

**KEDUDUKAN WANITA KARIER DALAM
DOMESTIFIKASI QS. AL-AHZAB AYAT 33 MENURUT
PANDANGAN PARA MUFASSIR**



**ALIEFA HIRAQI ALTHURSINA
NIM. 221006012**

**Tesis ditulis untuk memenuhi sebagian persyaratan untuk
mendapatkan gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Al-
Qur'an dan Tafsir**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2025**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

KEDUDUKAN WANITA KARIER DALAM DOMESTIFIKASI QS. AL-AHZAB AYAT 33 MENURUT PANDANGAN PARA MUFASSIR

ALIEFA HIRAQI ALTHURSINA

NIM. 221006012

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Banda Aceh untuk diujikan dalam ujian Tesis.

Menyetujui,

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. Maizuddin, M. Ag



Dr. Nurjannah, M. Ag

LEMBAR PENGESAHAN
KEDUDUKAN WANITA KARIER DALAM
DOMESTIFIKASI QS. AL-AHZAB AYAT 33 MENURUT
PANDANGAN PARA MUFASSIR

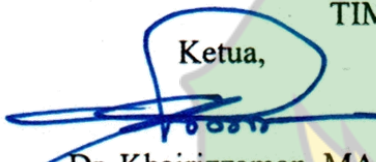
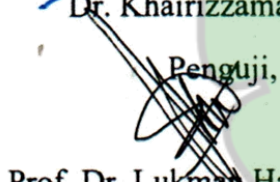
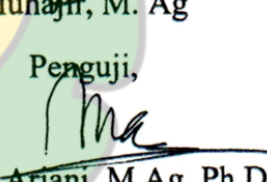
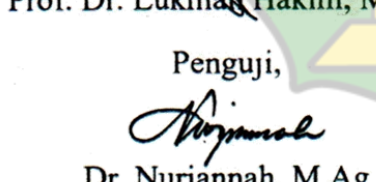
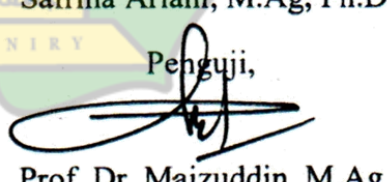
ALIEFA HIRAQI ALTHURSINA
NIM. 221006012
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

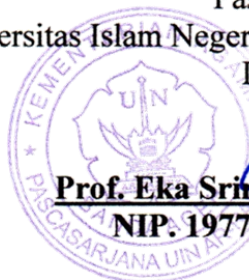
Tanggal: 21 Agustus 2025 M

27 Safar 1447 H

TIM PENGUJI

 Ketua, Dr. Khairizzaman, MA	 Sekretaris, Muhajir, M. Ag
 Penguji, Prof. Dr. Lukman Hakim, M.Ag	 Penguji, Safrina Ariani, M.Ag, Ph.D
 Penguji, Dr. Nurjannah, M.Ag	 Penguji, Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag

Banda Aceh, 6 Agustus 2026
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur



Prof. Eka Srimulyani, M.A., Ph.D.
NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : ALIEFA HIRAQI ALTHURSINA

Tempat Tanggal Lahir: Banda Aceh, 25 September 1998

NIM : 221006012

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an da Tafsir

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 21 Agustus 2025

Saya yang menyatakan,



ALIEFA HIRAQI ALTHURSINA

NIM. 221006012

PEDOMAN TRANSLITERASI

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertasi. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ(titik dibawah)
ب	B	ظ	Ẓ(titik dibawah)
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	H	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	’
ص	Ṣ (titik dibawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik dibawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

- (fathah) = a misalnya, حدث ditulis *hadatha*
----- (kasrah) = i misalnya, قيل ditulis *qila*
----- (dhammah) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

- (ي) (fathah dan ya) = ay, misalnya, هريرة ditulis *Hurayrah*
(و) (fathah dan waw) = aw, misalnya, توحيد ditulis *tawhid*

3. Vokal Panjang (maddah)

- (ا) (fathah dan alif) = ā, (a dengan garis di atas)
(ي) (kasrah dan ya) = ī, (i dengan garis di atas)
(و) (dammah dan waw) = ū, (u dengan garis di atas)
Misalnya : (برهان, توفيق, معقول) ditulis *burhān, tawfīq, ma'qūl*.

4. Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah hidup atau mendapatkan harakat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya = الفلسفة الاولى *al-falsafat al-ūlā*. Sementara *ta' marbutah* mati atau mendapatkan harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya: تحافت الفلاسفة, دليل الإنابة, مناهج الأدلة, توفيق, برهان ditulis *Tahāfut al-Falāsifah, Dalīl al-'ināyah, Manāhij al-Adillah*

5. Syaddah (tasydid)

Syaddah yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (إسلامية) ditulis *islamiyyah*.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال transliterasinya adalah *al*, misalnya: النفس, الكشف ditulis *al-nafs, al-kasyf*.

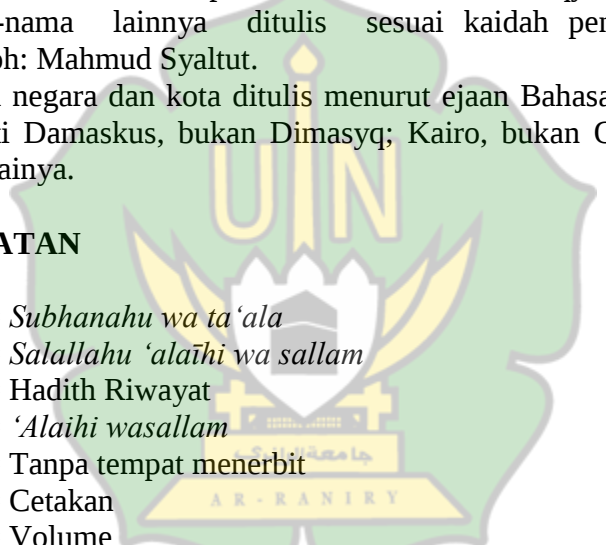
7. Hamzah (ء)

Untuk hamzah yang terleetak ditengah dan diakhir kata ditransliterasi dengan (‘), misalnya: ملائكة ditulis *mala’ikah*, جزئ ditulis *juz’i*. Adapun hamzah yang terleetak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab, ia menjadi alif, misalnya اختراع ditulis *ikhtirā’*

Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

SINGKATAN



Swt.	= <i>Subhanahu wa ta’ala</i>
Saw.	= <i>Salallahu ‘ala’hi wa sallam</i>
HR.	= Hadith Riwayat
as.	= <i>‘Alaihi wasallam</i>
t.tp	= Tanpa tempat menerbit
Cet.	= Cetakan
Vol.	= Volume
Terj.	= Terjemahan
M.	= Masehi
t.p	= Tanpa-penerbit

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim, Segala Puji milik Allah Swt, Rabb semesta alam, atas rahmat dan karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan penulisan sebuah Tesis berjudul **“Kedudukan Wanita Karier dalam Domestifikasi QS. al-Ahzab Ayat 33 Menurut Pandangan Para Mufasssir”** sebagai syarat untuk memperoleh gelar Magister Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Shalawat beserta salam semoga senantiasa terlimpah kepada Nabi Muhammad Saw beserta keluarga dan sahabatnya.

Ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya penulis sampaikan kepada orang tua tercinta, Ayahanda Ir. Jailani dan Ibunda Kurnia Nala, SH, atas bimbingan, doa, dan dukungan yang tak ternilai. Apresiasi juga diberikan kepada kedua adik, Elva Sesorita Putri dan Chika Cahya Madani, yang selalu memberi semangat selama proses penulisan berlangsung.

Penulis juga menyampaikan penghargaan yang mendalam kepada para dosen Pascasarjana UIN Ar-Raniry yang telah membekali dengan ilmu, wawasan, serta arahan yang berharga dalam menjelajahi bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Terima kasih khusus diberikan kepada Bapak Dr. H.A. Mufakhir Muhammad, MA., selaku pembimbing akademik; Bapak Dr. Khairizzaman, MA., selaku Ketua Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir; serta para pembimbing tesis, Bapak Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag. dan Ibu Dr. Nurjannah, M.Ag., atas kesabaran, perhatian, dan arahan yang begitu banyak diberikan, baik dari segi metode, penulisan, maupun saran-saran akademik lainnya.

Kata pengantar ini menjadi pintu awal bagi pembaca dalam menelaah penelitian ini. Banyak pihak yang turut berjasa dalam proses penyusunan, namun karena keterbatasan ruang, tidak semua dapat disebutkan satu per satu. Semoga Allah Swt. membalas segala kebaikan mereka dengan pahala yang berlipat ganda.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan, baik dari segi penulisan, bahasa, maupun penyusunannya secara keseluruhan. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan masukan dan saran yang konstruktif dari para pembaca guna perbaikan di masa yang akan datang. Akhir kata, semoga karya sederhana ini membawa kebermanfaatan bagi para pembaca serta menjadi amal jariyah bagi penulis. *Āmīn Yā Rabbal ‘Ālamīn..*

Banda Aceh, 21 Agustus 2025
Hormat saya,

ALIEFA HIRAQI ALTHURSINA



LEMBAR PERSEMBAHAN

Teruntuk

Ibunda dan Ayahanda Tercinta

KURNIA NALA, SH dan Ir. JAILANI



ABSTRAK

Judul Tesis : Kedudukan Wanita Karier dalam Domestifikasi QS. Al-Ahzab ayat 33 Menurut Pandangan para Mufasssir
Nama Penulis/NIM : Aliefa Hiraqi Althursina/221006012
Pembimbing I : Prof. Dr. Maizuddin, M. Ag
Pembimbing II : Dr. Nurjannah, M.Ag
Kata Kunci : *Domestifikasi, Wanita Karier*

Peran perempuan dalam ranah publik terus meningkat. Namun, kemajuan ini menghadapi tantangan kultural dan teologis, khususnya narasi domestikasi perempuan yang bersumber dari QS. al-Aḥzāb: 33, terutama frasa *qarna fī buyūtikunna* (“tinggallah di rumah kalian”). Norma ideal yang dirumuskan mufassir klasik menekankan larangan keluar rumah untuk melindungi kehormatan perempuan, dipandang sebagai bentuk *sadd al-dzarī‘ah* untuk mencegah fitnah sosial. Akan tetapi, pada kenyataannya norma ini berbenturan dengan realitas modern jika diterapkan secara kaku, di mana perempuan karier memainkan peran signifikan di berbagai ruang publik. Maka, tujuan dari penelitian ini, mengkaji makna *qarna fī buyūtikunna* serta relevansinya terhadap peran perempuan di ranah publik modern. Penelitian ini menggunakan pendekatan *library research* dengan analisis kualitatif. Metode yang diterapkan meliputi studi komparatif terhadap tafsir klasik serta tafsir kontemporer, dengan teknik hermeneutik gender-kritis. Studi ini menekankan pembacaan kontekstual yang menyeimbangkan prinsip maqāṣid al-syariah, keadilan sosial, dan integritas moral perempuan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir klasik menekankan pembatasan mobilitas perempuan sebagai norma protektif dan moral, sementara tafsir kontemporer menekankan fleksibilitas dan kontekstualitas ayat. Dengan pendekatan kontemporer, *qarna fī buyūtikunna* tidak lagi dipahami sebagai larangan mutlak, melainkan sebagai panduan etis yang mempertimbangkan partisipasi perempuan di ranah publik. Domestikasi perempuan yang bersumber dari tafsir klasik masih relevan dalam masyarakat modern, karena tetap mencerminkan realitas sosial dan risiko empiris seperti subordinasi, pelecehan, dan beban ganda.

