehensif yang harus diterapkan oleh orang tua dalam pengasuhan anak.³⁸

³⁴ Diana Baumrind, "The influence of parenting style on adolescent competence and substance use," dalam *Journal of Early Adolescence*, Vol. 11 No. 1 Tahun 1991, h. 56-95.

³⁵ Michael E. Lamb, *The role of the father in child development (5th ed.)* ..., h. 87-108.

³⁶ Hasan Langgulung, *Parenting in Islam: The Moral Teaching...*, h. 98-112.

³⁷ Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'ân al-'Azim*, Jilid 6..., h. 336-340.

³⁸ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, Jilid 14, h. 59-72.

Di ayat lain Q.S. At-Tahrim/66: 6, Ayat ini secara eksplisit menekankan tanggung jawab kolektif dalam keluarga. Kata "qū" (peliharalah) dalam bentuk perintah untuk jamak (plural) menunjukkan bahwa kewajiban melindungi dan mendidik keluarga tidak dibebankan kepada salah satu pihak saja, melainkan kepada kedua orang tua.

Sayyid Qutb menafsirkan bahwa ayat ini menetapkan prinsip bahwa tanggung jawab tarbiyah tidak hanya dibebankan kepada ibu, tetapi juga kepada ayah. Keduanya bertanggung jawab untuk memberikan pendidikan yang holistik kepada anak-anak mereka.³⁹

Selanjutnya Q.S. Al-Baqarah/2: 233. Ayat ini menggambarkan distribusi tanggung jawab pengasuhan antara ibu dan ayah. Meskipun ibu memiliki peran biologis dalam menyusui, ayah memiliki tanggung jawab untuk memberikan nafkah dan dukungan material. Muhammad Rashid Rida dalam Tafsir Al-Manar menekankan bahwa ayat ini mengindikasikan kerjasama dan tanggung jawab bersama dalam pengasuhan anak.⁴⁰

Perspektif mufassir klasik, Ibn Jarir at-Tabari menafsirkan Q.S. At-Tahrim/66: 6 dengan menekankan bahwa tanggung jawab pendidikan keluarga terletak pada kedua orang tua. Ia mengutip riwayat dari Ali bin Abi Thalib yang menjelaskan bahwa *qū anfusakum wa ahlīkum nāran* berarti didiklah mereka dan ajarilah mereka.⁴¹ Begitupun Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlad menegaskan bahwa mengabaikan pendidikan anak merupakan bentuk kedurhakaan terbesar yang dilakukan orang tua terhadap anak-anak mereka. Ia menekankan bahwa pendidikan anak merupakan tanggung jawab bersama kedua orang tua.⁴²

Sedangkan dalam perspektif mufassir kontemporer, Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah menggarisbawahi pentingnya kerjasama antara suami dan istri dalam mendidik anak. Menurutnya, ayat *qū anfusakum wa ahlīkum nāran* mengindikasikan bahwa perlindungan keluarga dari api neraka merupakan tanggung jawab kolektif yang mencakup pendidikan dan pembimbingan.⁴³ Yusuf al-Qaradawi dalam Fatawa Mu'asirah menekankan bahwa dalam era modern, tanggung

³⁹ Sayyid Qutb, *Fi Zhilāl Al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Shurūq, Jilid 6, 1412 H, h. 3615-3617.

⁴⁰ Muhammad Abduh dan Muhammad Rashid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Hakīm (Tafsīr Al-Manār)*, Jilid 2..., h. 372-378.

⁴¹ At-Tabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, Jilid 23, h. 491-492.

⁴² Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, *Tuhfat al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlad*, Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1971, h. 229-238.

⁴³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol.14..., h. 326-330.

jawab pengasuhan harus dibagi secara proporsional antara ayah dan ibu. Ia mengkritik pandangan tradisional yang membebankan tugas pengasuhan secara eksklusif kepada ibu, dan menegaskan bahwa pendekatan tersebut bertentangan dengan prinsip Islam yang menekankan tanggung jawab bersama.⁴⁴

Pembahasan ini menunjukkan bahwa konsep tarbiyah sebagai tanggung jawab bersama kedua orang tua memiliki landasan yang kuat dalam Al-Qur'an, hadits, dan pemikiran para ulama Islam. Pandangan ini juga didukung oleh temuan-temuan ilmiah kontemporer yang menegaskan pentingnya keterlibatan aktif kedua orang tua dalam perkembangan optimal anak. Islam, melalui konsep tarbiyah, telah menawarkan model pengasuhan yang komprehensif dan seimbang yang relevan untuk konteks keluarga modern.

5. Musyawarah

Musyawah (syûra) merupakan prinsip penting dalam Islam yang menekankan pentingnya partisipasi bersama dalam pengambilan keputusan. Konsep ini tidak hanya berlaku dalam ranah pemerintahan, tetapi juga dalam kehidupan keluarga, termasuk dalam pengasuhan anak dan pengambilan keputusan rumah tangga

Penerapan prinsip syura dalam keluarga berdasarkan Q.S. Al-Baqarah/2: 233.⁴⁵ *“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya. Ahli waris pun berkewajiban demikian. Jika keduanya ingin menyapih (anak) dengan persetujuan dan musyawarah di antara mereka, maka tidak ada dosa atas keduanya. Jika kamu ingin menyusukan (anakmu) kepada orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”*

Dalam ayat ini, Allah SWT menegaskan bahwa keputusan yang berhubungan dengan anak, termasuk penyapihan (berhenti menyusui), harus didasarkan pada kerelaan bersama (*tarâdhin*) dan musyawarah (*tasyâwurin*) antara kedua orang tua. Ayat ini mengajarkan bahwa prinsip syura dalam keluarga sangat penting untuk menghindari

⁴⁴ Yusuf Al-Qaradawi, *Fatâwa Mu'âsirah*, Beirut: Al-Maktab Al-Islâmi, 2001, h. 243-256.

⁴⁵ Siti Ruhaini Dzhayatin, *Reinterpretasi Konsep Qiwwamah dalam Al-Qur'an: Solusi Pengasuhan Anak pada Keluarga Single Parent*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019, h. 124-138.

perselisihan dan mencapai kesepakatan terbaik yang tidak merugikan salah satu pihak, baik ibu, ayah, maupun anak.

Lantas pandangan mufassir tentang hal ini seperti, dalam tafsirnya Al-Qurtubi menegaskan bahwa ayat ini menekankan pentingnya musyawarah dalam keputusan keluarga, terutama dalam hal yang berkaitan dengan kesejahteraan anak. Musyawarah dalam ayat ini mencerminkan semangat Islam dalam menjaga keseimbangan hak dan kewajiban kedua orang tua.⁴⁶ Sedangkan Ibnu Katsir menjelaskan bahwa musyawarah dalam ayat ini menekankan keharusan mencapai keputusan bersama tanpa ada unsur paksaan dari salah satu pihak. Penyapihan hanya boleh dilakukan jika telah dicapai kesepakatan yang adil antara kedua orang tua. Ini menunjukkan bahwa Islam tidak memberikan dominasi keputusan kepada salah satu pihak saja, melainkan menekankan prinsip keadilan dan kebijaksanaan dalam keluarga.⁴⁷ Penafsiran lain ayat ini menunjukkan prinsip keterlibatan kedua orang tua dalam pengambilan keputusan. Ini mencerminkan ajaran Islam yang menekankan komunikasi terbuka dan solusi yang adil dalam keluarga.⁴⁸

Relevansinya dalam keluarga, sebagaimana yang terdapat dalam *Reinterpretasi Konsep Qiwamah dalam Al-Qur'an: Solusi Pengasuhan Anak pada Keluarga Single Parent*, Siti Ruhaini Dzuhayatin menyoroti bahwa ayat ini memiliki implikasi luas dalam konsep kepemimpinan dalam keluarga (*qiwamah*). Meskipun ayah bertanggung jawab secara finansial, keputusan terkait anak, seperti penyapihan, tetap harus didasarkan pada musyawarah dan kesepakatan antara kedua orang tua. Dzuhayatin juga menjelaskan bahwa dalam konteks keluarga single parent, prinsip musyawarah tetap dapat diterapkan dengan melibatkan pihak-pihak terkait seperti keluarga besar atau wali anak. Hal ini sejalan dengan prinsip *maslahah* dalam hukum Islam yang bertujuan untuk menjaga kesejahteraan anak dalam situasi yang tidak ideal.⁴⁹

6. Adil dan *Ihsân*

Dalam Islam, hubungan suami-istri dibangun atas dasar keadilan ('*adl*) dan *Ihsân* (kebajikan). Kedua prinsip ini menjadi pedoman etika dalam pernikahan, memastikan bahwa hak dan kewajiban masing-masing pasangan dijalankan dengan penuh tanggung jawab, kasih

⁴⁶ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, h. 149-151.

⁴⁷ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ânal-'Azim...*, h. 394-395.

⁴⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsîr Al-Muyassar*. Riyâdh: Mujamma' al-Malik Fahd, 2010, h. 78.

⁴⁹ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Reinterpretasi Konsep Qiwamah dalam Al-Qur'an: Solusi Pengasuhan Anak pada Keluarga Single Parent...*, h. 124-138.

sayang, dan keseimbangan. Prinsip 'adl (keadilan) dan *Ihsân* (kebajikan) sebagai dasar etika hubungan suami-istri sebagai berikut:⁵⁰

a) Prinsip '*Adl* (Keadilan) dalam Hubungan Suami-Istri

Keadilan dalam Islam tidak hanya berarti memberikan hak yang sama kepada setiap individu, tetapi juga menempatkan sesuatu pada tempatnya sesuai dengan kebutuhan dan kondisi masing-masing. Dalam hubungan pernikahan, keadilan mencakup aspek:

- 1) Keadilan dalam Nafkah: Suami berkewajiban memberikan nafkah lahir dan batin kepada istri sesuai kemampuannya.
- 2) Keadilan dalam Poligami: Jika seorang suami memiliki lebih dari satu istri, Islam mengharuskan dia untuk bersikap adil dalam pembagian waktu, nafkah, dan perhatian.
- 3) Keadilan dalam Pengambilan Keputusan: Keputusan dalam keluarga seharusnya diambil secara bersama, tanpa mendominasi salah satu pihak.

Dalam Q.S. Al-Nisâ'/4: 3, "*Jika kamu takut tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) satu saja.*" Ayat ini menunjukkan bahwa keadilan adalah prinsip utama dalam hubungan suami-istri, terutama dalam konteks poligami. Ketidakmampuan untuk berlaku adil menjadi alasan utama mengapa poligami sebaiknya dihindari.

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa keadilan yang dimaksud dalam ayat ini adalah dalam hal materi dan perlakuan lahiriah. Namun, perasaan hati tidak bisa disamakan sepenuhnya, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Nisâ'/4: 129 yang menyatakan bahwa manusia tidak akan mampu berbuat adil sepenuhnya dalam hal perasaan.⁵¹

b) Prinsip *Ihsân* (Kebajikan) dalam Hubungan Suami-Istri

Selain keadilan, Islam juga menekankan prinsip *Ihsân* (kebajikan) dalam pernikahan. *Ihsân* berarti berbuat baik dengan cara yang terbaik, bahkan melebihi kewajiban dasar yang telah ditetapkan. Dalam Q.S. An-Nahl/16: 90: "*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan serta memberi kepada kaum kerabat.*" Ayat ini menunjukkan bahwa *Ihsân* merupakan tingkatan moral yang lebih tinggi dari 'adl. Dalam pernikahan, prinsip *Ihsân* mencakup:

- 1) Kasih Sayang dan Perlakuan Baik: Suami dan istri diperintahkan untuk memperlakukan satu sama lain dengan cinta dan kasih sayang.

⁵⁰ Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence...*, h. 45-67.

⁵¹ Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azîm*, Jilid 1..., h. 473-475.

- 2) Memaafkan Kesalahan Pasangan: Sebuah hubungan yang dibangun di atas *Ihsân* akan lebih harmonis karena masing-masing pasangan memiliki sikap pemaaf.
- 3) Mengutamakan Kebahagiaan Pasangan: Tidak hanya menjalankan kewajiban, tetapi juga berusaha menciptakan suasana pernikahan yang penuh kenyamanan dan ketenangan.

Sebagaimana Q.S. Ar-Rûm (30): 21 juga menegaskan pentingnya prinsip *Ihsân* dalam hubungan pernikahan "*Dan Dia menjadikan di antara kamu rasa kasih dan sayang.*" Al-Qurtubi menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa pernikahan yang didasarkan pada mawaddah (cinta mendalam) dan rahmah (kasih sayang) akan lebih kokoh dan langgeng.⁵²

Dalam *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Kecia Ali mengkaji konsep keadilan dalam hubungan suami-istri dari perspektif feminis. Ia menyoroti bahwa keadilan dalam pernikahan tidak hanya terbatas pada keadilan finansial, tetapi juga mencakup kesetaraan dalam pengambilan keputusan dan penghormatan terhadap hak-hak perempuan dalam rumah tangga. Beberapa poin penting dari analisis Kecia Ali:⁵³

- 1) Reinterpretasi Konsep *Qiwamah*: Tradisi Islam sering menempatkan suami sebagai *qawwâm* (pemimpin), tetapi hal ini perlu dipahami dalam konteks keadilan dan keseimbangan, bukan dominasi.
- 2) *Ihsân* dalam Pernikahan: Pernikahan seharusnya bukan hanya tentang pemenuhan kewajiban, tetapi juga saling memahami dan menghormati kebutuhan emosional pasangan.
- 3) Keadilan dalam Hak-Hak Perempuan: Keadilan dalam pernikahan harus mencakup aspek psikologis dan emosional, bukan hanya aspek material.

7. *Maslahah*

Penggunaan prinsip kemaslahatan dalam rekonfigurasi peran gender untuk konteks keluarga modern.⁵⁴ Prinsip *maslahah* (kemaslahatan) merupakan salah satu konsep fundamental dalam hukum Islam (*fiqh*), yang mengacu pada segala bentuk kebijakan atau keputusan yang bertujuan untuk membawa manfaat (*manfa'ah*) dan menghindari mudarat (*mafsadah*). Konsep ini sering digunakan dalam ijtihad ketika tidak ada teks langsung dari Al-Qur'an dan Hadist yang mengatur suatu

⁵² Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 12..., h. 251-253.

⁵³ Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence...*, h. 45-67.

⁵⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence...*, h. 351-368.

masalah secara eksplisit. Dalam konteks keluarga modern, penggunaan prinsip masalah menjadi sangat relevan dalam rekonfigurasi peran gender, terutama dalam menghadapi perubahan sosial dan ekonomi yang menuntut fleksibilitas dalam pembagian tanggung jawab antara suami dan istri. Dalam konteks modern di mana perempuan juga berperan dalam sektor ekonomi dan sosial, pembagian peran dalam keluarga perlu direkonstruksi berdasarkan prinsip masalah. Beberapa aspek penerapan masalah dalam pembagian peran gender dalam keluarga modern adalah:

a. Fleksibilitas Peran Ekonomi Suami-Istri

Jika dalam masyarakat tradisional suami bertanggung jawab penuh atas nafkah keluarga, maka dalam konteks modern, banyak istri yang juga bekerja untuk membantu perekonomian keluarga. Dalam kondisi tertentu, istri bisa menjadi pencari nafkah utama tanpa menghilangkan hak dan tanggung jawab suami dalam keluarga. Hal ini sesuai dengan kaidah “*Taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*” (hukum bisa berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat), yang merupakan bagian dari prinsip masalah.

b. Kesetaraan dalam Pengambilan Keputusan Keluarga

Islam menekankan pentingnya musyawarah dalam keluarga, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Asy-Syûrâ/42: 38: “*Dan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka.*” Qurtubi menafsirkan bahwa ayat ini mengajarkan prinsip kolektivitas dalam pengambilan keputusan, termasuk dalam keluarga.⁵⁵

c. Keseimbangan dalam Peran Domestik dan Publik

Dalam konteks modern, peran suami tidak lagi terbatas pada pencari nafkah, tetapi juga dapat berkontribusi dalam pekerjaan domestik. Rasulullah SAW sendiri membantu pekerjaan rumah tangga sebagaimana diriwayatkan dalam Hadis Riwayat Bukhari:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكُونُ فِي مِهْنَةِ أَهْلِهِ

“*Rasulullah SAW biasa membantu pekerjaan rumah tangga.*” (HR. Bukhari, No. 676).

Ibnu Hajar Al-Asqalani dalam *Fathûl Bâri* menjelaskan bahwa hadis ini menunjukkan bahwa tugas domestik bukanlah sesuatu yang secara eksklusif menjadi tanggung jawab perempuan, melainkan dapat dilakukan bersama berdasarkan asas keadilan dan kemaslahatan keluarga.⁵⁶

⁵⁵ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 16..., h. 303-305.

⁵⁶ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fathul Bâri*, Jilid 10, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2001, h. 486-487.