ABSTRACT

Thesis Title : The Status of Career Women in the Domestication of QS. Al-Aḥzāb Verse 33 According to the Views of the Mufasssirrūn
Author/Student ID : Aliefa Hiraqi Althursina/221006012
Supervisor I : Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag
Supervisor II : Dr. Nurjannah, M.Ag
Keywords : Domestication, Career Women

The role of women in the public sphere has continued to grow significantly. However, this progress faces both cultural and theological challenges, particularly the narrative of women's domestication derived from Surah al-Aḥzāb [33:33], especially the phrase *qarna fī buyūtikunna* ("remain in your homes"). Classical exegetes formulated an ideal norm that emphasizes restrictions on women's mobility as a means to protect their honor. This norm is often understood as an application of *sadd al-dharī'ah* (blocking the means) to prevent potential social discord (*fitnah*). In practice, however, this norm often conflicts with modern realities, especially when applied rigidly. Today, women increasingly hold professional roles and actively contribute to various sectors of public life. Accordingly, this study aims to examine the meaning of *qarna fī buyūtikunna* and assess its relevance to the modern public roles of women. This research employs a library research methodology using qualitative analysis. It involves a comparative study of both classical and contemporary tafsir (Qur'anic exegesis), utilizing a gender-critical hermeneutic approach. The study emphasizes a contextual reading that seeks to balance the principles of *maqāṣid al-sharī'ah* (the higher objectives of Islamic law), social justice, and the moral integrity of women. The findings indicate that classical interpretations generally stress limitations on women's public mobility as protective and moral imperatives. In contrast, contemporary interpretations advocate for a more flexible and contextual understanding of the verse. Within this contemporary framework, *qarna fī buyūtikunna* is not viewed as an absolute prohibition, but rather as an ethical guideline that takes into account women's participation in the public sphere. Although the

domestication narrative rooted in classical interpretations may appear restrictive, it remains relevant in modern contexts insofar as it reflects ongoing social realities and empirical risks such as subordination, harassment, and the double burden often experienced by women.



الملخص

عنوان الرسالة :مكانة المرأة العاملة في تأويل آية "وقرن في بيوتكن"
من سورة الأحزاب وفقاً لآراء المفسرين
اسم الباحثة/الرقم الجامعي :أليفا هيراقي ألثرسينا / ٢٢١٠٠٦٠١٢
المشرف الأول :الأستاذ الدكتور مايز الدين، الماجستير في الشريعة
المشرف الثاني :الأستاذة الدكتور نورجنت، الماجستير في الشريعة
الكلمات المفتاحية :تدجين، المرأة العاملة

يشهد دور المرأة في المجال العام تزايداً مستمراً وملحوظاً. ومع ذلك، فإن هذا التقدم يواجه تحديات ثقافية ولاهوتية، لا سيما السردية المتعلقة بتدجين المرأة المستمدة من قوله تعالى في سورة الأحزاب ﴿: (33:33) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾. لقد صاغ المفسرون الكلاسيكيون معياراً مثالياً يركز على تقييد حركة المرأة خارج المنزل، بوصفه وسيلة لحماية كرامتها، ويُعد ذلك من باب سدّ الدرائع درءاً للفتنة في المجتمع. إلا أنّ هذا المعيار يصطدم، عند تطبيقه بشكل صارم، بواقع الحياة المعاصرة، حيث تلعب النساء أدواراً مهنية بارزة ويسهمن بشكل فعال في مختلف مجالات الحياة العامة. ومن هنا، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل معنى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ وتقييم مدى ارتباطه بدور المرأة في المجال العام الحديث. تعتمد هذه الدراسة على منهج البحث المكتبي باستخدام تحليل نوعي. وتشمل منهجية البحث دراسة مقارنة بين التفسير الكلاسيكي والتفسير المعاصرة، مع توظيف مقارنة تأويلية نقدية من منظور جندي. وتُركز الدراسة على قراءة سياقية تسعى إلى الموازنة بين مقاصد الشريعة، والعدالة الاجتماعية، والنزاهة الأخلاقية للمرأة. وقد خلصت نتائج البحث إلى أن التفسير الكلاسيكي تؤكد على تقييد

حركة المرأة في المجال العام باعتبارها قاعدة أخلاقية حمائية، في حين تذهب التفسيرات المعاصرة إلى فهم أكثر مرونة وسياقية للآية. ووفقًا للمقاربة المعاصرة، لم تُعد كَوَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ لمرُتفهم على أنها تحريم مطلق، بل كإرشاد أخلاقي يأخذ بعين الاعتبار مشاركة المرأة في الحياة العامة. ورغم أن خطاب تدجين المرأة المستمد من التفسير الكلاسيكي قد يبدو مقيدًا، إلا أنه لا يزال يحتفظ بقدر من الصلة في السياق المعاصر، نظرًا لما يعكسه من واقع اجتماعي قائم ومخاطر تجريبية، مثل التبعية، والتحرش، وتحمل المرأة لأعباء مزدوجة.



DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PEDOMAN TRANSLITRASI	v
KATA PENGANTAR	viii
LEMBAR PERSEMBAHAN	x
ABSTRAK	xi
DAFTAR ISI.....	xvi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.2. Rumusan Masalah	5
1.3. Tujuan Penelitian.....	6
1.4. Manfaat Penelitian.....	6
1.5. Kajian Pustaka.....	6
1.6. Kerangka Teori.....	10
1.7. Metode Penelitian.....	17
1.8. Sistematika Pembahasan	22
BAB II LANDASAN TEORI	24
2.1. Wanita Karier: Definisi, Konsep, dan Peranannya dalam Masyarakat	24
2.2. Peran Sosial Perempuan Antara Tradisi dan Modernitas.....	32
2.3. Domestikasi dalam Perspektif Islam	35
BAB III KEDUDUKAN WANITA KARIER DALAM QS. AL- AHZAB AYAT 33 MENURUT PENAFSIRAN KLASIK DAN KONTEMPORER	38
3.1. Tinjauan Umum QS. Al-Ahzab: 33	38
3.2. Penafsiran Klasik terhadap QS. al-Aḥzāb: 33	46
3.3. Penafsiran Kontemporer terhadap QS. al-Aḥzāb: 33	58

3.4. Triangulasi Tafsir Klasik, Kritik Kontra-Patriarkal, dan Tafsir Kontemporer atas Kedudukan Wanita Karier dalam QS. al-Aḥzāb: 33	67
BAB IV RELEVANSI DOMESTIFIKASI PEREMPUAN DALAM KONTEKS SOSIAL-KEAGAMAAN MODERN	80
4.1. Perubahan Sosial dan Peran Perempuan	80
4.2. Domestifikasi Perempuan dalam Tafsir dan Realitas	89
BAB V PENUTUP	92
5.1 Kesimpulan	92
5.1 Saran	92
DAFTAR PUSTAKA	94



BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Peran sosial perempuan di era modern telah mengalami transformasi yang signifikan. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS), partisipasi angkatan kerja perempuan di Indonesia menunjukkan tren peningkatan selama periode 2021–2024.¹ Pada Agustus 2021, partisipasi perempuan tercatat sebesar 53,34 persen, naik menjadi 53,41 persen pada 2022, lalu 54,52 persen pada 2023, dan mencapai 56,42 persen pada Agustus 2024. Angka-angka ini tidak hanya merepresentasikan keterlibatan perempuan dalam sektor ekonomi, tetapi juga menunjukkan bahwa perempuan semakin aktif dalam ruang publik dan turut berkontribusi dalam pembangunan bangsa.

Namun, kemajuan ini tidak serta-merta menghapus hambatan struktural dan kultural yang membatasi ruang gerak perempuan. Di tengah peningkatan partisipasi publik, perempuan masih menghadapi tantangan berupa tuntutan peran ganda (*double burden*) sebagai ibu rumah tangga dan wanita karier. Di sisi lain, narasi domestikasi perempuan masih bertahan dalam budaya masyarakat, termasuk dalam bentuk stigma yang memandang perempuan "terbaik" adalah yang tinggal di rumah. Ungkapan seperti "*setinggi-tinggi sekolah perempuan, akhirnya ke dapur juga*," masih sering terdengar dan diyakini oleh sebagian masyarakat.² Domestikasi perempuan acap kali dibenarkan dengan rujukan pada teks-teks agama, khususnya QS. al-Ahzab ayat 33 yang memuat perintah *qarna fi buyūtikunna* ("tinggallah di rumah kalian") yang ditujukan kepada istri-istri Nabi. Ayat ini kerap dijadikan dasar untuk membatasi aktivitas perempuan di

¹<https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/MjIwMCMY/tingkat-partisipasi-angkatan-kerja-menurut-jenis-kelamin.html>

² Danu Aris Setiyanto, *Desain Wanita karier menggapai keluarga Sakinah*, (Yogyakarta: Deepublish, 2017), h.95.

luar rumah, dan ditafsirkan secara literal oleh sebagian ulama klasik. Dalam tafsir Ibn Katsîr dan al-Qurtubî, ayat ini dimaknai sebagai larangan bagi perempuan untuk keluar rumah kecuali dalam keadaan darurat, guna menjaga kesopanan dan kehormatan mereka. Mazhab Hanafî bahkan membuat klasifikasi antara kebutuhan darurat (*ḥājah ḍarūriyyah*) dan non-darurat (*ghayr ḍarūriyyah*), di mana bekerja di luar rumah termasuk kategori terakhir yang sebaiknya dihindari.³

Beberapa ulama klasik menegaskan bahwa perempuan memiliki batasan khusus dalam keterlibatan di ranah publik, dengan dasar tafsir literal terhadap QS. Al-Ahzab: 33 yang memerintahkan *qarna fi buyûtikunna* (tinggallah di rumah kalian). Dalam pandangan ini, perempuan hanya diperbolehkan keluar rumah untuk kepentingan mendesak—seperti kebutuhan darurat, pengobatan, atau urusan keagamaan—; sementara pekerjaan profesional di sektor publik dianggap di luar kategori kebutuhan pokok. Pandangan serupa juga ditemukan dalam tafsir Ibn Katsîr⁴ dan Al-Qurtubî,⁵ yang menekankan pemeliharaan kesopanan dan kehormatan wanita melalui pembatasan ruang gerak di luar rumah. Meskipun demikian, interpretasi tersebut tetap menjadi bahan perdebatan dan kajian ulang di kalangan mufasir kontemporer yang mengkaji konteks sosial dan kebutuhan masyarakat modern.

Jika pandangan ulama klasik yang menafsirkan QS. Al-Ahzab: 33 secara literal dijadikan dasar mutlak, maka keterlibatan perempuan di ruang publik—termasuk bekerja di luar rumah—dapat dianggap haram kecuali dalam kondisi darurat yang tidak dapat dihindari. Dalam kerangka ini, profesi perempuan di sektor publik bisa saja dikategorikan sebagai bentuk pelanggaran

³ Al-Ka’asani, *Badā’i’ as-Sanā’i’*, Juz 2, 1986, (Beirut, Daar Kitab al ilmiyyah, 1986), h. 331

⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1974), h. 1496.

⁵ Al-Qurtubî, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, juz 17 (Beirut: Dār al-Risālah, 2006), h. 141.

terhadap peran kodrati dan syar'i perempuan, sehingga berpotensi membuat mereka berdosa, terutama jika ada laki-laki yang dapat menjalankan peran tersebut.

Padahal, pandangan seperti ini tidak sepenuhnya disepakati oleh seluruh mufasir. Mufasir kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan Muhammad al-Ghazali memberikan pendekatan yang lebih kontekstual, menekankan bahwa hukum perempuan bekerja bergantung pada situasi dan syarat-syarat tertentu. Al-Qardhawi menjelaskan bahwa hukum wanita bekerja diperbolehkan, bahkan bisa menjadi sunnah atau wajib dalam situasi tertentu, seperti membantu suami, merawat anak, atau mendampingi ayah. Selaras dengan itu, al-Ghazali juga menekankan bahwa wanita yang bekerja harus memiliki kemampuan luar biasa dan memilih pekerjaan yang sesuai dengan spesialisasi perempuan. Wanita pekerja juga harus menjaga ketakwaan, menutup aurat, menghindari pergaulan bebas dengan laki-laki, memastikan pekerjaan tidak mengesampingkan peran utama, serta mendapatkan izin dari wali atau suami.⁶ Bahkan, dalam sejarah Islam sendiri, ditemukan banyak figur perempuan yang aktif di ruang publik—seperti Khadijah binti Khuwailid (pengusaha), Rufaida (perawat), al-Syifa' (pengawas pasar), dan para perawi hadis serta pendidik dari kalangan sahabiyyat—yang menunjukkan bahwa peran perempuan tidak terbatas di ranah domestik.

Namun, ketika interpretasi literal tersebut dipraktikkan secara mutlak dalam konteks masyarakat modern, muncul persoalan yang cukup kompleks. Realitas sosial memperlihatkan bahwa perempuan tidak bisa dihindarkan dari keterlibatan aktif di ruang publik. Kehidupan ekonomi, kebutuhan keluarga, perkembangan pendidikan, serta tuntutan sosial menempatkan perempuan pada posisi yang sama strategisnya dengan laki-laki. Profesi sebagai guru, dokter, tenaga kesehatan, hingga pemimpin

⁶ Yustin Rahayu, *Dalil Teologis Wanita Bekerja Dalam Al-Qur'an*, Journal of Quran Tafseer Studies Vol 1, Nomor 1, 2022, h.50

publik telah menjadi keniscayaan yang tidak mungkin dilarang begitu saja. Meski demikian, paradoksnya, berbagai bentuk keburukan yang dikhawatirkan para ulama klasik—seperti perselingkuhan, zina, kekerasan, dan eksploitasi perempuan—tetap marak terjadi di era modern. Fakta ini menegaskan bahwa meskipun partisipasi perempuan di ruang publik meningkat, problem moral dan sosial tidak otomatis hilang, melainkan justru semakin kompleks.

Sementara itu, norma ideal yang dirumuskan para ulama klasik pada dasarnya menekankan perlindungan dan pemeliharaan kehormatan perempuan. Mereka menempatkan larangan keluar rumah sebagai bentuk *sadd al-dzari'ah* (menutup pintu kerusakan) agar perempuan tidak terjerumus pada fitnah sosial. Dari perspektif syariah, norma ini memiliki basis historis dan rasionalitas moral yang kuat pada zamannya. Namun, jika norma ini diberlakukan secara kaku tanpa mempertimbangkan perubahan sosial, akan terjadi benturan serius dengan realitas modern. Misalnya, jika larangan keluar rumah dijadikan mutlak, maka profesi perempuan di sektor publik bisa dikategorikan sebagai pelanggaran syar'i, padahal masyarakat modern sangat membutuhkan peran perempuan dalam bidang pendidikan, kesehatan, maupun administrasi publik.

Ketegangan antara norma ideal tafsir klasik dengan realitas sosial kontemporer inilah yang melahirkan problem akademik sekaligus praksis. Norma yang dirumuskan ulama klasik tidak bisa serta-merta dipandang keliru, sebab hingga kini fenomena yang mereka khawatirkan tetap relevan. Namun, pada saat yang sama, menutup total ruang publik bagi perempuan jelas tidak realistis dalam konteks sosial modern. Oleh karena itu, penelitian ini memiliki urgensi untuk menimbang ulang penafsiran QS. al-Ahzab: 33 dengan pendekatan yang lebih kontekstual. Kajian ini diharapkan mampu menjembatani warisan tafsir klasik dengan kebutuhan zaman kontemporer, sehingga menghasilkan sebuah pemahaman yang setia pada prinsip syariah,

namun juga aplikatif dalam kehidupan perempuan karier di era modern.

Oleh karena itu, penelitian ini menjadi sangat penting dilakukan karena tidak hanya berkontribusi pada diskursus akademik seputar tafsir Al-Qur'an dan gender, tetapi juga memberikan landasan normatif yang lebih adil dan kontekstual bagi perempuan Muslim masa kini yang terlibat dalam dunia kerja. Penelitian ini akan membantu memperjelas: *Apakah larangan keluar rumah dalam QS. al-Ahzab: 33 bersifat mutlak? Atau adakah tafsir-tafsir alternatif yang lebih kontekstual dan progresif dalam mendudukkan peran sosial perempuan dalam Islam?*

Melalui pendekatan komparatif terhadap penafsiran para mufasir lintas zaman, penelitian ini tidak hanya berupaya membongkar domestikasi berbasis tafsir literal, tetapi juga membangun pemahaman baru yang berkeadilan. Dengan demikian, hasil kajian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi intelektual yang relevan bagi masyarakat Muslim kontemporer dalam menyikapi peran sosial perempuan secara proporsional, etis, dan berbasis pada *maqāṣid al-syarī'ah*.

1.2. Rumusan Masalah

Adapun masalah utama dalam penelitian ini terletak pada adanya larangan dalam QS. Al-Ahzab ayat 33 bagi perempuan untuk keluar rumah, Namun pada kenyataannya, banyak perempuan masa kini yang berperan aktif di ranah publik, termasuk bekerja di luar rumah untuk memenuhi kebutuhan hidup.

Maka berdasarkan masalah pokok tersebut, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana kedudukan wanita karier dikaitkan dengan makna *qarna fī buyūtikunna* dalam QS. al-Ahzab ayat 33 menurut penafsiran para mufasir klasik dan kontemporer?

2. Sejauh mana domestifikasi perempuan yang dimaknai dari ayat tersebut masih relevan dalam konteks sosial-keagamaan masyarakat modern?

1.3. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui kedudukan wanita karier dikaitkan dengan makna *qarna fi buyūtikunna* dalam QS. al-Ahzab ayat 33 menurut penafsiran para mufasir klasik dan kontemporer?
2. Melihat dan menjelaskan tentang domestifikasi perempuan yang dimaknai dari ayat tersebut masih relevan dalam konteks sosial-keagamaan masyarakat modern?

1.4. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Dapat memberikan pemahaman yang utuh dan lebih mendalam terkait wanita karier berdasarkan penjelasan dari para mufassir, khususnya terhadap QS. QS. Al-Ahzab ayat 33 dan yang terkait dengannya.
2. Dapat menjadi pegangan khususnya bagi para wanita yang berakrier agar dapat menjalankan peran ganda (domestik dan publik) yang dimilikinya dengan baik sesuai dengan ketentuan syari'at Islam.
3. Memperkaya khazanah keilmuan Islam terkait wanita karier dan memperluas wawasan penulis dan pembaca serta dapat menjadi acuan dan referensi bagi semua kalangan.

1.5. Kajian Pustaka

Untuk memperkuat landasan teoritis dan akademik dalam penelitian ini, penulis telah menelaah sejumlah literatur yang relevan dengan topik wanita karier dalam Islam, khususnya yang memiliki korelasi dengan Q.S. al-Ahzab ayat 33. Sejumlah

penelitian terdahulu telah mengangkat QS. al-Ahzab ayat 33 sebagai objek kajian, terutama dalam konteks keterlibatan perempuan di ruang publik dan isu domestikasi. Salah satunya adalah artikel Yuni Wahyuni (2022) berjudul “*Wanita Karir dalam Surah Al-Ahzab Ayat 33 (Aplikasi Teori Hermeneutika George J.E. Gracia)*” yang dipublikasikan di *Jurnal At-Tahfidz*.⁷ Wahyuni menggunakan pendekatan hermeneutika Gracia yang membedakan antara makna literal dan intensi historis dari teks. Ia menyimpulkan bahwa perintah “qarna fī buyūtikunna” pada QS. al-Ahzab: 33 tidak bersifat mutlak, melainkan partikular terhadap kondisi masyarakat Arab Madinah yang sangat patriarkal. Oleh karena itu, larangan keluar rumah bagi perempuan dalam ayat ini tidak bisa serta-merta diberlakukan pada semua perempuan muslim sepanjang masa, terlebih dalam masyarakat yang telah mengalami perubahan struktural dan budaya yang signifikan. Penelitian ini membuka ruang reinterpretasi, namun masih terbatas pada kerangka filsafat tafsir dan belum menyentuh konteks sosial kekinian seperti dunia kerja perempuan modern.

Senada dengan itu, artikel oleh Muhammad Iqbal, Ami Pratama, dan Sulis Pratiwi (2024) dalam *Jurnal An-Nahdlah*⁸ mengkaji QS. al-Ahzab: 33 dari perspektif tafsir Ibnu Kathīr. Penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun Ibnu Kathīr mengakui adanya kebolehan perempuan untuk keluar rumah dalam kondisi darurat (hājat darūriyya), tafsirnya tetap dibingkai oleh kekhawatiran moral seperti fitnah, tabarruj, dan interaksi bebas di ruang publik. Mereka menyoroti bahwa tafsir ini dilatarbelakangi oleh kondisi sosial zaman Ibnu Kathīr yang cenderung konservatif, sehingga relevansi tafsir tersebut di era modern perlu dikaji ulang. Meskipun berhasil mengungkap

⁷ Yuni Wahyuni, “Wanita Karir dalam Surah Al-Ahzab Ayat 33 (Aplikasi Teori Hermeneutika George J.E. Gracia),” *Jurnal At-Tahfidz* 4, no. 1 (2022): 15–29,

⁸ Muhammad Iqbal, Ami Pratama, dan Sulis Pratiwi, “Wanita Karir Menurut Mufassir: Analisis terhadap Surah Al-Ahzab Ayat 33 Perspektif Tafsir Ibnu Kathir,” *An-Nahdlah: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam* 4, no. 2 (2024): 562–573

konteks sosiologis tafsir klasik, artikel ini belum membandingkan secara langsung dengan tafsir kontemporer yang lebih progresif, serta belum memetakan konsekuensi sosial dari penafsiran tersebut bagi perempuan masa kini.