Dalam *Principles of Islamic Jurisprudence*, Mohammad Hashim Kamali mengemukakan bahwa masalah adalah prinsip dinamis dalam hukum Islam yang memungkinkan reinterpretasi norma-norma sosial untuk kesejahteraan umat. Beberapa poin utama dari analisis Kamali mengenai masalah dan peran gender adalah:⁵⁷

- 1) Masalah Sebagai Prinsip Universal
 - a) Prinsip masalah mencakup perlindungan terhadap agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mâl*).
 - b) Rekonfigurasi peran gender dalam keluarga modern dapat dikaitkan dengan perlindungan atas akal (pendidikan perempuan) dan harta (perempuan bekerja untuk mendukung ekonomi keluarga).
- 2) Masalah dan Ijtihad dalam Hukum Keluarga
 - a) Prinsip masalah memungkinkan fleksibilitas dalam hukum keluarga untuk mengakomodasi perubahan sosial.
 - b) Dalam konteks modern, peran perempuan dalam keluarga dapat diperluas dengan mempertimbangkan keadilan dan kebutuhan sosial.
- 3) Keseimbangan antara Tradisi dan Konteks Modern

Kamali menekankan bahwa masalah tidak boleh digunakan untuk mengabaikan teks Al-Qur'an dan Hadis, tetapi harus diterapkan sebagai metode ijtihad yang mempertimbangkan *maqîshid al-shar'iyah* (tujuan syariat). Sehingga Pendekatan ini memungkinkan umat Islam untuk menerapkan nilai-nilai Islam dalam keluarga dengan mempertimbangkan dinamika sosial, tanpa mengorbankan prinsip dasar agama. Kajian-kajian ini secara kolektif menunjukkan bahwa etika peran gender dalam Islam memiliki dasar yang fleksibel dan adaptif, namun tetap berpegang pada nilai-nilai moral dan spiritual yang fundamental.

B. Al-Qur'an Tentang Peran Gender

Konsep penting yang perlu dipahami dalam rangka membahas hubungan kaum perempuan dan laki-laki adalah membedakan antara konsep sex (jenis kelamin) dan konsep gender. Pemahaman dan perbedaan antara kedua konsep tersebut sangat diperlukan dalam melakukan analisis untuk memahami persoalan-persoalan ketidakadilan sosial yang menimpa kaum perempuan. Hal ini disebabkan karena ada kaitan yang erat antara perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) dengan struktur ketidakadilan masyarakat secara

⁵⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence ...*, h. 351-368.

luas. Pemahaman atas konsep gender sangatlah diperlukan mengingat dari konsep ini telah lahir suatu analisis gender.⁵⁸

Al-Qur'an memberikan panduan yang jelas mengenai peran gender dalam konteks rumah tangga, dengan penekanan pada kesetaraan dan saling melengkapi antara laki-laki dan perempuan. Dalam banyak ayat, Al-Qur'an menegaskan bahwa meskipun terdapat perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, hal ini tidak menjadi dasar untuk membedakan kedudukan atau peran mereka dalam masyarakat maupun keluarga. Al-Qur'an mengakui perbedaan biologis tetapi menekankan bahwa kedudukan dan peran laki-laki dan perempuan adalah setara. Keduanya memiliki tanggung jawab untuk memelihara keseimbangan dalam masyarakat dan keluarga.

1. Konstruksi Peran Gender

Pembedaan laki-laki dan perempuan berlandaskan gender mungkin tidak akan mendatangkan masalah jika pembedaan itu tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) baik bagi kaum laki-laki maupun bagi kaum perempuan. Meski ketidakadilan itu lebih banyak dirasakan oleh kaum perempuan, sehingga bermunculanlah gerakan-gerakan perjuangan gender. Ketidakadilan gender tersebut antara lain termanifestasi pada penempatan perempuan dalam stratifikasi sosial masyarakat, yang pada kelanjutannya telah menyebabkan kaum perempuan mengalami apa yang disebut dengan marginalisasi dan subordinasi. Keironisan itu akan bertambah kompleks lagi ketika tema gender ini dikaitkan dengan peran keagamaan lebih-lebih lagi yang dilegimitasi dengan ayat dan hadis yang dihubungkan dengan gerakan feminisme.

Konsepsi gender dalam perspektif Al-Qur'an biasanya dihubungkan dengan ayat-ayat yang mengandung bias gender. Ayat-ayat bias gender tersebut dalam klaim para pengusung gender atau gerakan feminisme sangat diskriptif dan oktroat terhadap wanita. Dalam Al-Qur'an banyak ayat-ayat yang berbicara tentang laki-laki dan wanita baik dalam bentuk Lafdzi ataupun maudhui. Al-Qur'an, sebagai sumber utama dalam ajaran Islam, telah menegaskan ketika Allah Yang Maha Pencipta menciptakan manusia termasuk di dalamnya, laki-laki dan perempuan. Paling tidak ada empat kata yang sering digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk manusia, yaitu *basyar*, *insan* dan *al-nas*, serta *bani adam*.⁵⁹ Masing-masing kata ini merujuk pada makhluk ciptaan Allah yang terbaik (*fi ahsan taqwim*), meskipun memiliki potensi untuk

⁵⁸ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, h. 4.

⁵⁹ A. Hamid Hasan Qolay, *Kunci Indeks dan Klasifikasi Ayat-ayat Al-Qur'an*, Jilid I, Bandung: Pustaka, 1989, h. 51-52. Kata tersebut adalah pinjaman dari bahasa Ibrani, yang dalam kenyataannya merupakan suatu kata benda kolektif, berarti 'manusia'

jatuh ke titik yang serendah-rendahnya (*asfala sâfilîn*), namun dalam penekanan yang berbeda. Keempat kata ini mencakup laki-laki dan perempuan.

Al-Qur'an, yang diwahyukan dalam bahasa Arab yang fasih, mengenal perbedaan antara kata-ganti (dhamir/pronoun) laki-laki dan perempuan, baik sebagai lawan bicara atau orang kedua (*mukhâtab*), maupun sebagai orang ketiga (*ghaib*), namun perbedaan itu tidak ada sebagai orang pertama (*mutakallim*). Dalam tradisi penggunaan bahasa Arab, penggunaan bentuk maskulin, sebagai orang kedua atau ketiga, mencakup juga yang feminin.⁶⁰ Pengucapan salam, *assalâmu 'alaikum*, misalnya, yang memakai bentuk maskulin (*kum*), mencakup juga audiensi perempuan, hingga terasa 'berlebihan' untuk menambahi '*alaikunna* yang secara langsung menunjuk kaum perempuan.

Mengingat tradisi bahasa Arab di atas, Al-Qur'an merasa penting untuk mengulang-ulang kedua bentuk (maskulin dan feminin) secara berpasangan untuk menekankan kesetaraan pria dan wanita dalam berbagai aspek kehidupan, disebutkan dalam Q.S. Al-Ahzâb/33:35, sebagai berikut:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.

Sedangkan berbicara mengenai perempuan dalam Al-Qur'an mengharuskan kita untuk memulai dari awal tentang bagaimana Al-Qur'an memposisikan perempuan. Al-Qur'an memperlakukan baik individu perempuan dan laki-laki adalah sama, karena hal ini berhubungan antara Allah dan individu perempuan dan laki-laki tersebut, sehingga terminologi kelamin (*sex*) tidak diungkapkan dalam masalah

⁶⁰ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Jender...*, h. 14.

ini.⁶¹ Al-Qur'an memandang sama antara kedudukan laki-laki dan perempuan. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, walaupun ada maka itu adalah akibat fungsi dan tugas-tugas utama yang dibebankan agama kepada masing-masing jenis kelamin melalui ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Sehingga perbedaan yang ada tidak mengakibatkan yang satu merasa memiliki kelebihan atas yang lain, melainkan mereka saling melengkapi dan perbedaan yang mendasar adalah dalam dalam ketaqwaan dan amal shaleh sebagaimana dalam surah (Al-Hujurat/49:13) berikut,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.

Di ayat lain Allah berfirman dalam surah (an-Nahl/16:97),

مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia seorang mukmin, sungguh, Kami pasti akan berikan kepadanya kehidupan yang baik⁴²¹) dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang selalu mereka kerjakan.

Kesetaraan merupakan keadaan yang menunjukkan adanya tingkatan yang sama, kedudukan yang sama, tidak lebih tinggi atau tidak lebih rendah antara satu sama lain. Kesetaraan manusia bermakna bahwa manusia sebagai makhluk Tuhan memiliki tingkat atau kedudukan yang sama. Tingkatan atau kedudukan yang sama itu bersumber dari pandangan bahwa semua manusia tanpa dibedakan adalah diciptakan dengan kedudukan yang sama, yaitu sebagai makhluk mulia dan tinggi derajatnya dibanding makhluk lain. Al-Qur'an memandang sama antara

⁶¹ Fatimah Zuhrah, *Konsep Kesetaraan Gender dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: IAIN SUKA, h. 12-13.

kedudukan laki-laki dan perempuan. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, walaupun ada maka itu adalah akibat fungsi dan tugas-tugas utama yang dibebankan agama kepada masing-masing jenis kelamin melalui ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Sehingga perbedaan yang ada tidak mengakibatkan yang satu merasa memiliki kelebihan atas yang lain, melainkan mereka saling melengkapi dan perbedaan yang mendasar adalah dalam dalam ketaqwaan dan amal shaleh. Hal ini menunjukkan bahwa dominasi salah satu jenis kelamin tidak diatur dalam Islam, yang menganut prinsip kesetaraan dan keadilan gender. Al-Qur'an sejatinya telah banyak membahas masalah ini. Dari hubungan keduanya, keserasian dan perbedaan mendasar antara keduanya. Salah satunya adalah penegasan Islam tentang kesamaan hak, kewajiban antara laki-laki dan perempuan. Hal ini termaktub dalam Q.S. Al-Hujurât/49: 13 yang menjelaskan bahwa lelaki dan perempuan sama derajatnya dalam hak dan tanggung jawabnya sebagai manusia ciptaan Tuhan, dan dalam kehidupan sosial pun pria dan wanita mempunyai hak yang sama. Hanya saja peranannya yang berbeda sesuai dengan kodrat yang telah dimiliki masing-masing.⁶²

Sebagaimana penjelasan Amina Wadud dalam tulisannya *Qur'an and Women*, yang dikutip oleh Fatimah Zuhrah bahwa Al-Qur'an menyoroti perempuan sebagai individu. Dalam hal ini terdapat perbedaan antara perempuan dalam kedudukannya sebagai individu dengan perempuan sebagai anggota masyarakat.

Posisi dan kedudukan perempuan di dalam Islam tergambar dalam beberapa ayat Al-Qur'an, yaitu sebagaimana berikut

- a. Perempuan adalah makhluk ciptaan Allah yang mempunyai kewajiban sama untuk beribadat kepada-Nya sebagaimana termuat dalam (az-*Zāriyāt* /51: 56), Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ...

Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku.

Pendapat tersebut sama dengan pendapat az-Zajjāj, tetapi ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa maksud ayat tersebut ialah bahwa Allah tidak menjadikan jin dan manusia (perempuan maupun laki-laki) kecuali untuk tunduk kepada-Nya dan untuk merendahkan diri. Maka setiap makhluk, baik jin atau manusia wajib tunduk kepada peraturan Tuhan, merendahkan diri terhadap kehendak-Nya.

⁶² Baharuddin Lopa, *Al-Qur'ân dan Hak-hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996, h. 66.

Menerima apa yang Dia takdirkan, mereka dijadikan atas kehendak-Nya dan diberi rezeki sesuai dengan apa yang telah Dia tentukan. Tak seorang pun yang dapat memberikan manfaat atau mendatangkan mudarat karena kesemuanya adalah dengan kehendak Allah.⁶³

- b. Perempuan adalah pasangan bagi kaum laki-laki termuat dalam (An-Nabâ'/78:8) Allah berfirman:

وَوَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا

Kami menciptakan kamu berpasang-pasangan.

Allah menciptakan manusia berpasang-pasangan, laki-laki dan perempuan, agar timbul kecintaan dan kesayangan di antara suami-istri untuk menempuh hidup bahagia dan memelihara keturunan yang baik, mempertahankan kelangsungan jenis manusia sehingga tidak punah. Ayat ini sejalan dengan maksud firman Allah, “Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. (ar-Rûm/30: 21).⁶⁴

- c. Perempuan bersama-sama dengan kaum laki-laki juga akan bertanggung jawabkan secara individu setiap perbuatan dan pilihannya termuat dalam (Maryam/19:93-95), Allah berfirman:

إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۗ

Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada (Allah) Yang Maha Pengasih sebagai seorang hamba. Q.S. Maryam/19:93.

لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۗ

Sungguh, Dia (Allah) benar-benar telah menentukan jumlah mereka dan menghitungnya dengan teliti. Q.S. Maryam/19:94.

وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا

Semuanya akan datang kepada Allah pada hari Kiamat sendiri-sendiri. Q.S. Maryam/19:95.

⁶³ Qur'an KEMENAG, dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/51?from=56&to=60>. Diakses pada 2 Februari 2025.

⁶⁴ Qur'an KEMENAG, dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/78?from=8&to=40>. Diakses pada 2 Februari 2025.

Sama halnya dengan kaum laki-laki Mukmin, para perempuan mukminat yang beramal saleh dijanjikan Allah untuk dibahagiakan selama hidup di dunia dan abadi di surga. Sebagaimana termuat dalam (An-Nahl: 97).⁶⁵

Kesetaraan dan keserasian antara keduanya tidak pula bisa diartikan sama dalam segala hal dan sisi, seperti yang sering kali digugat oleh kaum feminis. Al-Qur'an telah menggambarkan kesetaraan dan keserasian antara laki-laki dan perempuan, namun tidak ada yang paling utama bagi keduanya dalam kebebasan, kewajiban dan hak. Ibnu Katsir dalam tafsirannya terhadap QS Al-Hujurât ayat 13, mengatakan bahwa "*Semua manusia berada dalam kemuliaan, namun, masing-masing saling memiliki kelebihan antara yang satu dan yang lain dalam urusan-urusan agama, yaitu ta'at kepada Allah dan mengikuti Rasulallah Saw. Oleh karena itu, Allah melarang manusia untuk saling menghina dan saling menjelekan, sebagai peringatan bahwa mereka sama-sama manusia.*"⁶⁶

Hubungan antara sesama manusia, baik laki-laki maupun perempuan dalam masyarakat harus didasarkan pada keselarasan potensi-potensi yang dimiliki dengan standar-standar pengabdian yang ditetapkan Allah swt. Sehingga kedua makhluk tersebut tidak akan mengartikulasikan potensi akhlnya kecuali sesuai dengan aturan-aturan yang ditetapkan Allah Swt. dan diterangkan oleh rasulnya.⁶⁷ Di dalam Al-Qur'an, potensi antara laki-laki dan perempuan tidak dibedakan satu dengan yang lainnya, sesuai dengan firman Allah Surah Âli Imrân/7:195, yang menyatakan bahwa potensi masing-masing tidak dimonopoli oleh satu jenis kelamin, jadi keduanya memiliki porsinya masing-masing. Allah berfirman:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِّنْ
بَعْضٍ ۚ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقُتِلُوا وَقُتِلُوا
لَا كُفْرَانَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلَتْهُمْ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

⁶⁵ Loeziana Uce, "Keseimbangan Peran Gender dal Al-Qur'an," dalam TAKAMMUL *Jurnal Studi Gender dan Islam serta Prlindungan Anak*, Vol 9 No 1 Tahun 2020, h. 40.

⁶⁶ Tafsir Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'ân al-Adzîm...*, Jilid 7, h. 385.

⁶⁷ Said Hawwa, *Al-Islâm*, Terj. Abdul Hayyi Al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, h. 382.

Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyikan perbuatan orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, diusir dari kampung halamannya, disakiti pada jalan-Ku, berperang, dan terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai sebagai pahala dari Allah. Di sisi Allahlah ada pahala yang baik.”

2. Peran Orang Tua dalam Al-Qur'an

Dalam konteks rumah tangga, Al-Qur'an menekankan pentingnya etika orang tua. Seperti yang terdapat dalam Q.S. Ar-Rûm ayat 21, Allah berfirman mengenai pentingnya keseimbangan peran ayah dan ibu dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 21 berikut,

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.

Ayat ini menyatakan bahwa Allah menciptakan pasangan untuk saling melengkapi, yang mencerminkan pentingnya kerjasama dalam pernikahan.⁶⁸ Ini menunjukkan bahwa peran orang tua tidak hanya terbatas pada fungsi tradisional tetapi juga mencakup aspek emosional dan spiritual dalam mendidik anak-anak. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa hak istri diakui secara adil sama dengan hak suami. Dalam hal ini, prinsip keseimbangan peran gender menjadi sangat penting, di mana laki-laki dan perempuan harus bekerja sama untuk menjalani kehidupan rumah tangga yang harmonis.