Penelitian lain oleh Nabila Anisya dan Nasrulloh (2022) dalam Jurnal *El-Wasathiya* berjudul “*Studi Eksistensi Wanita Karier dalam Batasan Domestifikasi pada QS. al-Ahzab: 33*” menggunakan Tafsir al-Munir karya Wahbah al-Zuhaili sebagai pisau analisis.⁹ Mereka menyimpulkan bahwa perempuan dibolehkan berkarier selama mematuhi syarat-syarat keagamaan seperti menutup aurat, menghindari ikhtilat, dan mendapatkan izin dari suami atau walinya. Penelitian ini menekankan pentingnya kesetimbangan antara tugas domestik dan peran publik, serta menyoroti adanya ketegangan sosial akibat masih kuatnya budaya patriarki dalam memahami teks keagamaan. Namun, penelitian ini belum menelaah dinamika epistemologis antara tafsir klasik dan kontemporer secara mendalam, serta tidak mengelaborasi potensi reinterpretasi ayat dengan pendekatan maqāsid al-syarī‘ah.

Selanjutnya, skripsi Elma Cahyani (2022) dari UIN Sunan Ampel Surabaya berjudul “*Nalar Feminisme dalam QS. al-Ahzab Ayat 33 (Studi Tafsir al-Misbah karya Quraish Shihab)*” menyajikan pendekatan feminisme Islam yang kontekstual.¹⁰ Dalam karyanya, Cahyani menyatakan bahwa Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat tersebut sebagai larangan mutlak bagi perempuan untuk berada di ruang publik. Sebaliknya, beliau melihat ayat itu sebagai pengingat untuk menjaga kesopanan dan kehormatan, tanpa mengekang gerak sosial perempuan. Pendekatan ini didasarkan pada prinsip etika dan keadilan Al-

⁹ Nabila Anisya dan Nasrulloh, “Studi Eksistensi Wanita Karir dalam Batasan Domestifikasi pada QS. al-Ahzab: 33,” *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama* 10, no. 2 (2022): 144–160,

¹⁰ Elma Cahyani, “Nalar Feminisme dalam QS. al-Ahzab Ayat 33 (Studi Tafsir al-Misbah Karya Quraish Shihab)” (Skripsi S1, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2022),

Qur'an, serta mempertimbangkan konteks turunnya ayat dan dinamika masyarakat modern. Penelitian ini cukup progresif dalam membela hak perempuan untuk bekerja dan berkontribusi di ruang publik, namun masih belum mengintegrasikan kritik terhadap tafsir klasik secara sistematis.

Tesis Nur Is Shobah (2021) dari UIN Malang yang berjudul *"Interpretasi QS. al-Ahzab Ayat 33: Studi Komparatif al-Qurṭubī dan Quraish Shihab"* memperdalam kajian dengan membandingkan langsung dua tokoh mufasir dari dua periode berbeda.¹¹ Ia menemukan bahwa al-Qurṭubī cenderung menafsirkan ayat ini dalam kerangka pembatasan peran perempuan secara ketat. Dalam tafsirnya, perempuan hanya boleh keluar rumah untuk keperluan darurat dan selebihnya harus berada di ruang privat demi menjaga kehormatan. Sebaliknya, Quraish Shihab memandang bahwa keterlibatan perempuan dalam aktivitas publik dapat dibenarkan selama tetap menjunjung nilai-nilai Islami. Tesis ini cukup tajam dalam melihat dikotomi tafsir klasik dan kontemporer, namun belum secara eksplisit menyusun kerangka teoretik dari perspektif gender atau maqāṣid syarī'ah.

Berdasarkan lima penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa terdapat konsensus bahwa QS. al-Ahzab ayat 33 memiliki konteks historis partikular, terutama terkait istri-istri Nabi Muhammad ﷺ. Namun, terdapat perbedaan yang tajam dalam metode dan orientasi penafsiran: tafsir-tafsir klasik cenderung mempertahankan nilai-nilai domestikasi dan kontrol sosial atas perempuan, sementara tafsir kontemporer menawarkan ruang pembacaan baru yang lebih adaptif terhadap perubahan sosial. Meskipun demikian, kelima penelitian tersebut umumnya masih terfokus pada satu pendekatan atau satu mufasir, dan belum banyak yang secara sistematis menyandingkan tafsir klasik dan kontemporer dalam satu analisis tematik yang utuh. Selain itu,

¹¹ Nur Is Shobah, "Interpretasi QS. al-Ahzab Ayat 33: Studi Komparatif al-Qurṭubī dan Quraish Shihab" (Tesis Magister, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2021)

keterhubungan antara penafsiran ayat dengan dinamika sosial wanita karier di era modern belum banyak digarap secara mendalam, baik dari segi teori agensi, struktur sosial, maupun dampaknya terhadap pembentukan wacana keagamaan di masyarakat muslim.

Dalam konteks inilah, penelitian ini menjadi penting dan relevan, karena tidak hanya menyandingkan tafsir klasik dan kontemporer terhadap QS. al-Ahzab: 33 secara tematik, tetapi juga menggunakan pendekatan interdisipliner yang menggabungkan teori tafsir, kajian gender, dan maqāṣid al-syarī'ah. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan tidak hanya memberi kontribusi akademik dalam ranah tafsir tematik dan studi perempuan, tetapi juga menghadirkan kerangka berpikir baru bagi para akademisi, dai, dan praktisi keislaman dalam memahami serta merespons realitas sosial perempuan Muslim kontemporer secara lebih kontekstual, adil, dan transformatif.

1.6. Kerangka Teori

Pada penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan interdisipliner dengan menggabungkan beberapa kerangka teori: gender dalam studi Islam, hermeneutika feminis, teori strukturasi dan teori nurture serta nature. Pendekatan ini dipilih karena mampu menjelaskan bahwa makna teks keagamaan tidak bersifat statis, melainkan lahir dan berkembang dalam interaksi antara teks, penafsir, dan realitas sosial.

1.6.1. Pendekatan Gender

Pendekatan gender dalam studi Islam menegaskan bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan sebagian besar dibentuk oleh konstruksi budaya dan historis, bukan oleh teks suci itu sendiri. Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman* menyatakan bahwa penafsiran Al-Qur'an yang adil harus mempertimbangkan pengalaman perempuan dan prinsip-prinsip etika Islam seperti

keadilan dan rahmat.¹² Dengan pendekatan ini, ayat tentang “berdiam di rumah” (QS. al-Ahzab: 33) dipahami bukan sebagai perintah mutlak, melainkan sebagai kebijakan temporer yang ditujukan khusus untuk istri-istri Nabi dalam konteks sosial tertentu.¹³ Pandangan ini memperkuat asumsi bahwa teks harus dipahami melalui lensa keadilan sosial, bukan semata-mata melalui tradisi patriarkal yang telah dominan dalam sejarah tafsir.

1.6.2. Hermeneutikan Feminis

Hermeneutika feminis sebagaimana dirumuskan oleh Asma Barlas mengkritisi penafsiran Al-Qur'an yang bersifat patriarkal. Dalam bukunya *“Believing Women” in Islam*, Barlas menolak asumsi bahwa dominasi laki-laki adalah kehendak Tuhan, dan justru menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menetapkan superioritas laki-laki secara normatif.¹⁴ Hermeneutika feminis menawarkan metode untuk mengurai relasi kuasa dalam teks maupun dalam tradisi tafsir. Dalam konteks ini, QS. al-Ahzab: 33 menjadi medan kritik terhadap interpretasi yang membatasi ruang gerak perempuan atas nama perlindungan, padahal sering kali dimaksudkan untuk melanggengkan kekuasaan maskulin.

1.6.3. Teori Strukturasi

Teori strukturasi dari Anthony Giddens digunakan untuk melihat bagaimana perempuan muslimah berperan aktif dalam merekonstruksi makna dan praktik sosial terkait ayat tersebut. Dalam *The Constitution of Society*, Giddens menyatakan bahwa struktur sosial tidak bersifat deterministik, karena aktor sosial memiliki agensi untuk mengubah atau mereproduksinya melalui

¹² Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 23–40.

¹³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman...*, 89.

¹⁴ Asma Barlas, *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 36–55.

praktik sehari-hari.¹⁵ Dengan teori ini, perempuan muslim yang memilih untuk menjadi profesional atau wanita karier dilihat bukan sebagai pembangkang teks, melainkan sebagai subjek aktif yang merefleksikan ajaran Islam dalam konteks sosial yang terus berubah. Mereka menggunakan tafsir alternatif, mengadopsi nilai *maqāṣid al-syarī'ah*, dan mengartikulasikan kembali kesalahan melalui kehadiran mereka di ruang publik.

Dengan menggunakan ketiga pendekatan ini, penelitian ini bertujuan tidak hanya membandingkan tafsir klasik dan kontemporer terhadap QS. al-Ahzab: 33, tetapi juga mengkaji bagaimana struktur pemaknaan terhadap peran perempuan dapat dibongkar, ditantang, atau ditransformasi dalam terang realitas sosial modern. Kerangka ini memungkinkan peneliti menjembatani antara teks, tradisi, dan perubahan sosial, serta menawarkan pemahaman yang lebih inklusif dan kontekstual terhadap posisi perempuan muslim dalam masyarakat kontemporer.

1.6.4. Teori Nurture

Teori nurture berpendapat bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan berasal dari pengaruh konstruksi sosial dan budaya, yang pada akhirnya membentuk perbedaan dalam peran dan tanggung jawab yang diemban oleh keduanya. Perbedaan ini, dalam penugasan yang diberikan kepada masing-masing jenis kelamin, secara tidak langsung menciptakan ketidaksetaraan, dimana perempuan seringkali berada dalam posisi yang lebih terbelakang dibanding laki-laki. Peran sosial yang sering dianggap sebagai ajaran agama sejatinya adalah hasil dari proses sosial, bukan kehendak ilahi. Oleh karena itu, pandangan gender yang bias dalam masyarakat patriarki, yang menganggap laki-laki lebih unggul secara biologis, merupakan hasil dari konstruksi budaya, bukan fitrah. Dari teori ini, muncul gerakan feminisme

¹⁵ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984), 14–18.

yang bertujuan untuk mencapai kesetaraan gender, yang lebih dikenal dengan istilah emansipasi perempuan.¹⁶

1.6.5. Teori Nature

Dalam teori nature, perbedaan antara laki-laki dan perempuan dipercayai sebagai sesuatu yang berasal dari fitrah alami. Perbedaan biologis yang ada antara keduanya menunjukkan adanya peran dan tanggung jawab yang berbeda, yang menjadi bagian dari kodrat mereka. Karena perbedaan ini dianggap sebagai bagian dari fitrah, masyarakat diharapkan menerima dengan penuh kesadaran.¹⁷

Teori ini berpendapat bahwa ada peran dan tanggung jawab tertentu yang khusus diberikan kepada perempuan, yang tidak dapat dipenuhi oleh laki-laki, begitu pula sebaliknya, ada peran yang hanya bisa dijalankan oleh laki-laki dan tidak dapat digantikan oleh perempuan. Dari teori ini, muncul pola sosial yang mengatur peran dan tanggung jawab sesuai dengan faktor biologis, yang dikenal sebagai teori fungsional struktural.

Pola relasi gender dalam teori ini ditentukan oleh:

1. Kekuasaan dan Status

Banyak ahli membahas perbedaan kekuasaan dan kedudukan antara laki-laki dan perempuan, seperti Dorothy Dinnerstein dan Nancy Chodorow. Mereka berpendapat bahwa laki-laki cenderung memegang kekuasaan dan status yang lebih tinggi dibandingkan perempuan, dan hubungan kekuasaan serta status ini sering kali dijadikan acuan dalam menentukan pola interaksi gender.¹⁸

¹⁶ Alifiulahtin Utaminingsih, *Gender dan Wanita Karir*, Cet. 1, (Malang: UB Press, 2017), hlm. 19-20.

¹⁷ Ikhlasiah Dalimoenthe, *Sosiologi Gender*, Cet. 1, (Jakarta Timur: PT Bumi Aksara, 2020), hlm. 34.

¹⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Cet. 2, (Jakarta: Paramadina, 2001), h.52

2. Komunikasi Non-Verbal

Nancy Hanley dan J. Freeman menyatakan bahwa perempuan cenderung memiliki kemampuan komunikasi yang kurang (*less powerful*) dibandingkan laki-laki, yang memiliki keterampilan komunikasi yang lebih unggul (*more powerful*). Perempuan sering kali merasa perlu untuk berhati-hati dalam bertindak dan berkomunikasi karena mereka merasa selalu dikontrol, yang berbeda dengan laki-laki yang lebih bebas dalam mengekspresikan diri. Akibatnya, perempuan sering dianggap memiliki kekuasaan yang lebih rendah dan dipandang lebih rendah dari laki-laki.¹⁹

3. Pembagian Kerja

Pembagian peran dan kedudukan antara laki-laki dan perempuan menyebabkan adanya pemisahan dalam sektor pekerjaan. Dalam pandangan tradisional yang lebih konservatif, laki-laki sering kali dianggap sebagai pencari nafkah, sementara perempuan dipandang sebagai pengasuh atau pemelihara dan pola ini masih terlihat dalam masyarakat modern.²⁰ Sebagai contoh, dalam dunia kerja, laki-laki sering menempati posisi kepemimpinan sementara perempuan cenderung menjadi sekretaris. Dalam bidang sains, laki-laki sering menjadi ilmuwan sementara perempuan cenderung menjadi operator laboratorium. Laki-laki sering kali dianggap memiliki peran dalam kegiatan produktif, sementara perempuan cenderung ditugaskan untuk mengurus kegiatan reproduktif.

¹⁹ Nasaruddin Umar, Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ān...h.53

²⁰ Nasaruddin Umar, Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ān...h.55

1.6.6. Teori Equilibrium

Teori ini menekankan pentingnya terciptanya hubungan yang seimbang dan harmonis antara laki-laki dan perempuan. Dalam perspektif teori ini, dijelaskan bahwa peran gender seharusnya tidak dipisahkan, karena keduanya harus saling berkolaborasi untuk mencapai kehidupan yang harmonis. Laki-laki dan perempuan memiliki kelebihan dan keistimewaan masing-masing, dan keduanya saling membutuhkan. Dari pemahaman ini, berkembanglah teori sosial yang dikenal dengan teori fungsionalisme dalam feminisme, yang dikemukakan oleh Robert K. Merton dan Talcott Parsons.²¹

Teori ini menguraikan bahwa masyarakat adalah sebuah sistem di mana setiap komponennya, mulai dari agama, pendidikan, politik, hingga keluarga, saling terhubung satu sama lain. Setiap elemen tersebut memiliki fungsi yang berbeda-beda dengan tujuan untuk mencapai keseimbangan dan harmoni. Perbedaan dalam fungsi dan peran setiap elemen tidak dimaksudkan untuk menyebabkan perpecahan, tetapi untuk saling melengkapi guna menciptakan sistem yang seimbang. Dari fondasi teori ini, muncul pemikiran gender yang menyoroti pembagian peran dan fungsi laki-laki dan perempuan secara dikotomis, dengan tujuan terciptanya hubungan yang harmonis antara keduanya. Aliran gender menekankan pentingnya pemberian kesempatan dan hak yang setara bagi laki-laki dan perempuan, tanpa ada perbedaan diskriminatif.²²

Kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini secara komplementer memberikan kedalaman dalam membaca QS. al-Ahzab: 33 dari berbagai sudut pandang, baik teks, konteks, maupun dampaknya dalam praksis sosial. Pendekatan gender dalam studi Islam dan hermeneutika feminis berperan penting dalam membongkar tafsir klasik yang membatasi peran

²¹ Elly M Setiadi dan Usman Kolip, Pengantar Sosiologi Pemahaman ..., hlm. 894-895.

²² Elly M Setiadi dan Usman Kolip, Pengantar Sosiologi Pemahaman ..., hlm. 896.

perempuan dalam ruang domestik. Amina Wadud dan Asma Barlas sama-sama menolak penafsiran literal yang melanggengkan subordinasi perempuan, dan sebaliknya menegaskan bahwa prinsip utama Islam adalah keadilan, bukan dominasi satu jenis kelamin atas yang lain. Maka dalam penelitian ini, kedua pendekatan tersebut digunakan untuk mengkritisi pemaknaan lama terhadap ayat "qarna fī buyūtikunna" sebagai larangan universal, dan menawarkan pembacaan baru yang kontekstual, berbasis pada maqāṣid al-syarī'ah serta realitas hidup perempuan masa kini.

Lebih lanjut, teori strukturasi Anthony Giddens dan teori nurture memperkuat basis sosiologis dari kritik terhadap domestikasi perempuan. Struktur sosial tidak bersifat kaku dan tetap, tetapi dapat berubah melalui agensi individu—termasuk perempuan Muslim—yang berani menegosiasikan ruang dan identitas mereka dalam masyarakat modern. Dengan teori ini, peneliti memahami bahwa domestikasi bukanlah produk wahyu yang final, melainkan hasil konstruksi historis dan budaya patriarkal. Teori nurture kemudian menjelaskan bahwa peran perempuan sebagai "makhluk domestik" bukanlah kodrat, melainkan produk dari pola pendidikan, norma sosial, dan pengulangan budaya yang membentuk kesadaran kolektif. Maka, ketika perempuan kini memilih menjadi pemimpin, dosen, dokter, atau aktivis, mereka sedang merekonstruksi peran sosial berdasarkan hakikatnya sebagai manusia yang rasional dan berdaya, bukan sekadar berdasarkan jenis kelamin biologis.

Sebagai penyeimbang, teori nature dan teori equilibrium digunakan untuk membaca ulang bagaimana konsep kodrat dan keseimbangan peran seharusnya ditempatkan dalam diskursus tafsir. Nature menunjukkan bahwa ada realitas biologis yang tidak bisa diabaikan, seperti peran keibuan dan kebutuhan akan perlindungan fisik dalam konteks tertentu. Namun, bukan berarti peran tersebut harus membatasi akses perempuan ke ruang publik. Di sinilah teori equilibrium hadir, menawarkan pendekatan

kolaboratif yang melihat bahwa laki-laki dan perempuan adalah dua entitas yang saling melengkapi dalam sistem sosial. Keduanya harus diberi ruang untuk berkembang berdasarkan kapasitas dan kontribusinya, bukan sekadar berdasarkan stereotipe gender. Dalam konteks QS. al-Ahzab: 33, teori ini membantu peneliti memahami bahwa perintah berdiam di rumah dapat dibaca sebagai salah satu bentuk menjaga kehormatan dalam konteks tertentu, bukan sebagai larangan mutlak atas mobilitas perempuan. Tafsir kontemporer yang adil dan progresif harus mempertimbangkan keseimbangan antara teks, kebutuhan sosial, dan potensi manusiawi perempuan secara utuh.

1.7. Metode Penelitian

1.1.1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*), dengan mengumpulkan data dari literatur terkait yang kemudian disusun menjadi karya ilmiah. Tujuan penggunaan metode ini adalah untuk memperoleh informasi lengkap dan menentukan langkah-langkah penting dalam penelitian.

1.1.2. Sumber Data

Data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah data yang berhubungan dengan Kedudukan wanita karier dalam domestifikasi Qs. Al-Ahzab Ayat 33 yaitu ayat-ayat al-Qur'an dan tafsir yang bertema tentang wanita karier. Pada penelitian ini data bersumber dari data primer dan sekunder. Data primer adalah data yang dikumpulkan secara langsung oleh peneliti untuk menjawab masalah dan tujuan penelitian yaitu bersumber dari kitab suci al-Qur'an dan terjemahannya yang di tashih oleh Kementerian Agama Republik Indonesia dan kitab-kitab tafsir untuk menemukan penjelasan al-Qur'an yang bersifat universal tentang permasalahan wanita karier.

Dalam melakukan kajian ini penulis akan merujuk kepada kitab tafsir klasik yaitu tafsir *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*

karya al-Thabari karena merupakan tafsir klasik pertama yang cukup mendalam dalam mengkaji ayat-ayat tentang wanita bahkan disertai dengan banyaknya riwayat-riwayat yang telah teruji keotentikannya, kemudian *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm* karya Ibn Kathīr karena tafsir ini dikenal luas sebagai salah satu rujukan utama dalam tradisi tafsir bil-ma'tsūr. Ibnu Katsir menggunakan pendekatan tafsir dengan mengedepankan riwayat-riwayat yang shahih dari al-Qur'an, hadis, dan pendapat para sahabat, sehingga memberikan landasan yang kuat dalam memahami konteks historis dan tekstual ayat, termasuk ayat-ayat tentang Perempuan. Kemudian *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī dipilih karena tafsir ini tidak hanya membahas makna ayat secara linguistik dan teologis, tetapi juga menekankan aspek hukum (*ahkam*) yang sangat relevan dalam mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan posisi dan peran perempuan dalam masyarakat. Al-Qurṭubī juga dikenal kritis dalam menyajikan berbagai pandangan ulama, yang memungkinkan peneliti menelusuri beragam opini klasik yang berkembang.

Penafsiran Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya *al-Miṣbāh* mewakili perspektif mufassir Indonesia yang selalu berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks lokal, khususnya Nusantara, agar lebih relevan dan mudah dipahami oleh masyarakat Indonesia masa kini. Selain itu, beliau juga merupakan seorang pakar tafsir yang mendalami berbagai permasalahan terkait wanita dan gender, yang terakhir penulis merujuk kepada penafsiran kontemporer Amina Wadud sebagai salah satu tokoh feminis dalam *Quran and Woman*, karena penulis ingin melihat bagaimana penafsiran tentang persoalan Wanita karier dalam pandangan mufassir kontemporer dan juga dari sisi mufassir perempuan.

Adapun Data sekunder merujuk pada data historis mengenai variabel-variabel yang telah dikumpulkan sebelumnya

oleh pihak lain ²³ yang bersifat menunjang pokok pembahasan terkait wanita karier berupa buku-buku seperti index al-Qur'an, buku tentang *asbāb nuzūl*, jurnal-jurnal, artikel dan karya ilmiah terdahulu lainnya.

1.1.3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam proses pengumpulan data untuk penelitian ini, penulis menggunakan metode maudhui (tematik), yaitu suatu metode tafsir Al-Qur'an yang bertujuan untuk menjawab permasalahan tertentu yang sedang dikaji. Metode ini dilakukan dengan mengikuti langkah-langkah sistematis yang dapat menjelaskan inti masalah secara lebih terperinci.