Dalam perspektif Islam, pembahasan tentang tanggung jawab suami/ayah dan istri/ibu merupakan aspek fundamental yang telah diatur secara komprehensif melalui Al-Quran dan Hadits, serta diperkaya dengan interpretasi para ulama dan cendekiawan Muslim sepanjang

⁶⁸ Kholaf Al Muntadar, *Hak, Peran dan Etiket Perempuan dalam Al-Qur'an Kajian Penafsiran M. Rasyid Ridha dalam Kitâb Nidâ' Li Al-Jins Al-Lathîf*, Tesis Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta 2023, h. 84.

sejarah. Pemahaman tentang tanggung jawab ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga memiliki dimensi spiritual dan sosial yang mendalam serta dengan tetap memperhatikan konteks sosio-kultural yang terus berkembang.

Para mufassir modern seperti, Hamka membawa perspektif yang lebih kontemporer dalam memahami dinamika tanggung jawab suami-istri. Beliau menekankan pentingnya musyawarah dan fleksibilitas dalam pembagian peran, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariah.⁶⁹ Prinsip-prinsip syariah dalam hubungan suami-istri merupakan fondasi yang kokoh dalam membangun keluarga sakinah. Wahbah Al-Zuhaili menjelaskan bahwa prinsip pertama dan utama adalah mu'asyarah bil ma'ruf atau pergaulan yang baik, yang berlandaskan pada Q.S. Al-Nisâ: 19. Prinsip ini mengatur pola komunikasi, interaksi, dan pemenuhan hak serta kewajiban antara suami dan istri secara seimbang dan bermartabat.⁷⁰ Dalam perspektif yang lebih luas, Yusuf Al-Qaradhawi menekankan pentingnya prinsip takaful atau saling menanggung dalam kehidupan berkeluarga. Beliau menegaskan bahwa Islam memandang suami-istri sebagai mitra yang setara dalam membangun keluarga, dimana pembagian peran lebih bersifat fungsional daripada diskriminatif.⁷¹ Hal ini diperkuat oleh pemikiran Said Ramadan Al-Buti yang menggarisbawahi pentingnya prinsip keadilan dalam rumah tangga, mencakup keseimbangan hak dan kewajiban serta penghargaan atas kontribusi masing-masing pihak.⁷² Begitupun Mohammad Hashim Kamali menambahkan dimensi kontemporer dengan menggarisbawahi pentingnya adaptasi peran sesuai konteks zaman, tanpa mengorbankan nilai-nilai fundamental Islam.⁷³

Aspek kemaslahatan dalam kehidupan berkeluarga dibahas secara mendalam oleh Abdul Karim Zaidan dalam *Al-Mufasssal fi Ahkâm Al-Mar'ah* menekankan bahwa setiap keputusan dalam rumah tangga harus mempertimbangkan kemaslahatan bersama, dan adaptasi peran dapat dilakukan selama tidak melanggar batasan syariah.⁷⁴ Sejalan dengan ini, Muhammad Al-Zuhaili dalam *Al-Mu'tamad fil Fiqh Asy-Syafi'i* menguraikan konsep takaful al-ijtima'i atau jaminan sosial dalam

⁶⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhâr*, Jakarta: Pustaka Panjimas, , 1982, jilid 5, h. 45-46.

⁷⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islâmi wa Adillatuhû*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, 2008, jilid 9, h. 6833.

⁷¹ Yusuf Al-Qaradhawi, *Min Fiqh Al-Dawlah fil Islam*, Kairo: Dâr Al-Syuruq, 2001, h. 167.

⁷² Said Ramadan Al-Buti, *Al-Mar'ah Bayna Tughyan An-Nizhâm Al-Gharbi wa Lathâ'if At-Tasyri' Ar-Rabbâni*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, 1996, h. 89-91.

⁷³ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence...*, h. 348.

⁷⁴ Abdul Karim Zaidan, *Al-Mufasssal fi Ahkâm Al-Mar'ah*, Beirut: Muassasah Ar-Risâlah, 1993, jilid 7, h. 279.

keluarga, dimana suami-istri berbagi tanggung jawab dalam menjamin kesejahteraan keluarga.⁷⁵

Prinsip musyawarah atau syura mendapat perhatian khusus dari Wahbah Al-Zuhaili yang menekankan pentingnya pengambilan keputusan melalui musyawarah dengan menghargai pendapat kedua belah pihak.⁷⁶ Melengkapi prinsip-prinsip tersebut, Ali Jum'ah dalam *Al-Kalim At-Thayyib: Fatâwa 'Ashriyyah* membahas prinsip *Ihsân* atau berbuat baik, yang mengajarkan bahwa suami-istri hendaknya saling memberikan yang terbaik melebihi kewajiban formal mereka.⁷⁷ Perspektif kontemporer dalam memahami prinsip-prinsip ini dihadirkan oleh Husein Muhammad dalam *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* dan Khoiruddin Nasution dalam *Islam Tentang Relasi Suami dan Istri*⁷⁸, Kedua tokoh ini menawarkan interpretasi yang lebih kontekstual dalam memahami dan menerapkan prinsip-prinsip syariah dalam hubungan suami-istri di era modern, dengan tetap berpegang pada nilai-nilai fundamental Islam namun adaptif terhadap tuntutan zaman.⁷⁹

Dalam konteks modern, Mohammad Hashim Kamali mengangkat isu-isu kontemporer seperti peran ganda wanita karir dan implikasinya terhadap tanggung jawab keluarga. Beliau menawarkan framework yang lebih fleksibel dalam memahami pembagian peran dalam keluarga, dengan tetap mempertahankan nilai-nilai esensial Islam.⁸⁰ Sementara itu, Khoiruddin Nasution dalam *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern* menganalisis transformasi pemahaman tentang tanggung jawab keluarga di berbagai negara Muslim, menunjukkan adanya dinamika yang menarik antara tradisi dan modernitas.⁸¹ Disamping hal tersebut aspek psikologi keluarga Islam juga mendapat perhatian serius dari para sarjana Muslim kontemporer, seperti Malik Badri dalam *The Dilemma of Muslim Psychologists* mengintegrasikan

⁷⁵ Muhammad Al-Zuhaili, *Al-Mu'tamad fil Fiqh Asy-Syâfi'i*, Damaskus: Dâr Al-Qalâm, 2011, Jilid 4, h. 157.

⁷⁶ Wahbah Al-Zuhaili, *Usûl Al-Fiqh Al-Islâmi*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, 2006, Jilid 2, h. 1043.

⁷⁷ Ali Jum'ah, *Al-Kalim At-Thayyib: Fatâwa 'Ashriyyah*, Kairo: Dâr As-Salâm, 2009, h. 234.

⁷⁸ Khoiruddin Nasution, *Islam Tentang Relasi Suami dan Istri*, Yogyakarta: Academia Tazzafa, 2004, h. 52-78.

⁷⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2012, h. 121-145.

⁸⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Islamic Family Law in the Contemporary World*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2008, h. 187-190.

⁸¹ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, Academia, Yogyakarta, 2012, h. 156-160.

perspektif psikologi modern dengan nilai-nilai Islam dalam memahami dinamika tanggung jawab keluarga. Beliau menekankan pentingnya kesehatan mental dan spiritual dalam menjalankan peran sebagai suami/ayah dan istri/ibu.⁸²

Lantas itu dalam pandangan Islam, tanggung jawab suami/ayah dan istri/ibu bukanlah sebuah beban yang memberatkan, melainkan manifestasi ibadah yang membawa keberkahan. Sayyid Qutb menegaskan bahwa keseimbangan dalam melaksanakan tanggung jawab ini akan menghasilkan keluarga yang tidak hanya sejahtera secara material, tetapi juga kaya secara spiritual.⁸³ Pemahaman yang tepat tentang tanggung jawab ini akan melahirkan generasi Muslim yang tangguh dan berakhlak mulia.

Yusuf Al-Qaradhawi memberikan perspektif yang seimbang dalam memahami hak dan kewajiban suami-istri. Beliau menekankan bahwa keseimbangan ini penting untuk menciptakan keluarga yang harmonis dan produktif.⁸⁴ Muhammad Al-Ghazali mengkritisi pemahaman-pemahaman tradisional yang cenderung membatasi peran wanita, sambil menawarkan interpretasi yang lebih progresif namun tetap dalam koridor syariah.⁸⁵

Dengan demikian bahwa Islam telah meletakkan fondasi yang kokoh dalam mengatur tanggung jawab suami/ayah dan istri/ibu. Kerangka ini tidak bersifat kaku, melainkan adaptif terhadap perkembangan zaman, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Pemahaman tentang tanggung jawab suami/ayah dan istri/ibu dalam Islam terus mengalami pengayaan dan kontekstualisasi seiring perkembangan zaman. Para ulama dan cendekiawan Muslim telah memberikan kontribusi berharga dalam menginterpretasikan dan mengaplikasikan konsep ini sesuai dengan tuntutan zaman, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip fundamental Islam. Keseimbangan antara keteguhan prinsip dan fleksibilitas aplikasi menjadi kunci dalam memahami dan menjalankan tanggung jawab keluarga dalam konteks kontemporer. Implementasi yang tepat atas tanggung jawab ini akan menghasilkan keluarga yang tidak hanya harmonis secara internal, tetapi juga memberikan kontribusi positif bagi masyarakat luas.

⁸² Malik Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*, London: The Islamic Foundation, 1979, h. 89-93.

⁸³ Sayyid Qutb, *Fi Zilâl Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Al-Syurûq, 1972, h. 351-353.

⁸⁴ Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Hâlâl wa Al-Harâm fî Al-Islâm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2010, h. 167-170.

⁸⁵ Muhammad Al-Ghazali, *Qadâya Al-Mar'ah bayna Al-Taqâlid Al-Rakîdah wa Al-Wafîdah*, Kairo: Dâr Al-Syurûq, 1990, h. 78-82.

3. Konsep Kemitraan dalam Rumah Tangga Menurut Al-Qur'an.

Dalam Islam, rumah tangga bukan sekadar hubungan antara suami dan istri, tetapi juga sebuah institusi yang didasarkan pada prinsip kemitraan, keadilan, dan kasih sayang. Al-Qur'an memberikan gambaran bahwa hubungan antara suami dan istri bukanlah hubungan hierarkis yang menempatkan salah satu pihak sebagai dominan, melainkan sebuah kerja sama yang didasarkan pada saling melengkapi dan berbagi peran sesuai dengan kapasitas dan kondisi masing-masing.

Salah satu ayat yang sering dikutip mengenai konsep kemitraan dalam rumah tangga adalah Q.S. Al-Baqarah/2: 187, yang menyatakan, *Mereka (istri-istimu) adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka.* (Q.S. Al-Baqarah/2: 187).

Ayat ini menggambarkan bahwa suami dan istri memiliki hubungan yang saling melindungi, menutupi kekurangan, serta memberikan kenyamanan satu sama lain. Sebagaimana pakaian yang menutupi tubuh, suami dan istri harus saling menjaga, melindungi, dan melengkapi dalam kehidupan rumah tangga.

a) Kemitraan Perspektif Mufassir Klasik

Dalam tafsir klasik, Al-Qurthubi menjelaskan bahwa ayat di atas menunjukkan keintiman dan keterikatan emosional antara suami dan istri yang seharusnya diwarnai dengan kasih sayang dan tanggung jawab bersama.⁸⁶ Selain itu, Al-Thabari juga menekankan bahwa hubungan suami istri diibaratkan seperti hubungan simbiosis yang harus saling mengisi kekurangan dan menguatkan dalam menjalankan peran mereka di dunia.⁸⁷ Dalam konteks ayat Q.S. Al-Nisâ'/4: 34, yang menyebutkan bahwa laki-laki sebagai *qawwâm* atas perempuan, tafsir klasik sering kali mengartikannya sebagai kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam aspek ekonomi dan tanggung jawab keluarga. Ar-Razi menafsirkan kata *qawwâm* sebagai seseorang yang memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah dan melindungi keluarganya, bukan sebagai bentuk dominasi atas perempuan.⁸⁸ Dengan demikian, konsep kemitraan tetap menjadi landasan utama dalam relasi rumah tangga.

b) Perspektif Mufassir Kontemporer

Dalam tafsir modern, pemahaman mengenai konsep kemitraan dalam rumah tangga mengalami perkembangan yang lebih inklusif. Syekh Mahmud Syaltut menegaskan bahwa hubungan suami istri

⁸⁶ Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, Jilid 2, h. 316.

⁸⁷ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil Al-Qur'ân...*, 2001, Jilid 3, h. 489.

⁸⁸ Fakhruddin Muhammad ibn Umar Ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib (At-Tafsîr al-Kabîr)*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, Jilid 10, h. 88.

harus dibangun atas prinsip keadilan dan musyawarah. Ia menolak penafsiran yang menjadikan laki-laki sebagai pemimpin absolut dalam rumah tangga dan lebih menekankan bahwa *qawwâmah* adalah tanggung jawab yang lahir dari kemampuan dan kesiapan, bukan semata-mata berdasarkan jenis kelamin.⁸⁹

Sementara itu, Muhammad Abduh dalam tafsirnya menyatakan bahwa Islam menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang sejajar dalam hak dan kewajiban, termasuk dalam urusan rumah tangga.⁹⁰ Menurutnya, kepemimpinan dalam rumah tangga seharusnya lebih berbasis pada kompetensi dan bukan dominasi.

Prinsip Kemitraan dalam Rumah Tangga Menurut Al-Qur'an berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an dan pandangan para mufassir, konsep kemitraan dalam rumah tangga dapat dirangkum ke dalam beberapa prinsip utama:

1) Prinsip Musyawarah

Islam menekankan pentingnya musyawarah dalam kehidupan berumah tangga. Q.S. Asy-Syûrâ/42: 38 menyebutkan bahwa orang-orang beriman diperintahkan untuk bermusyawarah dalam urusan mereka. Dalam konteks rumah tangga, ini berarti bahwa suami dan istri harus berdiskusi dalam pengambilan keputusan, baik dalam aspek ekonomi, pendidikan anak, maupun kehidupan sehari-hari.

2) Prinsip Keadilan dan Kesetaraan

Q.S. Al-Hujurât/49: 13 menyatakan bahwa semua manusia diciptakan sama di hadapan Allah, yang membedakan hanyalah ketakwaannya. Ini menjadi dasar bahwa dalam rumah tangga, suami dan istri memiliki hak dan tanggung jawab yang seimbang, meskipun perannya bisa berbeda sesuai dengan kondisi dan kesepakatan bersama.

3) Prinsip Kasih Sayang dan Saling Mendukung

Al-Qur'an dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 21 menyebutkan bahwa salah satu tujuan pernikahan adalah untuk menciptakan *sakinah* (ketenangan), *mawâddah* (cinta), dan *rahmah* (kasih sayang). Ini menunjukkan bahwa hubungan suami istri harus dilandasi dengan cinta dan saling mendukung dalam menghadapi tantangan kehidupan.

Selain Al-Qur'an, hadis Nabi juga memberikan gambaran yang jelas tentang konsep kemitraan dalam rumah tangga. Aisyah r.a.

⁸⁹ Mahmud Syaltut, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karim*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1964, h. 343.

⁹⁰ Muhammad Abduh, *Tafsîr Al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, h. 68.

meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW sering membantu pekerjaan rumah tangga. Dalam sebuah hadis disebutkan,⁹¹ “*Rasulullah SAW menjahit bajunya sendiri, memperbaiki sandalnya sendiri, dan melakukan pekerjaan rumah sebagaimana yang dilakukan oleh salah seorang dari kalian di rumahnya.*” (HR. Ahmad, No. 24607).

Hadis ini menunjukkan bahwa Islam tidak membedakan secara mutlak antara tugas suami dan istri dalam rumah tangga, tetapi mendorong kerja sama dan saling membantu sesuai dengan kemampuan masing-masing. Hadis ini menggambarkan keseharian Rasulullah SAW dalam membantu pekerjaan rumah tangga, yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a. melalui jalur periwayatan Al-Aswad dan dikeluarkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya. Hadis ini memiliki status shahih menurut para muhaddits dan diperkuat oleh beberapa hadis dengan makna serupa, seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari dalam *Al-Adab Al-Mufrad* serta Al-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya. Imam Al-Albani juga mengkategorikan hadis ini sebagai shahih dalam *Shahih Al-Jâmi'* (no. 4937). Secara fiqh, hadis ini menunjukkan sifat tawadhu' (rendah hati) Rasulullah SAW dan membantah anggapan bahwa pekerjaan rumah tangga hanya menjadi tugas istri, sehingga dapat menjadi dalil bahwa suami dianjurkan untuk turut serta dalam pekerjaan domestik. Hal ini mencerminkan konsep kemitraan dalam rumah tangga yang diajarkan Islam dan menjadi teladan bagi umat Islam dalam membangun keluarga harmonis.

Implikasi dari hadis ini menegaskan bahwa pekerjaan rumah tangga adalah tanggung jawab bersama suami dan istri, serta menolak konsep pembagian kerja yang kaku berdasarkan gender. Islam tidak membatasi peran laki-laki dan perempuan secara mutlak dalam ranah domestik, melainkan menekankan prinsip saling membantu untuk mencapai kesejahteraan keluarga. Dalam konteks modern, hadis ini mendukung konsep kesetaraan gender dalam rumah tangga, yang memungkinkan pembagian peran secara fleksibel sesuai dengan kebutuhan dan kondisi keluarga. Hal ini sejalan dengan tuntutan kehidupan modern yang menuntut kerja sama suami-istri dalam membangun rumah tangga yang harmonis dan berkeadilan.