Adapun langkah-langkah yang diterapkan dalam metode maudhui adalah sebagai berikut:

1. Menentukan Masalah yang Akan Dibahas: Langkah pertama adalah mengidentifikasi dan merumuskan masalah yang menjadi fokus utama penelitian. Dalam hal ini, masalah yang akan dibahas adalah terkait dengan peran dan konsep perempuan dalam Al-Qur'an, yang akan dianalisis melalui perspektif tafsir.
2. Mengumpulkan Ayat-Ayat yang Relevan dengan Masalah Tersebut: Setelah masalah ditentukan, langkah berikutnya adalah mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan topik yang dibahas. Pengumpulan ini dilakukan dengan mencatat setiap ayat yang dapat memberikan penjelasan atau konteks yang relevan terhadap masalah yang diangkat.
3. Menyusun Ayat-Ayat Al-Qur'an secara Kronologis, Disertai dengan Asbabun Nuzul: Setelah ayat-ayat yang relevan terkumpul, langkah selanjutnya adalah menyusun ayat-ayat tersebut dalam urutan kronologis. Selain itu, penting untuk melampirkan asbabun nuzul (sebab-sebab

²³ Asep Hermawan, *Penelitian Bisnis Paradigma Kuantitatif*, (Jakarta:PT Grasindo, 2005), hlm. 168

turunnya ayat) untuk memberikan konteks yang lebih mendalam terhadap pemahaman setiap ayat yang dikaji.

4. Menganalisis Korelasi Antara Ayat-Ayat Tersebut: Langkah ini mencakup analisis terhadap hubungan dan keterkaitan antar ayat-ayat yang telah dikumpulkan. Hal ini bertujuan untuk menemukan pola atau prinsip yang saling mendukung dan memperkaya pemahaman terhadap topik yang sedang dikaji.
5. Menyusun Kerangka Pembahasan (Outline): Setelah ayat-ayat yang relevan dianalisis, penulis kemudian menyusun kerangka pembahasan untuk memetakan jalannya diskusi. Outline ini berfungsi sebagai pedoman untuk mengorganisasi argumen, analisis, dan kesimpulan yang akan ditarik dari ayat-ayat tersebut.
6. Menambahkan Hadis yang Relevan untuk Memperkaya Pemahaman: Penulis juga akan menambahkan hadis-hadis yang relevan dengan topik yang dibahas. Hadis-hadis ini berfungsi sebagai sumber tambahan untuk memperkaya pemahaman dan memberikan perspektif yang lebih luas dalam tafsir Al-Qur'an mengenai topik perempuan.
7. Mengkaji Keseluruhan Ayat-Ayat dengan Cara Mengompromikan Ayat yang Umum dan Khusus, Mutlaq dan Muqayyad, serta Ayat yang Tampaknya Kontradiktif: Langkah terakhir adalah melakukan kajian menyeluruh terhadap ayat-ayat yang telah disusun dan dianalisis. Hal ini dilakukan dengan mengompromikan antara ayat yang bersifat umum dan khusus, mutlaq (tanpa syarat) dan muqayyad (terikat syarat), serta ayat yang tampaknya kontradiktif. Tujuannya adalah untuk menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan menyeluruh terkait peran perempuan dalam Al-Qur'an.²⁴

²⁴ Fauzi, *Perkembangan Tafsir di Aceh* (Banda Aceh: Yayasan PeNa, 2018), hlm. 84-85.

Dengan mengikuti langkah-langkah ini, diharapkan penulis dapat memberikan tafsir yang lebih kontekstual, mendalam, dan relevan dengan realitas zaman serta kebutuhan umat Islam masa kini.

1.1.4. Teknik Analisis Data

Setelah seluruh data terkumpul, langkah berikutnya adalah melakukan analisis terhadap data tersebut. Analisis data ini dilakukan melalui klasifikasi, kategorisasi, verifikasi, penafsiran (pemaknaan) dan menjelaskan hubungan antar variabel.²⁵ Adapun metode yang penulis gunakan untuk menganalisis data dalam penelitian ini adalah *content analysis*, yakni dengan menganalisa konsep wanita karier ini dengan merujuknya kepada berbagai buku-buku dan kitab-kitab tertulis.

Analisis dalam penelitian ini juga dilakukan dengan pendekatan komparatif, yaitu membandingkan penafsiran dari berbagai periode dan aliran pemikiran untuk mengungkap pergeseran epistemologis dalam memahami QS. al-Aḥzāb: 33. Adapun untuk menelaah relevansi narasi domestikasi perempuan dalam konteks sosial-keagamaan modern, penulis menggunakan teknik hermeneutika gender-kritis, yang bertujuan mengkaji bagaimana bias gender dalam tafsir klasik dibentuk oleh konstruksi sosial dan budaya patriarkal. Selain itu, analisis historis-kontekstual diterapkan untuk memahami latar sosial dan kondisi masyarakat pada masa turunnya ayat serta ketika tafsir-tafsir tersebut ditulis, agar pemaknaan terhadap teks tetap terikat pada konteks zamannya serta menggunakan pendekatan prinsip-prinsip dalam *maqasid asy-syari'ah*

1.1.5. Teknik Penyajian Data

Dalam menyajikan hasil dari penelitian ini, penulis berpedoman pada buku Panduan Penulisan Tesis Pascasarjana

²⁵ Mukhsin Nyak Umar, dkk, *Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi*, ed. Revisi, (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2019), h.. 25

UIN Ar-Raniry tahun 2019/2020, dengan tujuan agar mempermudah serta menyeragamkan karya tulis mahasiswa Pascasarjana UIN ar-Raniry. Kemudian ayat-ayat yang berkaitan dengan wanita karier disusun berdasarkan dengan rentetan di dalam Mushaf dan memaparkan penafsiran dari setiap ayat serta asbab nuzulnya (jika ada) dengan merujuknya kepada berbagai kitab-kitab tafsir.

1.8. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dengan sistematika yang dirancang untuk mengkaji tafsir QS. al-Ahzāb ayat 33 dalam konteks domestifikasi perempuan, terutama terkait dengan peran perempuan karier dalam masyarakat modern. Dalam bab pertama, yaitu Pendahuluan, akan dijelaskan latar belakang masalah yang memaparkan ketegangan antara tafsir klasik yang menekankan domestifikasi perempuan dengan kenyataan peran perempuan masa kini yang semakin aktif di ranah publik. Selain itu, bab ini juga menyajikan rumusan masalah yang akan menjadi fokus utama penelitian, tujuan penelitian, serta manfaat penelitian. Metode penelitian yang digunakan juga akan dijelaskan secara rinci di bab ini, diikuti dengan sistematika pembahasan yang memberikan gambaran struktur penelitian yang akan dilakukan.

Bab kedua berisi Landasan Teori, yang menyajikan dasar-dasar teori dan pemahaman yang diperlukan dalam menganalisis topik penelitian ini. Pembahasan meliputi definisi dan peran wanita karier dalam masyarakat, dinamika peran sosial perempuan antara tradisi dan modernitas, serta konsep domestikasi dalam perspektif Islam. Teori dan konsep ini menjadi alat analisis dalam menafsirkan teks-teks keagamaan dan realitas sosial.

Pada bab ketiga, hasil Penelitian dari rumusan masalah pertama, pertama-tama disajikan tinjauan umum ayat secara tekstual dan historis. Kemudian dibahas penafsiran klasik dari ulama-ulama terdahulu, diikuti oleh penafsiran kontemporer yang

lebih kontekstual. Akhirnya, dilakukan triangulasi antara tafsir klasik, kritik kontra-patriarkal, dan tafsir kontemporer guna memperoleh pemahaman yang komprehensif mengenai kedudukan wanita karier dalam ayat tersebut. Penafsiran ini akan dijadikan acuan untuk mengkaji relevansi domestifikasi dalam konteks masyarakat masa kini.

Bab ke empat, hasil penelitian dari rumusan masalah kedua. Pada bab ini dibahas relevansi hasil tafsir terhadap kondisi sosial-keagamaan perempuan masa kini. Disoroti bagaimana perubahan sosial mempengaruhi peran perempuan, serta bagaimana domestifikasi perempuan dipahami dalam tafsir dan kenyataan sosial. Bab ini mengaitkan hasil analisis teks dengan realitas empiris, sehingga memperlihatkan signifikansi praktis dari penelitian ini.

Bab keempat adalah Penutup, yang merangkum kesimpulan dari hasil penelitian yang telah dilakukan. Di bagian ini, penulis akan merangkum jawaban dari rumusan masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya, serta menunjukkan kontribusi akademik dari penelitian. Penulis juga akan memberikan rekomendasi terkait pemahaman yang lebih inklusif dan kontekstual terhadap tafsir ini, serta saran-saran untuk penelitian lanjutan di masa depan.

Bagian terakhir mencakup daftar pustaka yang digunakan dalam penelitian ini, serta lampiran-lampiran yang relevan. Biografi penulis juga akan disertakan untuk memberi gambaran mengenai latar belakang penulis penelitian ini.

BAB II

LANDASAN TEORI

2.1. Wanita Karier: Definisi, Konsep, dan Peranannya dalam Masyarakat

Perkembangan peran perempuan di ranah publik telah mendorong lahirnya istilah "wanita karier", yang merujuk pada perempuan yang aktif dan berkomitmen dalam dunia kerja atau profesi tertentu. Istilah ini mendapat perhatian dari berbagai kalangan, baik akademisi maupun praktisi, yang mencoba merumuskan makna wanita karier dari perspektif sosial, ekonomi, dan psikologis. Berikut adalah beberapa definisi wanita karier menurut para ahli:

a. Carol R. Ember

Wanita karier merujuk pada perempuan yang aktif berpartisipasi dalam dunia kerja dan memiliki komitmen yang serius untuk mengembangkan karier di berbagai sektor profesional. Sebagai individu yang memiliki peran aktif dalam dunia publik, seorang wanita karier tidak hanya berfokus pada kehidupan domestiknya, tetapi juga mengalokasikan waktu dan sumber daya untuk meniti jalur karier profesionalnya. Istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan perempuan yang mengejar pekerjaan di luar rumah dengan tujuan untuk mencapai kemajuan dalam bidang tertentu, seperti pendidikan, bisnis, pemerintahan, atau kesehatan, dan melibatkan dirinya dalam pengembangan keahlian serta kontribusi terhadap kemajuan sosial dan ekonomi masyarakat.²⁶

b. Sheryl Sandberg

Wanita karier adalah seseorang yang mengejar tujuan profesionalnya dengan dedikasi dan ambisi, serta mampu

²⁶ Carol R. Ember, *Women in the Workforce: Roles, Challenges, and Opportunities* (New York: Springer, 2017), 22–25.

menyeimbangkan kehidupan pribadi dan pekerjaan sebagai dua hal yang saling melengkapi, bukan bertentangan.²⁷

c. Linda N. Edwards

Wanita karier adalah perempuan yang terlibat dalam dunia kerja bukan hanya karena kebutuhan finansial, tetapi sebagai pilihan hidup jangka panjang yang mencakup pertumbuhan pribadi, kemandirian ekonomi, dan identitas profesional.²⁸

d. Betty Friedan

Wanita karier adalah perempuan yang menolak anggapan bahwa identitasnya hanya terbatas pada peran domestik, dan sebaliknya mencari pemenuhan diri melalui pendidikan, pekerjaan, dan keterlibatan publik.²⁹

Berdasarkan pandangan para ahli, Wanita karier pada dasarnya berjuang untuk menemukan keseimbangan antara peran mereka sebagai individu yang berkontribusi dalam masyarakat dan sebagai bagian dari keluarga. Dalam masyarakat yang semakin modern, banyak perempuan yang memutuskan untuk memasuki dunia kerja dan membangun karier, namun tetap berusaha mempertahankan nilai-nilai keluarga serta komitmen terhadap kehidupan pribadi mereka. Transformasi sosial dan budaya yang semakin mengakui kesetaraan gender telah memberikan ruang bagi wanita untuk mengeksplorasi potensi diri mereka dalam ranah publik, yang pada masa lalu lebih dominan diisi oleh laki-laki.

²⁷ Sheryl Sandberg, *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead*, (New York: Alfred A. Knopf, 2013), hlm. 22.

²⁸ Linda N. Edwards, *Women in the Labor Market*, (New York: Columbia University Press, 1988), hlm. 45.

²⁹ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, (New York: W. W. Norton & Company, 1963), hlm. 79.

Sejarah wanita karier berhubungan erat dengan evolusi peran gender dalam masyarakat. Pada masa lalu, peran perempuan sangat terbatas pada tugas-tugas domestik, seperti merawat anak, mengelola rumah tangga, dan melayani kebutuhan keluarga. Dalam banyak kebudayaan, termasuk dalam masyarakat Muslim tradisional, peran perempuan dipandang sebagai penjaga kehormatan keluarga dan tugas utama mereka adalah berada di dalam rumah. Dalam konteks ini, perempuan yang bekerja di luar rumah dianggap melanggar norma sosial yang berlaku dan sering kali mendapat pandangan negatif dari masyarakat.³⁰

Namun, seiring dengan perkembangan sosial dan perubahan paradigma mengenai kesetaraan gender, terutama di abad ke-20, peran perempuan mulai mengalami pergeseran signifikan. Peningkatan akses terhadap pendidikan, kemajuan teknologi, dan gerakan feminisme yang memperjuangkan hak-hak perempuan telah membuka kesempatan bagi wanita untuk berpartisipasi dalam dunia kerja. Pendidikan tinggi dan akses terhadap pelatihan profesional memungkinkan perempuan untuk memasuki sektor-sektor yang sebelumnya didominasi oleh laki-laki, seperti kedokteran, hukum, teknologi, dan politik. Hal ini tidak hanya mengubah lanskap pekerjaan, tetapi juga menantang konstruksi sosial yang selama ini membatasi peran perempuan.

Amina Wadud, salah satu tokoh feminis Muslim, misalnya, berpendapat bahwa peran perempuan dalam masyarakat tidak hanya terbatas pada kegiatan domestik, tetapi juga dapat meluas ke ranah publik. Wadud menekankan pentingnya memahami konteks sosial dan historis dalam menafsirkan teks-teks agama, termasuk yang berkaitan dengan peran perempuan. Sejarah Islam juga menunjukkan bahwa perempuan seperti Khadijah binti Khuwaylid, istri Nabi Muhammad, adalah seorang pebisnis sukses yang menjalankan karier di luar rumah dengan integritas

³⁰ Barbara Reskin dan Patricia Roos, *Job Queues, Gender Queues: Explaining Women's Inroads into Male Occupations* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 10–15.

yang tinggi. Ini membuktikan bahwa perempuan dalam Islam tidak dibatasi hanya untuk berperan di ranah domestik, tetapi juga dapat berperan penting dalam kehidupan publik.³¹

Di sisi lain, ada juga yang berpendapat bahwa wanita karier dalam Islam harus menjaga keseimbangan antara pekerjaan dan tanggung jawab keluarga. Dalam hal ini, konsep "keseimbangan" menjadi kunci untuk menavigasi peran ganda perempuan—sebagai profesional dan anggota keluarga. Dalam perspektif Islam, perempuan yang memilih untuk bekerja dan berkarier tidak berarti mereka mengabaikan kewajiban rumah tangga mereka, tetapi mereka dapat berkontribusi di kedua ranah tersebut secara bersamaan, dengan tetap menjaga nilai-nilai keislaman dalam kehidupan mereka.

Wanita karier juga merupakan representasi dari perkembangan dalam isu kesetaraan gender. Dalam banyak masyarakat, meskipun peran domestik perempuan masih dihargai, tekanan untuk menjadi pekerja yang sukses dan berkontribusi dalam perekonomian global semakin meningkat. Di banyak negara, semakin banyak perempuan yang menjadi pemimpin bisnis, politisi, akademisi, hingga profesional di sektor kesehatan dan teknologi. Ketika perempuan sukses dalam karier mereka, mereka membuka jalan bagi generasi perempuan berikutnya untuk mengikuti jejak mereka.³²

Namun, masih terdapat tantangan besar yang harus dihadapi oleh perempuan karier. Salah satunya adalah kesenjangan upah dan ketidaksetaraan kesempatan kerja antara laki-laki dan perempuan, serta tekanan ganda yang harus dihadapi oleh perempuan yang bekerja di luar rumah sambil menjalankan peran domestik mereka. Meskipun demikian, keberadaan wanita karier membawa dampak positif yang signifikan bagi masyarakat. Mereka tidak hanya berkontribusi dalam pembangunan ekonomi,

³¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 97–110.

³² Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 8–12.

tetapi juga memberikan contoh bagi perempuan lain untuk mengejar pendidikan dan kesempatan karier yang setara dengan laki-laki.

Masyarakat modern, yang semakin didominasi oleh teknologi dan globalisasi, membutuhkan kontribusi dari semua anggota masyarakat, termasuk perempuan. Wanita karier menjadi bagian dari upaya global dalam mencapai keseimbangan sosial dan ekonomi, serta dalam menanggulangi berbagai masalah sosial seperti ketimpangan gender dan ketidaksetaraan ekonomi. Mereka tidak hanya berperan dalam sektor formal, tetapi juga dalam kehidupan sosial, budaya, dan politik.³³

Sebagai contoh, dalam bidang teknologi, banyak perempuan yang kini memimpin perusahaan-perusahaan besar dan startup, membuka peluang besar bagi perempuan lain untuk mengikuti jejak mereka. Dalam politik, perempuan juga mulai menempati posisi-posisi strategis, baik sebagai anggota parlemen, menteri, atau kepala daerah, untuk mengubah kebijakan yang mendukung kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan. Keberadaan mereka di sektor-sektor ini menunjukkan bahwa peran perempuan dalam masyarakat tidak terbatas pada sektor domestik, melainkan mampu menjangkau berbagai aspek kehidupan sosial yang lebih luas.

Secara keseluruhan, wanita karier bukan hanya sekedar perempuan yang bekerja, tetapi juga mereka yang memilih untuk mengabdikan diri dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan ekonomi. Dalam perspektif Islam, wanita karier bisa dianggap sebagai bentuk pengabdian sosial yang selaras dengan nilai-nilai agama, asalkan mereka menjaga prinsip-prinsip etika, moral, dan tanggung jawab keluarga. Keterlibatan perempuan dalam dunia kerja adalah representasi dari peran perempuan yang tidak terbatas pada ranah domestik, tetapi juga berfungsi dalam pembangunan masyarakat dan kontribusi terhadap kehidupan

³³ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Blackwell, 1990), 20–45.

yang lebih baik. Wanita karier adalah simbol dari perubahan sosial yang menuntut kesetaraan, dan Islam sebagai agama yang relevan di setiap zaman membuka ruang bagi perempuan untuk berperan aktif, baik di ranah domestik maupun publik.

Domestikasi perempuan secara sederhana dapat dipahami sebagai proses sosial dan kultural yang menempatkan perempuan secara eksklusif dalam ruang privat—yakni rumah tangga—serta membatasi akses mereka terhadap ruang publik, seperti pendidikan, politik, dan ekonomi. Dalam konstruksi tradisional, tugas perempuan sering dikaitkan dengan aktivitas rumah tangga seperti mengasuh anak, melayani suami, dan menjaga moral keluarga, sementara aktivitas di luar rumah dianggap sebagai wilayah laki-laki.³⁴

Dalam studi gender, domestikasi dipandang sebagai bagian dari sistem patriarki, yakni sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat kekuasaan dan pengambilan keputusan, baik dalam rumah tangga maupun masyarakat luas. Simone de Beauvoir menyebutkan bahwa perempuan dijadikan "*liyan*" (*the Other*) yang identitas dan perannya ditentukan oleh laki-laki.³⁵ Sementara itu, sosiolog seperti Sylvia Walby mengkaji bagaimana domestikasi beroperasi melalui institusi seperti keluarga, agama, dan negara.³⁶

Dalam konteks ini, domestikasi bukan hanya persoalan ruang fisik—antara rumah dan luar rumah—melainkan juga representasi simbolik atas bagaimana perempuan didefinisikan, dibatasi, dan dikontrol oleh norma sosial yang patriarkal. Proses ini terjadi melalui mekanisme yang halus namun sistematis: perempuan dianggap “baik” ketika tunduk pada peran domestik, dan “menyimpang” ketika memilih jalur karier atau tampil aktif di

³⁴ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 2011), hlm. 15.

³⁵ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 1989), hlm. 267.

³⁶ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), hlm. 20.

ruang publik. Citra ideal perempuan dibentuk dalam narasi yang menyanjung kepatuhan, kesederhanaan, dan pengabdian terhadap keluarga, terutama suami. Nilai-nilai ini kemudian dilegitimasi oleh ajaran moral, tafsir keagamaan, dan bahkan undang-undang di banyak negara, sehingga domestikasi menjadi bagian dari sistem sosial yang diwariskan lintas generasi.

Lebih jauh, para teoritikus feminis melihat bahwa domestikasi perempuan sering kali dibalut dalam bahasa kesalehan atau budaya luhur, padahal hakikatnya merupakan bentuk peminggiran yang tersusun rapi. Konsep *gender performativity* dari Judith Butler misalnya, menunjukkan bahwa peran perempuan bukan sesuatu yang kodrati, melainkan hasil konstruksi sosial yang dipentaskan dan dipelihara terus-menerus dalam kehidupan sehari-hari. Dalam banyak masyarakat, termasuk masyarakat Muslim tradisional, perempuan dididik sejak kecil untuk menjalani skenario ini—agar mereka merasa bahwa menjadi “istri yang baik” dan “ibu rumah tangga” bukan hanya pilihan, tapi satu-satunya jalan hidup yang sah.

Meski demikian, perkembangan pendidikan, urbanisasi, dan teknologi telah membuka jalan bagi resistensi perempuan terhadap narasi domestikasi. Perempuan kini mulai menegosiasikan ulang makna “rumah”, “kerja”, dan “peran” dalam cara yang lebih fleksibel dan setara. Namun, di tengah gerakan emansipasi ini, warisan domestikasi tetap membayangi dalam bentuk tekanan sosial, stereotip, dan bahkan stigma keagamaan yang terus diproduksi melalui tafsir-tafsir normatif.

Dengan demikian, domestikasi perempuan tidak bisa dibaca semata-mata sebagai pilihan moral individu, tetapi harus dipahami sebagai gejala struktural yang berkaitan erat dengan kuasa, representasi, dan tafsir budaya—termasuk tafsir agama. Membongkar akar-akar domestikasi bukan berarti meremehkan nilai peran rumah tangga, tetapi mengembalikan kebebasan perempuan untuk menentukan hidupnya tanpa paksaan norma yang menyamar sebagai kebenaran ilahi.