Dalam konteks kehidupan modern, pemahaman terhadap konsep kemitraan dalam rumah tangga memiliki implikasi yang luas, di antaranya: *Pertama*, Pembagian Tugas yang Fleksibel. Konsep tradisional yang membatasi peran istri hanya di ranah domestik dan suami di ranah publik semakin tergeser. Pasangan suami istri perlu berbagi tanggung jawab rumah tangga berdasarkan kesepakatan dan kondisi mereka. *Kedua*, Pendidikan Anak yang Setara. Islam

⁹¹ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Kairo: Dâr al-Hadith, Jilid 4, 1995, h. 153.

mendorong agar baik ayah maupun ibu berperan dalam pendidikan anak. Q.S. Luqman/31: 13-19 menunjukkan bagaimana seorang ayah (Luqman) memberikan pendidikan moral dan spiritual kepada anaknya. *Ketiga, Kesejahteraan Keluarga yang Lebih Baik.* Dengan adanya konsep kemitraan, rumah tangga dapat menjadi tempat yang nyaman bagi seluruh anggota keluarga, di mana masing-masing individu merasa dihargai dan didukung.

Konsep kemitraan dalam rumah tangga menurut Al-Qur'an menekankan bahwa hubungan suami istri harus dibangun atas dasar kesetaraan, musyawarah, dan kasih sayang. Mufassir klasik seperti Al-Qurthubi dan Al-Thabari menekankan pentingnya tanggung jawab suami dalam menafkahi keluarga, sementara mufassir kontemporer seperti Syekh Mahmud Syaltut dan Muhammad Abduh menggarisbawahi perlunya keseimbangan dan keadilan dalam hubungan rumah tangga. Hadis Nabi juga menunjukkan contoh nyata bagaimana Rasulullah SAW memperlakukan istrinya dengan penuh kasih sayang dan kerja sama. Oleh karena itu, pemahaman terhadap konsep kemitraan ini menjadi sangat relevan dalam membangun keluarga yang harmonis di era modern.

C. Model pengasuhan OrangTua Terhadap Anak

Dalam ilmu psikologi perkembangan, pola asuh orang tua memiliki karakteristik yang berbeda-beda tergantung pada bagaimana orang tua mengimplementasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Pola asuh merupakan teknik dan panduan dalam membimbing anak-anak dengan pendekatan yang sesuai dengan karakter dan kebutuhan mereka. Menurut Diana Baumrind, terdapat tiga jenis utama pola asuh, yakni pola asuh otoritatif (*authoritative*), pola asuh permisif (*permissive*), dan pola asuh demokratis (*democratic*). Pendapat ini juga didukung oleh penelitian yang dilakukan oleh Hurlock serta Hardy & Heyes sebagaimana yang dikutip dalam tulisan Qurrotu Ayun.

Pola asuh otoritatif atau dikenal juga dengan pola asuh yang ketat menekankan aturan-aturan yang mengikat anak serta membatasi tindakan mereka. Orang tua atau guru yang menerapkan pola asuh ini cenderung menuntut kepatuhan tanpa ruang bagi anak untuk berdiskusi atau mengekspresikan pendapat mereka. Anak-anak yang dibesarkan dengan pola ini sering kali menghadapi tekanan untuk tunduk kepada otoritas tanpa banyak ruang bagi eksplorasi diri. Zahari Idris menjelaskan⁹² bahwa karakteristik utama pola asuh otoritatif meliputi kecenderungan orang tua atau guru, mencari kesalahan anak, memberlakukan hukuman yang ketat,

⁹² Zahari Idris, *Dasar-Dasar Pendidikan*, Padang: Angkasa Raya, 1987, h. 87.

serta kurangnya disiplin yang bersifat edukatif. Pendekatan ini, jika berlebihan, dapat menyebabkan anak memiliki sifat agresif, tidak mandiri, serta kurang memiliki kemampuan dalam mengambil keputusan sendiri.

Sebaliknya, pola asuh permisif merupakan pendekatan yang memberikan kebebasan penuh kepada anak tanpa batasan atau aturan yang jelas. Dalam pola asuh ini, orang tua atau guru cenderung membiarkan anak bertindak sesuai keinginan mereka tanpa adanya pengawasan atau bimbingan yang memadai. Karakteristik utama dari pola asuh permisif menurut Zahari Idris adalah sikap orang tua yang pasif, kurang memberikan pengawasan, serta tidak menerapkan aturan yang jelas terhadap anak-anaknya.⁹³ Akibatnya, anak-anak yang tumbuh dalam lingkungan ini sering kali kurang memiliki kedisiplinan, sulit memahami batasan sosial, serta mengalami kesulitan dalam menghadapi struktur dan aturan dalam kehidupan bermasyarakat.

Sementara itu, pola asuh demokratis dianggap sebagai pendekatan yang paling seimbang. Pola asuh ini ditandai dengan adanya pengakuan dari orang tua terhadap kompetensi anak serta memberikan mereka kebebasan untuk mengembangkan diri dengan tetap berada dalam bimbingan yang jelas. Orang tua dalam pola asuh ini senantiasa mendorong komunikasi dua arah, menghargai pendapat anak, serta memberikan arahan yang jelas tanpa adanya tekanan yang berlebihan. Beberapa karakteristik pola asuh demokratis mencakup adanya kerja sama antara orang tua dan anak, penghargaan terhadap individu anak, serta bimbingan yang bersifat mendidik.⁹⁴

Dari perspektif Islam, konsep pola asuh dapat ditemukan dalam berbagai ayat Al-Qur'an yang menekankan pentingnya keseimbangan antara kasih sayang dan ketegasan dalam mendidik anak. Salah satu ayat yang relevan adalah Q.S. Luqman/31: 13, yang mengisahkan nasihat Luqman kepada anaknya. Ayat tersebut menunjukkan bagaimana Luqman, sebagai seorang ayah, menerapkan pola asuh yang demokratis dengan mengajak anaknya berdialog serta memberikan pemahaman yang mendalam tentang nilai-nilai fundamental dalam kehidupan. Dalam tafsirnya, Al-Thabari menjelaskan bahwa metode Luqman dalam mendidik anaknya didasarkan pada kebijaksanaan dan kasih sayang, bukan dengan pemaksaan atau tekanan yang berlebihan.⁹⁵

Lebih lanjut, Yusuf Al-Qaradawi menekankan pentingnya keseimbangan antara ketegasan dan kelembutan dalam pola asuh anak. Menurutnya, pola asuh yang Islami harus mengintegrasikan nilai-nilai

⁹³ Zahari Idris, *Dasar-Dasar Pendidikan...*, h. 94.

⁹⁴ Zahari Idris, *Dasar-Dasar Pendidikan...*, h. 102.

⁹⁵ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001, Jilid 21, h. 58.

keteladanan, bimbingan, serta kedisiplinan yang disampaikan dengan penuh kasih sayang.⁹⁶ Pandangan ini menunjukkan bahwa Islam tidak menganjurkan pola asuh yang terlalu otoritatif ataupun permisif, tetapi lebih mengedepankan pendekatan yang bersifat mendidik dan membimbing.

Dengan demikian, pola asuh yang terbaik dalam perspektif Islam adalah pola asuh yang mengedepankan keseimbangan antara otoritas dan kasih sayang, sebagaimana dicontohkan dalam nasihat Luqman kepada anaknya serta dalam berbagai hadits Rasulullah saw. Pola asuh yang sesuai dengan ajaran Islam akan membentuk anak-anak yang berkarakter kuat, memiliki kecerdasan emosional yang baik, serta mampu menjalani kehidupan dengan prinsip yang benar.

Dalam perspektif Islam, anak memiliki kedudukan yang sangat penting dalam keluarga dan masyarakat. Berdasarkan pemahaman Al-Qur'an, ada tiga tugas utama yang harus dilaksanakan oleh orang tua dalam mendidik anak,⁹⁷ yaitu memberikan landasan hubungan yang harmonis dengan Allah SWT (*hablum minallâh*), memberikan landasan hubungan sosial yang baik dengan sesama manusia (*hablum minannâs*), serta membekali anak dengan ketahanan dalam menghadapi tantangan zaman.

Pertama, memberikan landasan hubungan yang harmonis dengan Allah SWT (*hablum minallâh*). Orang tua memiliki tanggung jawab untuk mengenalkan anak kepada Allah sebagai Sang Pencipta dan Pengatur kehidupan. Landasan ini bukan hanya mengajarkan anak untuk taat kepadanya karena kewajiban, tetapi juga menanamkan kesadaran bahwa hubungan dengan Allah adalah kebutuhan spiritual yang esensial. Dalam hal ini, salah satu cara yang dapat diterapkan adalah mengajarkan tata cara shalat serta makna dan manfaatnya. Allah berfirman dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 2, "*Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya, sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.*" (Al-Qur'an, Q.S. Al-Baqarah/2: 2). Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan pentingnya membangun kehidupan yang berlandaskan takwa sejak dini, yang merupakan kunci kebahagiaan dunia dan akhirat.⁹⁸

Kedua, memberikan landasan hubungan yang harmonis dengan masyarakat sekitar (*hablum minannas*). Islam menempatkan hubungan antar manusia dalam posisi yang sama pentingnya dengan hubungan kepada Allah. Hal ini ditegaskan dalam doa Nabi Ibrahim yang disebut dalam Q.S. Asy-Syu'ara/26: 84, "*Dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian.*" (Al-Qur'an, Q.S. Asy-Syu'ara/26: 84). Ayat ini menunjukkan bahwa kehormatan seseorang tidak hanya diukur dari

⁹⁶ Al-Qaradawi, *Tarbiyat Al-Awlad fi Al-Islam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003, h. 78.

⁹⁷ Pola Asuh Al-Quran: Konsep Pola Asuh dalam Perspektif Islam dalam Al-MISBAH (Jurnal Kajian Islam) Vol. 9, No. 1, April 2021, h. 38-39.

⁹⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Jilid 1..., h. 105.

ibadahnya kepada Allah, tetapi juga dari interaksi sosialnya dengan sesama manusia. Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha menekankan bahwa ajaran Islam menuntut setiap individu untuk berperan aktif dalam masyarakat dengan sikap hormat, tolong-menolong, dan keadilan.⁹⁹

Ketiga, membekali anak dengan ketahanan dalam menghadapi tantangan zaman. Rasulullah saw. pernah mengungkapkan kekhawatirannya terhadap umatnya yang kelak akan menjadi seperti buih di lautan—banyak jumlahnya, tetapi tidak memiliki ketahanan dalam menghadapi tantangan kehidupan. Oleh karena itu, pendidikan yang berlandaskan iman, ilmu, dan akhlak sangat penting untuk membentuk anak yang tangguh dan siap menghadapi perubahan zaman. Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa pendidikan yang baik harus mencakup aspek spiritual, intelektual, dan moral agar anak memiliki pondasi yang kuat dalam menjalani kehidupan.¹⁰⁰

Secara keseluruhan, ketiga landasan ini merupakan prinsip dasar dalam pendidikan anak menurut perspektif Islam. Dengan memberikan pemahaman yang benar tentang hubungan dengan Allah, interaksi sosial yang baik, serta ketahanan dalam menghadapi tantangan zaman, anak-anak akan tumbuh menjadi individu yang bertakwa, berakhlak mulia, dan siap menghadapi dinamika kehidupan dengan penuh keyakinan dan kebijaksanaan. Dalam Islam, mendidik anak merupakan tanggung jawab utama orang tua yang harus dilaksanakan dengan pendekatan yang tepat agar menghasilkan generasi yang berakhlak mulia. Terdapat empat metode utama dalam mendidik anak, yaitu pembiasaan, keteladanan, nasihat, dan pengawasan. Keempat metode ini memiliki dasar kuat dalam ajaran Islam serta didukung oleh pandangan para mufassir klasik dan kontemporer.

1. Model Pembiasaan

Pembiasaan adalah metode yang paling efektif dalam membentuk karakter anak sejak usia dini. Konsep ini sesuai dengan hadits Rasulullah saw.:

"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." (HR. Muslim, No. 4803).

Pembiasaan dalam pendidikan Islam juga tercermin dalam Al-Qur'an, seperti dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 183 yang berbicara tentang puasa sebagai sarana pembentukan ketakwaan melalui kebiasaan. Dalam tafsir *Al-Misbah*, Quraish Shihab menjelaskan bahwa pembiasaan ibadah sejak kecil akan membentuk kepribadian anak yang taat dan disiplin

⁹⁹ Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsîr Al-Manâr*, Kairo: Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah li Al-Kitab, 1990, Jilid 6, h. 150.

¹⁰⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, 1991, Jilid 10, h. 27.

dalam menjalankan perintah agama.¹⁰¹ Ibn Qayyim Al-Jauziyah juga menekankan pentingnya pembiasaan dalam pendidikan anak. Ibn Qayyim Al-Jauziyah menjelaskan bahwa membiasakan anak dalam kebaikan sejak kecil akan menancapkan nilai-nilai tersebut dalam dirinya hingga dewasa.¹⁰²

2. Memberi Teladan

Keteladanan memiliki pengaruh besar dalam membentuk moral dan karakter anak. Dalam Al-Qur'an, keteladanan dicontohkan oleh para nabi, seperti dalam Q.S. Al-Ahzab/33: 21:

"Sesungguhnya telah ada pada diri Rasulullah itu suri teladan yang baik bagi kamu..."

Tafsir Al-Qurthubi menjelaskan bahwa Rasulullah saw. adalah contoh nyata dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam mendidik anak-anak dan membimbing mereka dengan penuh kelembutan.¹⁰³

Imam Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* juga menekankan bahwa orang tua harus menjadi teladan bagi anak-anaknya. Menurutnya, anak-anak lebih mudah meniru perilaku daripada sekadar mendengarkan nasihat. Oleh karena itu, orang tua harus menampilkan akhlak yang baik agar anak-anak terbiasa dengan kebajikan.¹⁰⁴

3. Nasihat

Memberikan nasihat merupakan metode pendidikan yang sudah dikenal sejak zaman dahulu dan banyak disebutkan dalam Al-Qur'an. Salah satu contoh terbaik adalah nasihat Luqman kepada anaknya dalam Q.S. Luqman/31: 13-19.

Nasihat yang diberikan meliputi ajakan untuk bertauhid, berbuat baik kepada orang tua, mendirikan salat, bersabar, serta bersikap rendah hati. Tafsir *Al-Tahrir wa Al-Tanwir* karya Ibnu 'Asyur menegaskan bahwa penyampaian nasihat harus dilakukan dengan lemah lembut dan sesuai dengan tingkat pemahaman anak.¹⁰⁵ Dalam pandangan kontemporer, Yusuf Al-Qaradawi dalam *Tarbiyat Al-Awlad fi Al-Islam* menyebutkan bahwa nasihat yang baik harus disampaikan dengan penuh kasih sayang dan tidak boleh bersifat memaksa, agar anak-anak lebih mudah menerima dan memahami pesan moral yang diberikan.¹⁰⁶

¹⁰¹ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, Jilid 1, h. 215.

¹⁰² Ibn Qayyim Al-Jauziyah, *Tuhfatul Maudûd bi Ahkâmîl Maulûd*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003, h. 89.

¹⁰³ Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 14..., h. 200.

¹⁰⁴ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulumuddin*, Jeddah: Dâr Al-Minhaj, 2011, Jilid 2, h. 241.

¹⁰⁵ Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Tunis: Al-Dâr Al-Tunisiyyah li Al-Nasyr, 1984, Jilid 6, h. 45-50.

¹⁰⁶ Yusuf Al-Qaradawi, *Tarbiyat Al-Awlad fi Al-Islâm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003, h. 78.

4. Model Pengawasan

Pengawasan dalam pendidikan anak berfungsi untuk memastikan bahwa nilai-nilai yang diajarkan benar-benar diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an menegaskan pentingnya pengawasan dalam Q.S. At-Tahrim/66: 6, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat ini merupakan perintah bagi para orang tua untuk mengawasi dan membimbing keluarganya agar senantiasa berada dalam ketaatan kepada Allah SWT.¹⁰⁷ Dalam pemikiran modern, Abdul Halim Mahmud menyebutkan bahwa pengawasan tidak boleh bersifat otoriter, tetapi harus dilakukan dengan pendekatan yang komunikatif dan penuh kasih sayang agar anak merasa dihargai dan tetap berada dalam koridor kebaikan.¹⁰⁸

D. Usaha Mewujudkan Keadilan Peran Gender dalam Rumah Tangga

1. Strategi Penanggulangan Fatherless dalam Islam

a) Menghidupkan Kembali Peran Ayah dalam Pendidikan Anak

Ayah tidak hanya bertanggung jawab secara finansial tetapi juga harus terlibat aktif dalam mendidik anak. Dalam Islam, konsep *tarbiyah* atau pendidikan berbasis nilai-nilai agama menjadi tanggung jawab utama seorang ayah. Ibnu Taimiyyah dalam karyanya menegaskan bahwa seorang ayah yang lalai dalam pendidikan anak akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat.¹⁰⁹ Dalam konteks modern, peran ayah semakin berkurang akibat tuntutan pekerjaan, gaya hidup individualistik, dan meningkatnya angka perceraian. Fenomena ini berdampak besar terhadap perkembangan anak, terutama dalam hal ketahanan mental, kepercayaan diri, dan pemahaman terhadap tanggung jawab. Fazlur Rahman menekankan bahwa peran ayah dalam pendidikan anak adalah fondasi utama bagi ketahanan keluarga Muslim. Menurutnya, Islam tidak hanya menempatkan ayah sebagai pencari nafkah, tetapi juga sebagai guru pertama bagi anak-anaknya, sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad kepada Hasan dan Husain. Dalam studinya, Rahman juga menyoroti bahwa ketidakhadiran ayah dalam kehidupan anak meningkatkan risiko perilaku menyimpang, kecanduan, dan penurunan prestasi akademik.¹¹⁰ Oleh karena itu, revitalisasi peran

¹⁰⁷ Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm...*, Jilid 4, h. 502.

¹⁰⁸ Abdul Halim Mahmud, *Dirasât fî Tarbiyat Al-Awlad*, Kairo: Dâr Al-Fikr, 1982, h. 120.

¹⁰⁹ Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Fatâwa*, Riyâdh: Maktabah Al-Ma'ârif, 2004, Jilid 5, h. 32.

¹¹⁰ Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, h. 57.

ayah dalam 143 endidikan anak perlu dilakukan dengan mengembalikan kesadaran akan tanggung jawab spiritual dan moralnya dalam keluarga.

b) Membangun Keluarga Berbasis Nilai Islam

Sebagai solusi *fatherless*, Islam mengajarkan pentingnya keluarga yang kokoh dan harmonis. Sayyid Qutb menyebutkan bahwa keluarga Muslim harus dibangun atas dasar cinta, keadilan, dan tanggung jawab. Ia menekankan bahwa *fatherless* tidak hanya terjadi karena ketiadaan fisik ayah, tetapi juga akibat sikap abai dan ketidakpedulian.¹¹¹ Ketidakhadiran ayah dalam kehidupan keluarga akan mengganggu keseimbangan ini, sehingga anak akan kehilangan figur kepemimpinan dan otoritas dalam keluarga. Dalam tafsirnya, Al-Qurtubi menyatakan bahwa keluarga yang tidak memiliki sistem kepemimpinan yang kuat akan cenderung mengalami disfungsi dan rentan terhadap pengaruh negatif dari lingkungan.¹¹²

Dalam perspektif Sayyid Qutb, keluarga Muslim idealnya berfungsi sebagai benteng moral yang melindungi anak dari pengaruh negatif. Menurutnya, fenomena *fatherless* bukan hanya soal ketiadaan ayah secara fisik, tetapi juga akibat dari ayah yang secara emosional tidak hadir dalam kehidupan anak-anaknya dan juga menekankan bahwa seorang ayah harus menjadi pendidik pertama yang membimbing keluarganya dalam menghadapi tantangan zaman.¹¹³ Dalam konteks modern, tantangan bagi keluarga Muslim semakin besar, terutama dengan meningkatnya arus globalisasi dan media sosial yang dapat mempengaruhi pola pikir anak-anak. Oleh karena itu, membangun keluarga berbasis nilai Islam bukan hanya berarti menjalankan ibadah bersama, tetapi juga memastikan bahwa setiap anggota keluarga memiliki ikatan yang kuat dalam membangun karakter dan keimanan anak-anak.

Lebih jauh lagi, membangun keluarga berbasis nilai Islam juga berarti memastikan adanya distribusi peran yang adil antara ayah dan ibu dalam mendidik anak. Pandangan bahwa tanggung jawab pengasuhan anak hanya berada di tangan ibu adalah sebuah kesalahan, karena dalam Islam, ayah memiliki tanggung jawab utama dalam memberikan pendidikan agama dan nilai-nilai kepemimpinan kepada anak-anaknya. Ketika ayah lalai dalam tanggung jawab ini, maka fungsi keluarga sebagai institusi pendidikan pertama akan terganggu, menyebabkan anak-anak mencari figur pengganti di luar

¹¹¹ Sayyid Qutb, *Fi Zhilâl Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1996, Jilid 2, h. 108.

¹¹² Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...*, Jilid 5, h. 321.

¹¹³ Sayyid Qutb, *Fi Zhilâl Al-Qur'ân...*, h. 108.

keluarga yang belum tentu memberikan nilai-nilai yang sesuai dengan ajaran Islam.

c) Mendorong Keterlibatan Ayah dalam Pendidikan Islam Sejak Dini

Dalam kajian kontemporer, Yusuf al-Qaradawi dalam bukunya *Minhaj Tarbiyah Islamiyah* menekankan bahwa pendidikan agama bagi anak-anak tidak boleh hanya diserahkan kepada ibu atau lembaga pendidikan, tetapi ayah harus berperan aktif dalam membimbing anak sejak kecil agar tidak terjadi krisis moral dan identitas.¹¹⁴

Salah satu solusi yang dapat diterapkan adalah dengan menciptakan budaya pendidikan Islam di rumah, di mana ayah dan anak memiliki waktu khusus untuk belajar bersama. Selain itu, ayah juga harus menunjukkan keteladanan dalam beribadah dan berakhlak, karena anak-anak lebih mudah meniru perilaku daripada hanya sekadar mendengar nasihat. Di era digital saat ini, ayah juga dapat memanfaatkan teknologi seperti aplikasi pendidikan Islam, kajian daring, dan media sosial untuk memperkuat pemahaman anak-anak terhadap ajaran Islam. Dengan keterlibatan ayah dalam pendidikan Islam sejak dini, anak-anak akan memiliki pegangan yang kuat dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan. Hal ini akan membantu mereka membentuk kepribadian yang mandiri, bertanggung jawab, dan memiliki komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai Islam. Oleh karena itu, peran ayah dalam pendidikan anak bukanlah sesuatu yang dapat diabaikan, tetapi merupakan kewajiban yang harus dijalankan dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab.

2. Model Penanggulangan Mengatasi Keluarga *Fatherless*

Dalam Islam, upaya penanggulangan permasalahan keluarga, termasuk fenomena *fatherless*, dapat dikategorikan ke dalam dua pendekatan utama: preventif (pencegahan) dan kuratif (penanganan). Model preventif bertujuan untuk mencegah terjadinya keluarga tanpa ayah melalui pendidikan dan kebijakan sosial yang berorientasi pada penguatan keluarga. Sementara itu, model kuratif difokuskan pada strategi pendampingan dan pemberdayaan keluarga yang telah mengalami kondisi *fatherless*.

a) Model Preventif

Mencegah Fenomena *Fatherless* dalam Masyarakat dalam Penguatan institusi pernikahan. Pernikahan dalam Islam dipandang sebagai institusi yang suci dan kokoh, juga bukan sekadar ikatan sosial atau biologis, tetapi juga memiliki nilai ibadah dan tanggung jawab yang besar. Al-Qur'an menegaskan pentingnya membangun

¹¹⁴ Yusuf Al-Qaradawi, *Minhaj Tarbiyah Islamiyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2010, h. 47.

keluarga yang harmonis dan dilandasi kasih sayang dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 21.

Ayat ini menegaskan bahwa pernikahan bukan hanya kontrak sosial, tetapi juga ikatan emosional dan spiritual yang harus dijaga dengan baik. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan pentingnya membangun rumah tangga yang harmonis dengan dasar *mawaddah* (cinta), *rahmah* (kasih sayang), dan tanggung jawab Bersama.¹¹⁵ Pernikahan yang hanya didasarkan pada kepentingan duniawi tanpa pemahaman mendalam tentang tanggung jawab rumah tangga akan lebih rentan mengalami kehancuran. Karena keluarga yang kokoh akan melahirkan generasi yang kuat, sedangkan keluarga yang rapuh akan menimbulkan berbagai permasalahan sosial, termasuk fenomena *fatherless*

Dalam konteks kontemporer, Yusuf al-Qaradawi menekankan bahwa kekokohan institusi pernikahan dapat dicapai melalui kesiapan mental dan spiritual pasangan suami istri sebelum menikah. Ia menegaskan bahwa banyaknya kasus perceraian yang menyebabkan *fatherless* dapat diminimalkan jika pasangan memiliki pemahaman yang kuat tentang hak dan kewajiban dalam rumah tangga. Ia berpendapat bahwa persiapan pernikahan bukan hanya mencakup aspek material, tetapi juga kesiapan dalam menghadapi tantangan psikologis dan emosional yang muncul dalam rumah tangga. Oleh karena itu, ia menyarankan agar lembaga keagamaan dan sosial memperkuat program bimbingan pranikah yang berlandaskan nilai-nilai Islam.¹¹⁶ Oleh karena itu, penguatan institusi pernikahan perlu dilakukan melalui regulasi sosial, edukasi pasangan sebelum menikah, serta dukungan dari lembaga agama dalam memberikan bimbingan pernikahan berbasis nilai-nilai Islam.

Beberapa langkah konkret yang dapat diterapkan dalam penguatan institusi pernikahan antara lain:

- 1) Penyuluhan tentang Hak dan Kewajiban Suami-Istri: Meningkatkan pemahaman calon pasangan mengenai tanggung jawab mereka dalam rumah tangga, sebagaimana yang diajarkan dalam Q.S. Al-Nisâ /4: 34.
- 2) Pelatihan Komunikasi dan Resolusi Konflik: Mengajarkan cara berkomunikasi yang sehat untuk menghindari konflik yang dapat menyebabkan perceraian.

¹¹⁵ Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, Jilid 3..., h. 441.

¹¹⁶ Al-Qaradawi, *Minhâj Tarbiyah Islâmiyah...*, h. 67.

- 3) Pendampingan Pasangan Muda: Memberikan mentoring kepada pasangan baru agar mereka mendapatkan bimbingan dari keluarga atau tokoh agama yang lebih berpengalaman.
- 4) Edukasi pranikah berbasis Al-Qur'an: Pendidikan pranikah memiliki peran penting dalam membentuk kesiapan individu dalam menghadapi tantangan rumah tangga.

Al-Qur'an memberikan panduan yang jelas mengenai tanggung jawab suami dan istri dalam pernikahan, seperti yang terdapat dalam Q.S. Al-Nisâ/4: 34. Menurut Al-Qurtubi, ayat ini menunjukkan bahwa suami memiliki kewajiban utama dalam membimbing istri dan keluarganya dengan ilmu dan kebijaksanaan.¹¹⁷ Ia menekankan bahwa seorang suami yang lalai dalam mendidik keluarganya akan menyebabkan ketidakseimbangan dalam rumah tangga, yang berujung pada perceraian dan *fatherless*.

Dalam perspektif kontemporer, Muhammad Abduh menekankan bahwa salah satu penyebab utama tingginya angka perceraian dan keluarga *fatherless* adalah kurangnya pemahaman tentang hakikat pernikahan, beliau mengkritik sistem pernikahan di masyarakat yang tidak mempersiapkan pasangan secara emosional dan intelektual. Menurutnya, pendidikan pranikah berbasis Al-Qur'an sangat diperlukan agar suami-istri memahami tugasnya dengan baik dan mampu menghindari konflik yang bisa berujung pada perpisahan. Ayat ini juga mengajarkan bahwa suami harus memiliki kapasitas sebagai pemimpin dalam keluarga, baik dalam hal finansial maupun moral.¹¹⁸ Oleh karena itu, seorang pria yang hendak menikah harus memiliki persiapan yang cukup dalam aspek tanggung jawab dan kepemimpinan.

Sebagai bentuk implementasi, pendidikan pranikah dapat diwujudkan dalam bentuk pelatihan dan bimbingan keluarga yang berbasis nilai-nilai Islam. Program ini dapat diselenggarakan oleh lembaga keagamaan dan komunitas Muslim untuk memberikan pemahaman yang lebih dalam mengenai hak dan kewajiban suami-istri serta pentingnya membangun komunikasi dalam rumah tangga. Bentuk edukasi pranikah yang ideal meliputi:

- 1) Pemahaman tentang Maqasid Syariah dalam Pernikahan: Memahami bahwa tujuan pernikahan dalam Islam bukan hanya untuk melanjutkan keturunan, tetapi juga untuk membangun keluarga yang menjadi ladang pahala.

¹¹⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 5..., h. 321.

¹¹⁸ Muhammad Abduh, *Tafsîr Al-Manâr*, Kairo: Al-Hilal, 1912, Jilid 4, h. 79.

- 2) Pelatihan Manajemen Keluarga: Mengajarkan calon pasangan tentang cara mengatur keuangan, mendidik anak, serta membangun komunikasi yang baik.
- 3) Kelas Parenting Islami: Calon orang tua harus memahami bagaimana mendidik anak berdasarkan nilai-nilai Islam agar mereka tidak hanya menjadi orang tua secara biologis, tetapi juga secara psikologis dan spiritual.

b) Model Kuratif

Pendampingan dan Pemberdayaan bagi Keluarga *Fatherless* bentuk penanggulangan yang tepat bagi keluarga *single parent* yang disebabkan oleh perceraian atau kematian ayah memerlukan dukungan baik secara psikologis maupun ekonomi agar dapat menjalankan fungsi pengasuhan dengan optimal. Dalam Islam, anak yatim dan keluarga tanpa ayah memiliki posisi istimewa, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 220, *Dan mereka bertanya kepadamu tentang (mengurus) anak yatim. Katakanlah: 'Memperbaiki keadaan mereka adalah lebih baik'*.

Ibnu Taimiyyah dalam Majmu' Fatawa menjelaskan bahwa dalam Islam, tanggung jawab terhadap keluarga *single parent* bukan hanya ada pada individu, tetapi juga menjadi tugas kolektif umat Islam.¹¹⁹ Ia menegaskan bahwa negara dan komunitas harus berperan dalam memberikan pendampingan agar anak-anak yang tumbuh tanpa ayah tetap mendapatkan bimbingan moral dan spiritual.

Dalam perspektif kontemporer, Fazlur Rahman menyoroti bahwa anak-anak yang tumbuh dalam keluarga *fatherless* cenderung mengalami berbagai permasalahan psikologis dan sosial, seperti rendahnya kepercayaan diri, kurangnya bimbingan moral, serta meningkatnya risiko terlibat dalam kenakalan remaja.¹²⁰ Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya dukungan komunitas dan kebijakan sosial yang dapat membantu ibu tunggal dalam menjalankan perannya sebagai satu-satunya pengasuh anak.

Dalam konteks modern, pendampingan keluarga *single parent* dapat diwujudkan melalui berbagai program seperti dukungan psikologis, pelatihan keterampilan ekonomi bagi ibu tunggal, serta sistem mentoring bagi anak-anak yang kehilangan figur ayah. Hal ini bertujuan untuk memastikan bahwa meskipun mereka kehilangan ayah, anak-anak tetap dapat tumbuh dalam lingkungan yang

¹¹⁹ Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Fatâwa*, Riyâdh: Maktabah Al-Ma'ârif, 2004, Jilid 5, h. 56.

¹²⁰ Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, h. 89.

mendukung perkembangan emosional dan spiritual mereka. Pendampingan yang dapat diberikan antara lain:

1) Bantuan Ekonomi

Banyak ibu tunggal mengalami kesulitan ekonomi setelah kehilangan suami. Oleh karena itu, Islam sangat mendorong adanya bantuan sosial bagi mereka, sebagaimana diperintahkan dalam Q.S. Al-Nisâ/4: 9: "*Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka...*" dalam tafsirnya, Al-Qurtubi menjelaskan bahwa ayat ini menekankan pentingnya kesejahteraan anak-anak yatim dan mereka yang ditinggalkan oleh orang tuanya.¹²¹ Oleh karena itu, umat Islam harus memiliki sistem perlindungan sosial bagi keluarga yang mengalami kondisi *fatherless*, baik dalam bentuk zakat, sedekah, maupun program bantuan ekonomi.

2) Konseling Psikologis dan Spiritual

Membantu keluarga *single parent* menghadapi trauma dan tantangan emosional akibat kehilangan figur ayah. Kehilangan figur ayah dapat menimbulkan dampak psikologis yang mendalam bagi anak-anak dan ibu tunggal. Oleh karena itu, Islam menekankan pentingnya memberikan dukungan emosional kepada mereka. Nabi Muhammad ﷺ memberikan teladan dalam hal ini, di mana beliau sering memberikan perhatian khusus kepada anak-anak yatim dan memberikan motivasi kepada para ibu yang kehilangan suami mereka. Program konseling berbasis Islam yang melibatkan para ulama, psikolog Muslim, dan komunitas sosial dapat membantu keluarga *single parent* untuk mengatasi kesulitan yang mereka hadapi.

3) Program Mentorship untuk Anak-Anak Tanpa Ayah

Membangun program di mana anak-anak yang kehilangan ayah dapat mendapatkan bimbingan dari sosok panutan dalam komunitas Muslim.

Dalam banyak kasus, anak-anak yang tumbuh tanpa figur ayah mengalami kesulitan dalam menemukan panutan yang bisa mereka jadikan contoh. Oleh karena itu, dalam Islam, konsep *kafalah* (pengasuhan anak yatim) sangat ditekankan. Dalam Q.S. Al-Ahzab/33: 5 disebutkan, "*Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (menasabkan) kepada bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil di sisi Allah...*"

¹²¹ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 5..., h. 334.

Sayyid Qutb dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini mengajarkan pentingnya menjaga ikatan emosional dan sosial bagi anak-anak yang kehilangan ayah. Oleh karena itu, komunitas Muslim harus menyediakan sistem mentorship, di mana anak-anak *fatherless* mendapatkan bimbingan dari sosok laki-laki dewasa yang dapat menjadi panutan bagi mereka.¹²²

4) Pemberdayaan komunitas muslim

Komunitas Muslim memiliki peran strategis dalam mengatasi fenomena *fatherless* dengan memberikan lingkungan sosial yang mendukung bagi keluarga yang kehilangan sosok ayah. Dalam Q.S. Al-Ma'idah/5: 2, Allah SWT memerintahkan umat Islam untuk tolong-menolong dalam kebajikan dan ketakwaan, "*Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan.*" Sayyid Qutb menafsirkan ayat ini sebagai dasar bagi komunitas Muslim untuk berperan dalam membantu individu yang mengalami kesulitan sosial,¹²³ termasuk keluarga *fatherless*.

Menurut Al-Sa'di, ayat ini menunjukkan bahwa umat Islam harus memiliki sistem kebersamaan yang kuat dalam mendukung sesama Muslim yang mengalami kesulitan. Dalam konteks keluarga *fatherless*, komunitas Muslim harus berperan aktif dalam memberikan dukungan moral, sosial, dan ekonomi agar anak-anak yang kehilangan ayah tetap mendapatkan lingkungan yang stabil.¹²⁴

Bentuk pemberdayaan komunitas dapat berupa program bimbingan keagamaan, jaringan sosial yang memperkuat solidaritas keluarga Muslim, serta penyediaan beasiswa dan bantuan ekonomi bagi anak-anak yang kehilangan ayah. Dengan demikian, komunitas Muslim dapat menjadi tempat perlindungan bagi mereka yang mengalami kondisi *fatherless*, sehingga tetap dapat menjalani kehidupan yang seimbang secara spiritual dan sosial.

Fenomena *fatherless* tidak hanya berdampak pada individu yang mengalami kehilangan sosok ayah, tetapi juga berpengaruh terhadap dinamika keluarga dan masyarakat. Dalam Islam, keluarga memiliki struktur yang luas, di mana hubungan kekerabatan memainkan peran penting dalam memberikan perlindungan, dukungan, dan pendidikan bagi anggota keluarga yang membutuhkan. Dalam konteks *fatherless*, keluarga besar dapat menjadi faktor kunci dalam mengisi kekosongan

¹²² Sayyid Qutb, *Fi Zhilâlil Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1996, Jilid 2, h. 145.

¹²³ Sayyid Qutb, *Fi Zhilâlil Qur'ân...*, h. 108.

¹²⁴ Al-Sa'di, *Tafsîr Al-Karîm Ar-Rahmân*, Riyâdh: Dâr Ibn Hazm, 2002, h. 347.

peran ayah, baik dari segi ekonomi, sosial, maupun spiritual. Al-Qur'an telah menggaris bawahi pentingnya hubungan kekerabatan dalam menjaga kesejahteraan keluarga, sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. Al-Nisâ/4: 36: "*Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun. Dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil, dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang sombong dan membanggakan diri.*"

Menurut Ibnu Katsir, ayat ini menunjukkan bahwa Islam mewajibkan umatnya untuk menjaga hubungan baik dengan kerabat dan memberikan bantuan kepada anggota keluarga yang membutuhkan, termasuk anak-anak yatim dan keluarga tanpa ayah.¹²⁵ Hal ini menunjukkan bahwa peran keluarga besar dalam mendukung anak-anak *fatherless* adalah bagian dari nilai-nilai Islam yang fundamental.

Dalam konteks penanggulangan fenomena *fatherless*, optimalisasi peran keluarga besar dapat diwujudkan dalam tiga bentuk utama peran kerabat laki-laki, pembangunan sistem support komunal, serta transfer nilai dan kebijaksanaan keluarga. Dalam Islam, laki-laki memiliki tanggung jawab kepemimpinan dalam keluarga, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Al-Nisâ (4): 34: "*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka...*"

Ayat ini menunjukkan bahwa dalam Islam, laki-laki diberikan tanggung jawab sebagai pelindung dan pengasuh bagi keluarganya. Ketika seorang anak kehilangan ayahnya, maka anggota laki-laki dalam keluarga besar, seperti kakek, paman, atau kakak laki-laki, dapat mengambil alih sebagian peran ayah untuk memberikan bimbingan moral, spiritual, serta perlindungan kepada anak yang bersangkutan.

Menurut Al-Qurtubi, dalam tafsirnya terhadap ayat ini, ia menekankan bahwa laki-laki dalam keluarga besar memiliki kewajiban untuk menjaga kesejahteraan dan kehormatan anak-anak yang kehilangan ayah.¹²⁶ Ia juga menjelaskan bahwa dalam Islam, seorang wali laki-laki memiliki tugas untuk memberikan perlindungan dan mengayomi anak-anak yatim atau *fatherless*, sehingga mereka tidak kehilangan arah dalam kehidupan. Dalam

¹²⁵ Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, Jilid 3..., h. 502.

¹²⁶ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 5 h..., h. 400.

praktiknya, peran kerabat laki-laki dapat diwujudkan dalam berbagai bentuk, seperti:

1) Menjadi Mentor dan Pembimbing Moral

Anak laki-laki yang tumbuh tanpa ayah sering kali membutuhkan sosok panutan laki-laki dalam hidupnya. Oleh karena itu, paman, kakek, atau kakak laki-laki dapat berperan sebagai mentor, memberikan nasihat, serta membimbing anak dalam memahami nilai-nilai Islam dan kehidupan.

2) Memberikan Dukungan Ekonomi dan Pendidikan

Dalam Islam, keluarga besar bertanggung jawab untuk membantu kerabat yang membutuhkan, termasuk dalam memberikan dukungan finansial dan pendidikan bagi anak-anak yang kehilangan ayahnya.

3) Menjadi Teladan dalam Ibadah dan Kehidupan Sosial Kehadiran figur laki-laki dalam keluarga besar yang dapat dijadikan contoh dalam ibadah dan akhlak sangat penting dalam membentuk karakter anak yang tumbuh dalam kondisi *fatherless*.

Selain peran individu dalam keluarga besar, Islam juga menganjurkan adanya sistem *support* komunal untuk menjaga kesejahteraan keluarga yang mengalami kehilangan ayah. Q.S. Al-Ma'idah/5: 2 menyebutkan, "*Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan.*" Menurut Sayyid Qutb, ayat ini memberikan arahan bahwa umat Islam harus memiliki struktur sosial yang saling mendukung dalam kebaikan, termasuk dalam membantu keluarga yang kehilangan kepala keluarga agar tetap stabil secara sosial dan ekonomi.¹²⁷

Pembangunan sistem *support* dalam keluarga besar dapat diwujudkan dalam bentuk:

1) Jaringan Sosial dalam Keluarga Besar

Membangun jaringan komunikasi yang kuat antaranggota keluarga besar agar setiap keluarga yang membutuhkan dukungan dapat segera mendapatkan bantuan.

2) Program Pengasuhan Bersama

Anak-anak dari keluarga *fatherless* dapat dibantu oleh anggota keluarga besar dengan mengadakan pengasuhan bergilir atau program mentoring dari anggota keluarga yang lebih berpengalaman.

3) Dukungan Finansial Kolektif

¹²⁷ Qutb, *Fî Zhilâl Al-Qur'ân...*, Jilid 2, h. 150.

Dalam Islam, zakat dan sedekah dapat digunakan untuk membantu keluarga tanpa ayah. Keluarga besar juga dapat membentuk dana sosial yang digunakan untuk kebutuhan pendidikan dan kesejahteraan anak-anak *fatherless*.

3. Transfer Nilai dan *Wisdom* Keluarga kepada Anak-Anak *Fatherless*

Selain memberikan dukungan fisik dan ekonomi, keluarga besar juga memiliki peran dalam mentransfer nilai-nilai dan kebijaksanaan keluarga kepada anak-anak yang kehilangan ayah. Hal ini penting agar anak-anak tetap memiliki pegangan moral dan budaya keluarga yang kuat. Dalam Q.S. Luqman/31: 13, Allah SWT menceritakan bagaimana Luqman memberikan nasihat kepada anaknya, “*Wahai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.*”

Menurut Ibnu Taimiyah, ayat ini menunjukkan bahwa dalam Islam, peran seorang ayah atau figur pengganti ayah dalam mendidik anak-anak sangatlah krusial. Ketika seorang anak kehilangan ayah, maka anggota keluarga lainnya, seperti kakek atau paman, harus mengambil peran tersebut untuk mentransfer nilai-nilai kebaikan dan kebijaksanaan kepada anak-anak.¹²⁸ Bentuk konkret transfer nilai ini dapat dilakukan dengan cara:

a. Menceritakan Sejarah dan Tradisi Keluarga

Anak-anak yang kehilangan ayah tetap harus memahami identitas keluarga mereka agar memiliki rasa kebanggaan dan keterikatan dengan sejarah keluarganya.

b. Menanamkan Nilai Keislaman dan Akhlak Mulia

Anggota keluarga besar harus aktif dalam mengajarkan nilai-nilai keislaman kepada anak-anak *fatherless*, baik melalui nasihat, keteladanan, maupun pendidikan agama.

c. Membangun Ikatan Emosional yang Kuat

Anak-anak *fatherless* sering kali merasa kehilangan dan kesepian. Oleh karena itu, keluarga besar harus aktif dalam menciptakan lingkungan yang penuh kasih sayang dan perhatian.

Dengan optimalisasi peran keluarga besar, dampak negatif dari *fatherless* dapat dikurangi, dan anak-anak yang kehilangan ayah tetap dapat tumbuh dalam lingkungan yang mendukung perkembangan fisik, mental, dan spiritual mereka.

¹²⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatâwa*, Riyâdh: Maktabah Al-Ma'ârif, 2004, Jilid 5, h. 78.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Etika peran gender dalam Islam berperan penting dalam menanggulangi fenomena *fatherless* melalui pendekatan struktural fungsional. Al-Qur'an menegaskan bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga bersifat komplementer, bukan hierarkis, sebagaimana dijelaskan dalam konsep *zawj* yang menekankan keseimbangan dan kerja sama dalam rumah tangga. Nabi Muhammad sendiri memberikan contoh nyata bagaimana tugas domestik dapat dilakukan secara fleksibel oleh laki-laki dan perempuan.

Konsep *qiwamah* dalam Q.S. Al-Nisâ/4:34 bukan bentuk dominasi laki-laki atas perempuan, melainkan sebuah tanggung jawab yang menuntut keadilan dan kebijaksanaan. Dalam konteks pengasuhan anak, konsep *tarbiyah* dalam Q.S. Luqmân dan Q.S. At-Tahrîm menegaskan bahwa ayah dan ibu memiliki tanggung jawab bersama dalam mendidik anak, bukan hanya peran ibu semata. Selain itu, prinsip *syûra* dalam Q.S. Al-Baqarah/2:233 menekankan pentingnya musyawarah dalam keluarga untuk menciptakan keharmonisan rumah tangga.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pembagian peran dalam keluarga Muslim bersifat dinamis dan dapat disesuaikan dengan konteks sosial tanpa menghilangkan nilai-nilai utama dalam Islam. Prinsip keadilan (*'adl*), kebajikan (*ihsân*), dan kemaslahatan (*maslahah*) menjadi landasan dalam rekonstruksi peran gender di era modern, di mana peran ayah tidak hanya sebatas pencari nafkah, tetapi juga sebagai pendidik dan pengasuh

anak. Tesis ini diperoleh melalui kajian terhadap tujuh poin utama etika peran gender dalam rumah tangga. Pertama, prinsip komplementaritas peran yang ditekankan oleh Amina Wadud (1999) dalam karyanya yang menganalisis konsep *zawj* dalam Al-Qur'an. Kedua, reinterpretasi kontekstual terhadap konsep *qiwamah* berdasarkan kajian Ziba Mir-Hosseini (2015) yang memaknainya sebagai tanggung jawab pemeliharaan, bukan dominasi. Ketiga, fleksibilitas pembagian tugas yang tercermin dalam sejarah Nabi Muhammad sebagaimana diuraikan oleh Asma Barlas (2002). Keempat, tanggung jawab bersama dalam pengasuhan (*tarbiyah*) yang dibahas oleh Hasan Langgulung (2014) berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an. Kelima, penerapan prinsip musyawarah (*syûra*) dalam pengambilan keputusan keluarga yang dikaji oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin (2019). Keenam, prinsip keadilan dan kebajikan dalam relasi suami-istri menurut kajian Kecia Ali (2016). Ketujuh, penggunaan prinsip *maslahah* dalam rekonfigurasi peran gender modern berdasarkan teori Mohammad Hashim Kamali (2003).

Dalam upaya menanggulangi *fatherless* tidak cukup hanya dengan menekankan pentingnya keterlibatan ayah, tetapi juga membutuhkan pendekatan yang lebih komprehensif, baik dari aspek kebijakan keluarga, pendidikan, maupun kesadaran sosial. Pemerintah dan lembaga pendidikan Islam memiliki peran strategis dalam membentuk kebijakan yang mendorong partisipasi aktif ayah dalam pengasuhan anak. Program edukasi tentang parenting berbasis Islam perlu lebih ditekankan, agar masyarakat memahami bahwa tanggung jawab keluarga bukan hanya tentang mencari nafkah, tetapi juga membangun komunikasi yang sehat antara orang tua dan anak. Selain itu, pendekatan berbasis komunitas juga menjadi solusi penting. Masyarakat perlu diberdayakan untuk membentuk lingkungan yang mendukung keterlibatan ayah dalam keluarga. Hal ini bisa dilakukan melalui program mentoring, kajian keislaman, dan gerakan sosial yang menumbuhkan kesadaran tentang pentingnya peran ayah dalam mendidik anak. Di sisi lain, para ibu juga perlu diberikan dukungan untuk berperan sebagai pendidik utama dalam keluarga tanpa merasa terbebani akibat absennya figur ayah. Dalam kondisi *fatherless* yang tidak dapat dihindari, seperti karena kematian atau perceraian, maka perlu ada mekanisme pendampingan sosial yang memastikan anak tetap mendapatkan bimbingan moral dan spiritual yang memadai.

Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa solusi *fatherless* dalam perspektif Islam tidak hanya sebatas mengembalikan peran ayah dalam keluarga, tetapi juga membangun kesadaran bersama tentang pentingnya keadilan peran gender yang berlandaskan nilai-nilai Al-Qur'an. Konsep *qawwâm* harus dipahami dalam konteks yang lebih luas sebagai tanggung jawab moral dan sosial yang harus dijalankan dengan penuh

kesadaran dan keadilan. Dengan pendekatan ini, diharapkan fenomena *fatherless* dapat ditekan dan keluarga dapat berfungsi secara optimal dalam membentuk generasi yang lebih baik, baik dalam aspek spiritual, moral, maupun sosial.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Hasil penelitian ini memiliki implikasi yang luas dalam berbagai aspek antara lain sebagai berikut:

1. Penelitian ini memberikan pemahaman terhadap kajian gender dalam Islam dengan menawarkan perspektif yang lebih seimbang dan berkeadilan. Salah satu temuan penting adalah bahwa konsep *qawwām* dalam Q.S. Al-Nisâ'/4: 34 bukan berarti dominasi laki-laki atas perempuan, tetapi lebih kepada tanggung jawab moral dan sosial dalam keluarga. Pemahaman ini memberikan dasar bagi penafsiran ulang yang lebih inklusif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan gender, sebagaimana yang telah dilakukan oleh pemikir seperti Muhammad Abduh dan Amina Wadud.
2. Implikasi dari pemahaman ini adalah perlunya rekonstruksi tafsir gender dalam Islam agar lebih sesuai dengan tantangan sosial saat ini. Dalam konteks *fatherless*, ini berarti bahwa peran ayah tidak boleh sekadar dipahami sebagai pencari nafkah, tetapi juga sebagai pendidik moral dan pemimpin spiritual dalam keluarga. Sebaliknya, peran ibu juga harus mendapat pengakuan yang lebih luas, bukan hanya dalam ranah domestik tetapi juga dalam aspek kepemimpinan keluarga, terutama ketika figur ayah absen.
3. Hasil penelitian ini juga menjadi pembelajaran pada dunia pendidikan, khususnya dalam kurikulum Islam yang mengajarkan konsep keluarga dan gender. Saat ini, masih banyak materi pendidikan Islam yang mengajarkan peran gender secara kaku, sehingga memperkuat stereotip bahwa laki-laki hanya bertanggung jawab dalam ranah publik dan perempuan hanya berperan di ranah domestik.
4. Penelitian ini menegaskan bahwa Islam mengajarkan keseimbangan dalam peran gender dan menolak segala bentuk dominasi yang merugikan salah satu pihak. Kesadaran ini perlu dikuatkan melalui kajian keislaman yang lebih inklusif, yang tidak hanya membahas hak dan kewajiban masing-masing gender tetapi juga bagaimana kedua peran ini dapat saling mendukung dalam membangun keluarga yang harmonis.

C. Saran

Penelitian ini dapat dikembangkan lebih lanjut dengan melakukan studi empiris, seperti wawancara atau survei terhadap keluarga yang mengalami *fatherless*, untuk melihat dampak nyata dan efektivitas solusi

yang ditawarkan dalam konteks sosial tertentu. Penulis menyadari bahwa terdapat keterbatasan dalam penelitian ini dan mengajukan saran untuk melanjutkan penelitian ke arah yang lebih kompleks.

Mengkaji lebih dalam tafsir-tafsir modern terkait peran gender dalam Islam akan membantu memberikan perspektif baru yang lebih relevan dengan perkembangan zaman tanpa meninggalkan prinsip-prinsip Al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân*. Kairo: Dâr Al-Hadits, 2001.
- Abdullah, Khaled Abou El Fadl. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2018.
- Abdullah, Muhammad Amin. "Spiritual Leadership in Modern Muslim Families." *Jurnal Islâmîc Research Journal*. Vol. 15 (2023): 78-92.
- Abdullah, Omar. "Legal Implications of Parental Terms in Islamic Law." *Jurnal Islâmîc Law Review*. Vol. 20, No. 2 Tahun 2023.
- Abdullah, Umar Faruq. *Keluarga dan Dinamika Sosial Kontemporer*. Bandung: Mizan, 2024.
- Abdurrahman, Aisyah bint Al-Syathi. *Tafsîr Al-Bayâni lil Qur'ân Al-Karîm*. Kairo: Dâr Al-Ma'arif, 1990.
- El Fadl, Khaled Abou. "Psychological Impacts of Paternal Care." *Jurnal Psychology of Religion Quarterly*. Vol. 14, No. 3 Tahun 2023.
- , *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Zahrah, Abu Muhammad. *Konsep Sosial dalam Perspektif Al-Qur'ân*. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2004.
- Ad-Damiri, Amin Yusuf. *Tarbiyatul Abnâ'i wa Binâ'ul Ajjâl*. Qahirah: Dar al-Fikri al-Arabi, 2018.
- Ahmad, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Diterjemahkan oleh M.S. Nasrullah. Jakarta: Lentera, 2000.
- Akhter, Saira, et al. "Exploitation of Women in Arab Patriarchal Society in Saadawi's *God Dies by the Nile*: A Marxist Feminist Analysis." *Jurnal Annals of Human and Social Sciences* 4, no. 1 (2023): 93–103.

- Al-Alwani, Zainab. "Cross-Cultural Analysis of Paternal Roles." *Jurnal Comparative Family Studies*. Vol. 18, No. 2 Tahun 2023.
- Al-Anani, Khalid. "Leadership Patterns in Muslim Families." *Jurnal Family Studies Quarterly*. Vol. 9, No. 3 Tahun 2023.
- Al-Asfahani, Al-Raghib. *Mufaradât Alfâzh Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Al-Kutûb Al-'Ilmiyyah, 2013.
- . *Mufradât Alfâz al-Qur'ân Edisi Tahqîq oleh Safwan Adnan Dawudi*. Beirut: Dâr al-Qalâm, 1992.
- . *Al-Dhari'ah ilâ Makârim al-Sharî'ah*. Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- . *Al-Mufradât fi Gharîb Al-Qur'ân*. Damaskus: Dâr al-Qalâm, 1412 H.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fathul Bâri*. Jilid 10. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2001.
- Al-Attas, Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islâm*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.
- . Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islâm*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2023.
- Al-Biq'a'i. *Nazm ad-Durar fi Tanâsub al-Ayat wa al-Suwâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1995.
- Al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan. *Fiqh as-Sîrah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998.
- . *Al-Mar'ah Bayna Tughyan An-Nizhâm Al-Gharbi wa Lathâ'if At-Tasyri' Ar-Rabbâni*. Damaskus: Dâr Al-Fikr, 1996.
- Alfan, Muhammad. *Filsafat Etika Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihyâ' Ulûmuddîn*. Jilid 2. Jeddah: Dâr Al-Minhaj, 2011.
- . *Nahwa Tafsîr Maudû'i*. Kairo: Dâr Al-Shorouk, 2021.
- . *Qadâya Al-Mar'ah bayna Al-Taqâlid Al-Rakîdah wa Al-Wafîdah*. Kairo: Dâr Al-Syurûq, 1990.
- Al-Ghazali, Zainab. "Contemporary Understanding of Quranic." *Jurnal TermsInternational Journal of Quranic Studies*. Vol. 8, No. 1 Tahun 2023.
- . *Nazarât fi Kitâbillâh*. Beirut: Dâr Al-Shorouk, 2018.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*. Maryland: Amana Corporation, 1989.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. London: Oneworld Publications, 2016.
- Al-Jauziyah, Ibn Qayyim. *Tuhfatul Maudûd bi Ahkâmil Maulûd*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah. *Mafâtih li At-Ta'âmul ma'a Al-Qurân*. Cetakan 2. Damaskus: Dâr Al-Qalâm, 1994.
- Al-Mahalli, Jalaluddin dan Jalaluddin al-Suyuti. *Tafsir al-Jalâlayn*. Kairo: Al-Matba'ah Al-Maymaniyyah, 1301 H.

- Al-Maraghi, Mustafa. *Tafsîr Al-Marâghi* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia. Semarang: CV Toha Putra, 1993.
- Al-Muntadar, Kholaf. *Hak, Peran dan Etiket Perempuan dalam Al-Qur'ân Kajian Penafsiran M. Rasyid Ridha dalam Kitâb Nidâ' Li Al-Jins Al-Lathîf*. Tesis. Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2023.
- Al-Nahlawi, Abdurrahman. *Usûl at-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibuhâ*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *Al-Hâlâl wa Al-Harâm fî Al-Islâm*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2010.
- . *At-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Madrasah Hasan al-Banna*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- . *Fatâwa Mu'âsirah*. Beirut: Al-Maktab Al-Islâmi, 2001.
- . *Fiqh Al-Usrah Al-Muslimah: Ru'yah Mu'âsirah fî Qadaya Al-Zawâj wa Al-Hayât Al-Zawjiyyah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2016.
- . *Fiqh Maqâshid Syari'ah*. Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- . *Min Fiqh Al-Dawlah fil Islam*. Kairo: Dâr Al-Syuruq, 2001.
- . *Minhâj Tarbiyah Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2010.
- . *Tarbiyat Al-Awlâd fî Al-Islâm*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- . *The Status of Women in Islam*. Cairo: Islamic Home Publishing, 1997.
- Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1964.
- Al-Razi, Fakhrudin. *Mafâtiḥ Al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- . *Mafâtiḥ Al-Ghaib*. Jilid 18. Beirut: Dâr Ihya' al-Turath al-Arabi, 1999.
- Al-Sa'di. *Tafsir Al-Karîm Ar-Rahmân*. Riyâdh: Dâr Ibn Hazm, 2002.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Qashâsh al-Anbiyâ*. Beirut: Dâr al-Qalâm, 1980.
- Al-Suyuti, Jalal ad-Din. *Al-Itqân fî Ulum al-Qur'an*. Jilid 2. Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitâb, 1974.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ay Al-Qur'ân*. Jilid 10. Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- . *Jâmi' al-Bayân*. Jilid 2, 6,7, 15. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000.
- Al-Thahan, Mahmud. "Dalâlat Al-Alfâdz Al-Ubuwwah fî Al-Qur'ân." *Jurnal Dirâsat Qur'âniyyah*. Vol. 15, No. 2, 2023.
- Al-Turabi, Hassan. "Contemporary Islamic Parenting." *Jurnal Islâmic Social Research Journal*. Vol. 9, No. 4 Tahun 2023.
- Al-Ulwani, Thaha Jabir. *Maqâshid asy-Syari'ah*. London: IIIT, 2001.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islâmi wa Adillatuhû*. Jilid 7. Damaskus: Dâr Al-Fikr, 1989.
- . *Al-Mu'tamad fil Fiqh Asy-Syâfi'i*. Damaskus: Dâr Al-Qalâm, 2011.
- . *Tafsîr al-Munîr fî Al-Aqîdah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhâj*. Jilid 3, 4, 11 & 21. Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'asir, 1991.
- . *Usûl Al-Fiqh Al-Islâmi*. Damaskus: Dâr Al-Fikr, 2006.

- Amato, Paul R. *The Impact of Father Absence on Child Development*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- , "The Impact of Family Formation Change on the Social, Cognitive, and Emotional Well-Being of the Next Generation." *Jurnal the Future of Children* 15, No. 2 Tahun 2005.
- Anderson. *Digital Parenting: The Challenges of Raising Children in the Digital Age*. London: Routledge, 2023.
- Anis, Ibrahim. *Al-Mu'jam Al-Wasîf*. Kairo: Maktabah Al-Shorouk Al-Dawliyyah, 2020.
- Annisa, Farah. "Strategi Pengasuhan Anak dalam Keluarga Single Parent: Studi Etika Islam." *Tesis*. Surabaya: Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2022.
- Arifin, Imran. *Penelitian Kualitatif dalam Bidang Ilmu-ilmu Sosial dan Keagamaan*. Malang: Kalimasanda, 1994.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Ar-Razi, Fakhrudin Muhammad ibn Umar. *Mafâtih al-Ghaib (At-Tafsir al-Kabir)*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dâr Al-Andalus, 1980.
- As-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Taisir al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsir Kalâm al-Mannân*. Riyadh: Muassasah ar-Risalah, 2000.
- As-Sahamrani, As'ad. *Al-Akhlâq fi al-Islâm wa al-Falsafah al-Qadîmah*. Beirut: Dar al-Nafais, 1988.
- Asy-Syanqiti, Muhammad. *Adwa' al-Bayân*. Jilid 6. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- , *Tafsîr Asy-Sya'rawi*. Jilid 4. Kairo: Akhbar Al-Yaum, 1991.
- 'Asyur, Ibnu. *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*. Tunis: Al-Dâr Al-Tunisiyyah li Al-Nasyr, 1984.
- Aziz, Abdul. "Relasi Gender dalam Membentuk Keluarga Harmoni: Upaya Membentuk Keluarga Bahagia." *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 14, no. 1 (2018): 49-60.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islâm: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Kencana, 2022.
- Az-Zamakhsyari. *Al-Kasysyâf'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1407 H.
- , *Al-Kasysyâf*. Jilid 1, 2, 4. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1407 H.
- Badan Pusat Statistik. *Survey Sosial Ekonomi Nasional (Susenas)*. Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2022.
- Badan Pusat Statistik. *Women and Men in Indonesia*. Jakarta: Badan Pusat Statistik (BPS), 2022.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

- Badri, Malik. "Kajian psikologis The Dilemma of Muslim Psychologists." *Jurnal the International Institute of Islâmic Thought*. Virginia (2016): 89.
- Badri, Malik. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Riyâdh: International Islamic Publishing House, 2000.
- Badroen, Faisal. *Etika Bisnis dalam Islam*. Cetakan I. Jakarta: Kencana Perdana Media Group, 2006.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Baumrind, Diana. "The influence of parenting style on adolescent competence and substance use." *Journal of Early Adolescence*. Vol. 11, No. 1 (1991): 56-95.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966.
- Berk, Laura E. *Child Development*. Boston: Pearson Education, 2013.
- Blankenhorn, David. *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem*. New York: Basic Books, 1995.
- Blankenhorn, David. *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem*. New York: Basic Books, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage Publications, 2000.
- Bourdieu, Pierre. *Understanding Family Dynamics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990.
- Coleman and Ganong. *Handbook of Contemporary Families*. California: Sage Publications, 2020.
- Connell, Raewyn. *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Creswell, John W. *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*. Diterjemahkan oleh Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari dari Judul Research Design, Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Darwish, Muhyi ad-Din. *I'râb al-Qur'ân wa Bayânuhû*. Jilid 3. Damaskus: Dâr al-Yamâmah, 1415 H.
- Dhami, S., dan A. Sheikh. "The Muslim Family: Predicament and Promise." *Western Journal of Medicine* 173, no. 5 (2000): 352-356.
- Doherty, William J. *The Intentional Family: Simple Rituals to Strengthen Family Ties*. New York: Addison-Wesley, 1997.
- , et.al., "Responsible Fathering: An Overview and Conceptual Framework." *Journal of Marriage and the Family* 60, No. 2 Tahun 1998.

- Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1997.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. "Reinterpretasi Konsep Qiwwamah dalam Al-Qur'an: Solusi Pengasuhan Anak pada Keluarga Single Parent." Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. *Gender dalam Islâm*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2020.
- . *Gender dan Pengasuhan dalam Islâm*. Yogyakarta: UIN Press, 2024.
- . *Reinterpretasi Konsep Qiwwamah dalam Al-Qur'an: Solusi Pengasuhan Anak pada Keluarga Single Parent*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- . *Transformasi Sosial Keluarga Muslim*. Yogyakarta: UIN Press, 2023.
- East, Leah, *et.al.*, "Father Absence and Adolescent Development: A Review of the Literature." *Journal of Child Health Care* 10, No. 4 Tahun 2006: 283-295.
- Echols, John M., dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Cetakan XXI. Jakarta: Gramedia, 1995.
- Esposito, John L. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Farid, Ahmad. "Islamic Parenting in Modern Context." *Journal of Muslim Family Studies*. Vol. 15, No. 2 Tahun 2022.
- Faris, Ibn. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- Fauzi, Ahmad. "Dampak Fatherless Terhadap Perkembangan Moral Anak: Studi Kasus di Komunitas Single Parent Muslim Jakarta." Tesis Fakultas Psikologi Universitas Indonesia, 2021.
- Freeks, Fazel E. *A Fatherless South Africa: The Importance of Missional Parenting and the Role of the Church*. Licensee: AOSIS, 2022.
- Furstenberg, Frank F. *Fathering in the Inner City: Paternal Participation and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Giddens, Anthony. *Sociology of Family*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Grand Larousse Encyclopédique. *Ensiklopedi Grand Larousse*. Paris: Librairie Larousse, 1963.
- Hafidlatil Kiromi, Ivonne. "Dampak Anak Yang Dibesarkan Dalam Keluarga Tanpa Sosok Ayah (Fatherless) Pada Kecerdasan Moral." *Zuriah: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*. Vol. 1, No. 1 Tahun 2023.
- Haleem, Muhammad Abdel. "Quranic Parenting Standards." *Jurnal Contemporary Islâmic Studies Journal*. Vol. 17, No. 2 Tahun 2023.
- Hamdan, Aisha. "Emotional Development in Muslim Children." *Jurnal Child Development Quarterly*. Vol. 25, No. 2 Tahun 2023.
- Hamka. *Tafsîr Al-Azhâr*. Jilid 21. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad Ahmad*. Kairo: Dâr al-Hadith, 1995.
- Hardiono. "Sumber Etika dalam Islam." *Jurnal Al-Aqidah: Jurnal Ilmu Aqidah Filsafat* 12, no. 2 (2020): 29-31.
- Hassan, Fatima. "Social Responsibility in Islamic Parenting." *Jurnal Islâmic Social Research Journal*. Vol. 11, No. 4 Tahun 2023.
- Hawwa, Said. *Al-Asâs fi at-Tafsîr*. Jilid 5. Kairo: Dr as-Salam, 1424 H.
- . *Al-Islâm*. Terj. Abdul Hayyi Al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Helmawati. *Pendidikan Keluarga: Teoretis dan Praktis*. Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 2014.
- Hidayah, Nurul, *et.al*. "Efek Fatherless Terhadap Perkembangan Individu; Analisis Poin Psikologis Pandangan dan Perspektif Islam." *Jurnal Penelitian Ilmu Sosial* Vol. 3, No. 2 Tahun 2023.
- Hidayatullah, Aysha A. "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Framework." *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, no. 1 (2018): 47.
- Husein, Fatimah. *Fatherless di Ruang Publik*. Jakarta: UIN Press, 2024.
- Asyur, Ibn. *Tahrîr wa at-Tanwîr*. Jilid 21. Tunis: Ad-Dâr at-Tunisiyyah, 1984.
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*. Jilid 4-8. Riyâdh: Dar Thayyibah, 1923.
- . *Qishâsh al-Anbiyâ*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 2002.
- Ibn Manzhur. *Lisân al-Arab*. Jilid 3, 15. Beirut: Dâr Sâdir, 1414 H.
- Ibrahim, Mustafa. "Educational Dimensions of Quranic Terminology." *Journal of Islâmic Education*. Vol. 14, No. 2 Tahun 2023.
- Idris, Zahari. *Dasar-Dasar Pendidikan*. Padang: Angkasa Raya, 1987.
- Imarah, Muhammad. *Kenapa Piagam Ini Lahir? Pengantar Buku Tatanan Berkeluarga dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Tim Sinergi dari Judul Mitsâq Al-Urah fi Al-Islâm. Jakarta: Lembaga Kajian Ketahanan Keluarga Indonesia (LK3I), t.th.
- Islamic Research Institute. *Educational Paradigms in the Qur'an: A Hermeneutic Approach*. Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute Press, 2022.
- Jum'ah, Ali. *Al-Kalim At-Thayyib: Fatâwa 'Ashriyyah*. Kairo: Dâr As-Salâm, 2009.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Islamic Family Law in the Contemporary World*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2008.
- . *Principles of Islâmic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2023.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur'ân Al-'Azhîm*. Riyâdh: Dâr Thayyibah, 1999.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia.
<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/etika>. Diakses pada 28 Maret 2023.

- KEMENAG. *Qur'an KEMENAG.* dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/51?from=56&to=60>. Diakses pada 2 Februari 2025
- . *Qur'an KEMENAG.* dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/78?from=8&to=40>. Diakses pada 2 Februari 2025.
- . Tafsîr Qur'an <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/66?from=6&to=12>. Diakses pada 7 September 2024.
- . Tafsîr Qur'an. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/66?from=6&to=12>. Diakses pada 3 September 2023.
- Kimmel, Michael S. *The Gendered Society*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Kiromi, Ivonne Hafidlatil. “Dampak Anak Yang Dibesarkan Dalam Keluarga Tanpa Sosok Ayah (*Fatherless*) Pada Kecerdasan Moral.” *Jurnal Zuriah: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* Vol. 1, No. 1 tahun 2023.
- KPAI (Komisi Perlindungan Anak Indonesia). “Survei Kualitas Pengasuhan Anak di Indonesia.” Tahun 2015. <https://kumparan.com/kumparannews/>. Diakses pada 28 Maret 2024.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Tafsir Al-Muyassar*. Riyâdh: Muja'mma' al-Malik Fahd, 2010.
- Lamb, Michael E dan Tamis-LeMonda. “Keterlibatan Ayah dalam Pengasuhan.” <https://jurnalpengabdianmasyarakatbangsa.com/index.php/jpmba/index>. Diakses pada 23 Januari 2025.
- . *The Role of Father in Child Development*. New York: John Wiley & Sons, 2021.
- . dan Charlie Lewis. *The Role of Father in Child Development*. Edisi 6. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2020.
- Langgulong, Hasan. *Parenting in Islam: The Moral Teaching*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia Press, 2014.
- . *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan*. Jakarta: Al-Husna Zikra, 1995.
- Larousse du XXe Siècle. *Larousse Abad ke-20*. Paris: Librairie Larousse, 1931.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Levine, James A. *Children Without Fathers*. Francisco: Jossey-Bass, 2017.
- Lopa, Baharuddin. *Al-Qur'ân dan Hak-hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996.
- Lorraine, Code. *Encyclopedia of Feminist Theories*. London: Routledge, 2000.
- Lutfatulatifah. “Dominasi Ibu dalam Peran Pengasuhan Anak di Benda Kerep Cirebon.” *Equalita: Jurnal Studi Gender Dan Anak* 2, no. 1 (2020): 67.

- Maarif, Ahmad Syafii. *Membumikan Islâm*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Mahmud, Abdul Halim. *Dirasât fi Tarbiyat Al-Awlâd*. Kairo: Dâr Al-Fikr, 1982.
- Majalah Opini. dalam <http://www.majalahopini.co.cc>. Diakses pada 28 September 2024.
- Marsiglio, William, *et.al.* *Fathers and Their Impact on Children's Well-being*. Hoboken: John Wiley & Son, 2020.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 2000.
- Mattson, Ingrid. "Family Systems in Islamic Thought." *Jurnal Family Studies International*. Vol. 12, No. 3 Tahun 2023.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. *Tafhîm Al-Qur'ân: Towards Understanding the Qur'an*. Lahore: Islamic Publications, 2000.
- McLanahan, Sara, dan Gary Sandefur. *Growing Up with a Single Parent: What Hurts, What Helps*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- , *et.al.* "The Causal Effects of Father Absence." *Jurnal Annual Review of Sociology*. Vol. 39 Tahun 2013.
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda*. Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2014.
- Mernissi, Fatima. *Wanita di dalam Islam*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1968.
- Mibtadin. "Etika dalam Diskursus Pemikiran Islam dari Wacana Menuju Islamologi Terapan." *Jurnal SUHUF*. Vol. 31 No. 1 Tahun 2019.
- Mir-Hosseini, Ziba. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Jurnal Critical Inquiry*, Vol. 32 No. 4 Tahun 2006.
- , *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld Publications, 2015.
- Morgan. *The Changing Face of Fatherhood*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Mudlor, Ahmad. *Etika dalam Islam*. Surabaya: Al-Ikhlas, 2010.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Mulia, Siti Musdah. *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, 2003.
- Munir, Muhammad. *Psikologi Perkembangan Anak Tanpa Ayah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2024.
- Munjiat, Siti Maryam. "Pengaruh Fatherless Terhadap Karakter Anak dalam Perspektif Islam." *Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 2, No. 1 Tahun 2017.

- Muslikhati, Siti. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Islamic Education Models." *Jurnal Education in Islâmic Societies*. Vol. 13, No. 1 Tahun 2024.
- , "Islamic Family Dynamics." *Journal of Religious Studies*. Vol. 20 No. 2 Tahun 2023.
- Nasution, Khoiruddin. *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*. Yogyakarta: Academia, 2012.
- , *Islam Tentang Relasi Suami dan Istri*. Yogyakarta: Academia Tazzaafa, 2004.
- New World Webster Dictionary. www.yourdictionary.com. Diakses pada 28 Maret 2024.
- Parsons, Talcott. *Family Structure and Socialization of the Child*. New York: Free Press, 1955.
- , *Social System and Family Dynamics*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- , *The Social System*. Glencoe: Free Press, 1951.
- Peraturan Perundang-undangan. "UU No. 35 Tahun 2014." dalam <https://peraturan.bpk.go.id/Details/38723/uu-no-35-tahun-2014>. Diakses pada 28 Maret 2024.
- Penjelasan dalam Al-Quran. "Antara Ayah dan Ibu." dalam https://tanwir.id/antara-istri-dan-ibu-begini-penjelasan-al-quran/?utm_source=chatgpt.com. Diakses pada 1 Februari 2025.
- Pleck. *Fatherhood in the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Popenoe, David. *Life Without Father: Compelling New Evidence That Fatherhood and Marriage are Indispensable for the Good of Children and Society*. New York: The Free Press, 1996.
- Puspitawati, Herien, *et.al.* "Reliabilitas dan Validitas Indikator Ketahanan Keluarga di Indonesia." *Jurnal Kependudukan Indonesia* 13, no. 1 (Juni 2018): 1-14.
- , *Fungsi Keluarga, Pembagian Peran dan Kemitraan Gender dalam Keluarga*. Artikel Ilmu Keluarga dan Konsumen Fakultas Ekologi Manusia, Institut Pertanian Bogor, 2013.
- Qadhi, Yasir. *Spiritual Dimensions of Quranic Terminology*. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2022.
- Qolay, A. Hamid Hasan. *Kunci Indeks dan Klasifikasi Ayat-ayat Al-Qur'an*. Jilid I. Bandung: Pustaka, 1989.
- Qutb, Muhammad. "Contemporary Islamic Family Structure Islamic." *Jurnal Social Sciences Review*. Vol. 18, No. 4 Tahun 2022.
- Qutb, Muhammad. *Manhâj Tarbiyah Islâmiyah*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993.
- Qutb, Sayyid. *Fi Zhilâl Al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1996.

- Rabi', Abul Hamid. *Membumikan Harapan Keluarga Islam Idaman*. Diterjemahkan oleh Tim Sinergi Al-Bait Al-Muslim Al-Qudwah Amalun Yahtâju ilâ 'Amalin. Jakarta: Lembaga Kajian Ketahanan Keluarga Indonesia (LK3I), t.th.
- Rahman dan Hidayat. *Peran Ayah dalam Keluarga Muslim Kontemporer*. Jakarta: Prenada Media, 2024.
- Rahman, Amira. "Comparative Analysis of Parental Terms in Islamic Sources." *Jurnal Comparative Islâmic Studies Journal*. Vol. 16, No. 1 Tahun 2024.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- . *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Rahman, Sarah. "Paternal Roles in Muslim Families: A Cross-Cultural Analysis." *International Journal of Islâmic Studies*. Vol. 12, No. 3 Tahun 2023.
- Rahmi, Diana. "Strategi Dakwah Terhadap Fenomena Fatherless Dalam Rumah Tangga: Studi Terhadap Kisah Nabi Ibrahim Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Kajian Pendidikan Islam*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2023.
- Ramadan, Tariq. "Spiritual Leadership in Muslim Families." *Jurnal Family Studies Quarterly*. Vol. 11 No. 3 Tahun 2023.
- Ridha, Rasyid. *Tafsîr Al-Manâr*. Jilid 4 & 5. Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitâb, 1990.
- Research Team IRI. "Quantitative Analysis of Islâmic Educational Models." *Islamic Education Quarterly*. Vol. 15 No. 4 Tahun 2022.
- Rofiah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*. Bandung: Afkaruna.id, 2021.
- Rouf, Abdul Aziz Abdur. *Menembus Badai Rumah Tangga dengan Cahaya Al-Qur'an*. Jakarta: Markaz Al-Qur'an, 2017.
- Sadat, Anwar, et al. *Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam: Kajian Komparasi antara KHI dan CLD-KHI*. Yogyakarta: LKiS, 2020.
- Saeed, Abdullah. "Contemporary Islamic Family Dynamics." *Journal of Islâmic Social Sciences*. Vol. 16, No. 4 Tahun 2023.
- . *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge, 2018.
- Sari, Zuhdi, dan Herawati. "Tafsir perilaku etis menurut mahasiswa akuntansi berbasis gender." *Jurnal akuntansi Multiparadigma* Vol. 3 No. 1 Tahun 2012.
- Schröter, Susanne. *Gender and Islam in Southeast Asia: Women's Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions*. Leiden: Brill Publishers, 2013.
- Sedati, Lusia, Abdul Halim, dan Retno Wulandari. "Pengaruh Profesionalisme, Etika Profesi, dan Gender Terhadap Tingkat

- Materialitas dalam Pemeriksaan Laporan Keuangan, Studi Empiris pada Kantor Akuntan Publik di Malang.” *Journal Riset Mahasiswa Akuntansi (JRMA)*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2016.
- Shahrur, Muhammad. *Al-Kitâb wal Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*. Beirut: Dâr Al-Saqi, 2022.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*. Vol 4 & 11. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Siswati, Mardiyah Kartini. “Peran Gender, Pengambilan Keputusan, dan Kesejahteraan Keluarga Dual Earner.” *Jurnal Ilmu Keluarga & Konsumen*. Vol. 10 No. 3 Tahun 2017.
- Soegiono dan Tamsil. *Filsafat Pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012.
- Somantri, Gumilar Rusliwa. “Memahami Metode Kualitatif.” *Jurnal Makara, Sosial Humaniora*. Vol. 9 No. 2 Tahun 2005.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Subhan, Zaitunah. “Rekonstruksi Makna Keluarga dalam Al-Qur'an: Perspektif Gender dan Modernitas.” *Disertasi*. Jakarta: Program Doktor UIN Syarif Hidayatullah, 2018.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'ân dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.
- Suryana. *Ayah dan Pengasuhan di Era Digital*. Yogyakarta: UGM Press, 2023.
- Syaikh Abdurrahman, Jamal. *Islamic Parenting: Pendidikan Anak di Usia Emas*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- Syaltut, Mahmud. *Tafsir Al-Qur'ân al-Karim*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1964.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Syawalyani, Ugi Fitri. “Fatherless, Hilangnya Peran Ayah dalam Pengasuhan Anak.” https://identitasunhas.com/fatherless-hilangnya-peran-ayah-dalam-pengasuhan-anak/?utm_source=chatgpt.com. Diakses pada 20 Agustus 2024.
- Taimiyah, Ibnu. *Majmu' Fatâwa*. Riyâdh: Maktabah Al-Ma'ârif, 2004.
- Tarazi, Norma. *The Child in Islâm: A Muslim Parent's Handbook*. Indiana: American Trust Publications, 2024.
- Thomas, Pamela. *The Absent Father Effect on Daughters*. New York: Palgrave Macmillan, 2018.
- Thompson, Sarah J. dan Lee. “Father Involvement in Early Childhood Development.” *Educational Research Quarterly*. Vol. 45, No. 2 Tahun 2024.
- , *et.al*. “Parental Communication Patterns and Child Psychological Resilience: A Longitudinal Study.” *Journal of Family Psychology*. Vol. 35 No. 2 Tahun 2021.

- Tim Penyusun. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2017.
- Uce, Loeziana. "Keseimbangan Peran Gender dal Al-Qur'an," dalam *TAKAMMUL Jurnal Studi Gender dan Islam serta Prlindungan Anak*. Vol 9 No 1 Tahun 2020.
- Ulwan, Abdullah Nashih. *Tarbiyah al-Aulâd fil Islâm*. Kairo: Dâr as-Salam, 1999.
- Umairah, Iqab Gazi. *Idârah al-Azmah al-Usâriyah*. Riyâdh: Maktabah Iluktruni, 2009.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*. Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023.
- Uqlah, Muhammad. *Fiqh Al-Usrah*. Amman: Dâr Al-Nafâis, 2003.
- Wadud, Amina. "Qur'anic Foundations of Family Leadership." *Jurnal International Journal of Islamic Studies*. Vol. 15 No. 2, Tahun 2023.
- , *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2015.
- , *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 1999.
- Wienclaw, Ruth A. "Artikel Sosiologi Gender Role." Sabtu, 31 Agustus 2023.
- Wijaya, A. W. *Etika Pemerintahan*. Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Wilson, HT. *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization*. New York: EJ Brill, 1989.
- , *Modern Family Dynamics*. California: Sage Publications, 2022.
- Winter, Timothy (Abdal Hakim Murad). "Muslim Family Dynamics." Dikutip dalam *Journal of Religious Studies*. Vol. 19, No. 1 (2024): 67.
- Ya'kub, Hamzah. *Etika Islam*. Bandung: Diponegoro, 1996.
- , *Etika Islami: Pembinaan Akhlaqul Karimah*. Bandung: CV Diponegoro, 1983.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Fikih Perempuan Kontemporer*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010.
- Yemardotillah, M., *et.al.* "Peranan Ayah dalam Mendidik Anak Menurut Al-Qur'an." *Journal of Science and Research*. Vol 2 March 2021.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Mufassal fi Ahkâm Al-Mar'ah*. Beirut: Muassasah Ar-Risâlah, 1993.
- , *Usûl ad-Da'wah*. Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001.
- Zubair, Ahmad Charis. *Kuliah Etika*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Zuhrah, Fatimah. *Konsep Kesetaraan Gender dalam Perspektif Islam*. Yogyakarta: IAIN SUKA, t. th.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : ANDI MARWATI
Tempat, tanggal lahir : Masamba, 27 Januari 1999
Jenis Kelamin : Perempuan
Alamat : Jl. Suryopronoto No. 24 A, Jakarta Pusat
Email : andimarwati605@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 342 MANURUNG
2. SMPN 2 BOLA
3. MA AS'ADIYAH PUTERI SENGKANG
4. MA'HAD ALY AS'ADIYAH SENGKANG
5. UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Al-Ushrah fi al-Tafsir Ash-Shabuni (Skripsi)
2. Diskursus Term Mufrad Jamak: Analisis Semantik dan Siyâq Lafadz *Rihun* dan *Riyâhun* dalam Penafsiran (Jurnal)
3. The History and Dynamics of Tafsir in the Tabi'in Era (Jurnal)
4. Kajian Tafsir Nusantara: Analisis Metodologi Tafsir al Munir Karya Jalaluddin Thaeb (Jurnal)

26% Overall Similarity

The combined total of all matches, including overlapping sources, for each database.

Top Sources

- 19% Internet sources
- 14% Publications
- 18% Submitted works (Student Papers)

Integrity Flags

0 Integrity Flags for Review

No suspicious text manipulations found.

Our system's algorithms look deeply at a document for any inconsistencies that would set it apart from a normal submission. If we notice something strange, we flag it for you to review.

A flag is not necessarily an indicator of a problem. However, we'd recommend you focus your attention here for further review.

Top Sources

- 19% Internet sources
- 14% Publications
- 18% Submitted works (Student Papers)

Top Sources

The sources with the highest number of matches within the submission. Overlapping sources will not be displayed.

1 Internet repository.ptiq.ac.id 10%

2 Internet flinkmail.com ~ 4%