Dengan mempertimbangkan dinamika sosial, kultural, dan religius yang melingkupi domestikasi perempuan, menjadi jelas bahwa proses ini bukanlah sekadar warisan tradisi yang netral, melainkan sebuah konstruksi ideologis yang terus direproduksi melalui institusi keluarga, pendidikan, media, dan—yang paling kuat—tafsir keagamaan. Dalam konteks ini, teks-teks suci seperti Al-Qur'an tidak berdiri sendiri sebagai sumber domestikasi, melainkan menjadi arena tafsir yang terbuka bagi berbagai kepentingan, termasuk kepentingan patriarkal. Ayat seperti QS. al-Ahzab: 33 yang memerintahkan istri-istri Nabi agar tetap di rumah, sering dijadikan legitimasi untuk membatasi ruang gerak perempuan secara umum, padahal ayat tersebut memiliki konteks historis dan spesifik yang tidak dapat digeneralisasi. Maka, persoalannya bukan pada teks, melainkan pada otoritas penafsiran. Ketika penafsiran agama dikuasai secara eksklusif oleh laki-laki dalam kerangka sosial yang patriarkal, maka hasilnya adalah reproduksi kekuasaan yang membungkam suara dan agensi perempuan atas nama kesalehan.

Oleh karena itu, mendekonstruksi domestikasi perempuan bukan hanya sebuah proyek feminis, tetapi juga sebuah usaha etis dan teologis untuk mengembalikan ajaran Islam kepada nilai dasarnya: keadilan, kemuliaan manusia, dan kebebasan bertanggung jawab. Tantangan utama dalam hal ini bukan hanya pada teks, tetapi pada cara kita membacanya—yakni sejauh mana kita bersedia membawa tafsir ke dalam ruang dialog historis dan etis, yang melibatkan pengalaman perempuan sebagai subjek, bukan objek. Ketika perempuan diberi ruang untuk menafsir, bersuara, dan memilih jalannya sendiri tanpa tekanan sosial yang dibungkus dogma, maka kita bukan hanya membebaskan mereka dari jerat domestikasi, tetapi juga membebaskan agama dari penyalahgunaan kuasa. Inilah saatnya kita menggeser narasi dari “perempuan yang baik adalah yang tinggal di rumah” menjadi “perempuan yang baik adalah yang diberi hak untuk memilih

jalannya dengan sadar, merdeka, dan bermartabat.” Di titik itulah, keimanan bertemu dengan keadilan sosial.

2.2. Peran Sosial Perempuan Antara Tradisi dan Modernitas

Peran sosial perempuan secara historis mengalami dinamika yang panjang. Dalam masyarakat tradisional, perempuan dibatasi oleh norma-norma sosial dan agama yang mengidealkan perempuan sebagai makhluk domestik. Namun, dalam masyarakat modern dan postmodern, perempuan mulai memasuki ruang-ruang publik sebagai pekerja, akademisi, politisi, hingga ulama.

Teori peran sosial menjelaskan bahwa peran seseorang dalam masyarakat tidak semata ditentukan oleh jenis kelamin biologis, melainkan oleh struktur sosial, nilai budaya, serta sistem pembagian kerja yang berlaku. Menurut Talcott Parsons, dalam struktur keluarga tradisional terdapat pembagian peran instrumental (laki-laki) dan ekspresif (perempuan).³⁷ Namun, teori ini kemudian dikritik karena meneguhkan hierarki gender.

Para pemikir feminis muslim seperti Amina Wadud dan Fatima Mernissi menolak pembatasan peran sosial perempuan atas nama teks agama yang ditafsirkan secara patriarkal. Mereka mendorong re-interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan kontekstual, historis, dan etis yang menjunjung prinsip keadilan dan kesetaraan gender.³⁸

Meskipun perubahan sosial telah membuka jalan bagi partisipasi perempuan di berbagai ranah publik, ketegangan antara tradisi dan modernitas tetap menjadi medan tarik-menarik yang kompleks. Di satu sisi, nilai-nilai tradisional yang mengidealkan perempuan sebagai penjaga kehormatan keluarga dan simbol moralitas tetap hidup dalam narasi-narasi budaya, adat, bahkan

³⁷Talcott Parsons and Robert F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process* (London: Routledge, 2001), hlm. 13.

³⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 5–6; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (New York: Perseus Books, 1991), 19–21.

media kontemporer. Di sisi lain, semangat modernitas mendorong transformasi sosial yang menempatkan perempuan sebagai aktor otonom dalam pembangunan bangsa, ekonomi global, dan wacana intelektual. Ketika perempuan masuk ke dunia kerja, terlibat dalam pengambilan keputusan publik, atau bahkan menjadi pemimpin agama, tidak sedikit suara yang menilai mereka telah “melampaui kodrat” atau “melanggar syariat.” Inilah paradoks sosial yang dialami banyak perempuan Muslim di era kontemporer: mereka dituntut untuk aktif secara sosial, namun tetap harus memenuhi ekspektasi tradisional yang kaku dan sering tidak realistis.

Dalam konteks ini, peran sosial perempuan tidak bisa dilihat sebagai sesuatu yang statis atau “alami,” tetapi harus dipahami sebagai hasil perundingan terus-menerus antara struktur dan agensi. Tradisi bukan sekadar warisan, tetapi juga arena kuasa yang bisa dipertahankan, ditafsir ulang, atau bahkan dibongkar. Sementara modernitas bukan hanya tentang emansipasi, tetapi juga menghadirkan tantangan-tantangan baru seperti beban ganda (*double burden*), eksploitasi di tempat kerja, dan objektifikasi dalam budaya pop. Oleh karena itu, perjuangan perempuan untuk memperoleh ruang yang setara bukan semata-mata bertujuan untuk meninggalkan tradisi, melainkan untuk merekonstruksi ulang tradisi dalam kerangka keadilan dan kesalingan. Pemikiran-pemikiran progresif dalam Islam telah menunjukkan bahwa teks-teks suci sangat mungkin ditafsirkan secara inklusif dan transformatif. Ketika perempuan diberi ruang untuk menafsir dan berperan aktif dalam masyarakat, mereka tidak hanya meredefinisi apa artinya menjadi perempuan dalam Islam, tetapi juga memperluas cakrawala keberagaman itu sendiri—dari agama yang memerintah kepada agama yang memerdekakan.

Talcott Parsons membagi struktur keluarga ke dalam dua peran utama: peran instrumental (dominan pada laki-laki, berkaitan dengan tugas mencari nafkah dan otoritas) dan peran ekspresif (perempuan, fokus pada emosi, pemeliharaan keluarga,

dan kasih sayang).³⁹ Namun, teori ini dikritik karena memperkuat pembagian kerja berbasis gender yang kaku dan hierarkis. Dalam masyarakat modern, fungsi-fungsi ini tidak lagi eksklusif, dan perempuan juga memainkan peran-peran instrumental, bahkan di ruang publik dan spiritual.

Judith Butler dalam *Gender Trouble* memperkenalkan konsep *gender performativity*, bahwa identitas gender tidak melekat secara biologis, tetapi dibentuk melalui pengulangan tindakan dan norma sosial.⁴⁰ Perempuan dianggap “feminin” karena terus-menerus mengulang perilaku yang dikonstruksikan secara sosial sebagai perempuan. Dengan demikian, peran sosial dapat dinegosiasikan, ditantang, atau ditransformasikan.

Amina Wadud menekankan pentingnya pendekatan tafsir Al-Qur'an yang tidak semata-mata bersandar pada teks secara literal, melainkan juga mempertimbangkan pengalaman hidup perempuan sebagai bagian dari realitas sosial yang juga harus dibaca sebagai “wahyu sosial.”⁴¹ Dengan mengintegrasikan pengalaman perempuan ke dalam kerangka tafsir, Wadud membuka ruang hermeneutika yang menekankan dimensi keadilan, kesalingan, dan kemanusiaan yang menjadi inti dari pesan Al-Qur'an. Di sisi lain, Asma Barlas menyoroti bagaimana penafsiran tradisional terhadap ayat-ayat gender dalam Islam seringkali didominasi oleh asumsi patriarkal yang memosisikan laki-laki sebagai pemegang otoritas mutlak dan superioritas ilahi.⁴²

³⁹ Talcott Parsons and Robert F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process* (London: Routledge, 2001), hlm.13–15.

⁴⁰ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), hlm. 25–34.

⁴¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 23–40.

⁴² Asma Barlas, “Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (Austin: University of Texas Press, 2002), hlm. 36–55.

Barlas mengajukan bahwa keunggulan laki-laki bukanlah kehendak Tuhan, melainkan hasil dari praktik pembacaan teks yang dikuasai oleh elite keagamaan dalam struktur sosial yang timpang. Baik Wadud maupun Barlas mengusulkan bahwa nilai-nilai universal dalam Islam seperti *rahmah* (kasih sayang), *'adl* (keadilan), dan *musyawarah* (kesalingan) seharusnya menjadi fondasi utama dalam membaca ulang teks-teks suci. Dalam pandangan mereka, pembebasan perempuan dari domestikasi tidak hanya mungkin dalam Islam, tetapi justru merupakan bentuk aktualisasi dari pesan-pesan etis yang terkandung dalam wahyu. Perspektif ini sejalan dengan teori agensi dari Anthony Giddens, yang menyatakan bahwa individu bukanlah entitas pasif yang terperangkap dalam struktur sosial, melainkan agen yang memiliki kapasitas untuk bertindak, beradaptasi, dan bahkan mengubah struktur itu sendiri.⁴³ Dalam konteks perempuan Muslim, agensi ini terwujud ketika mereka menegosiasikan identitas keagamaan dan sosial mereka di tengah tekanan tradisi dan perubahan zaman. Dengan demikian, tafsir kontekstual dan teori agensi bersinergi untuk memperlihatkan bahwa transformasi sosial bukan hanya keniscayaan, tetapi juga bentuk dari keberimanan yang sadar dan progresif.

2.3. Domestikasi dalam Perspektif Islam

Islam, sebagai agama yang hadir dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7, membawa sejumlah reformasi sosial bagi perempuan. Namun, dalam proses historisnya, banyak norma sosial Arab pra-Islam yang ikut terwariskan dalam budaya tafsir dan fiqh. Ayat-ayat seperti QS. al-Ahzab: 33 sering ditafsirkan untuk meneguhkan posisi perempuan agar “tetap di rumah,” tanpa mempertimbangkan konteks historis dan spesifik ayat tersebut.

Beberapa mufasir klasik seperti al-Ṭabari dan al-Qurṭubī memahami ayat tersebut dalam konteks menjaga kehormatan istri-

⁴³ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984), hlm. 14–18.

istri Nabi. Namun, penafsiran ini kemudian digeneralisasi ke seluruh perempuan muslim. Di sisi lain, mufasir kontemporer seperti Muhammad Abduh dan Nasr Hamid Abu Zayd mencoba melihat ayat tersebut secara lebih kontekstual, dengan mempertimbangkan perubahan sosial dan kebutuhan zaman.⁴⁴

Dengan demikian, domestikasi perempuan dalam Islam bukanlah ajaran normatif yang mutlak, melainkan hasil dari konstruksi sosial dan penafsiran teks yang bisa dikaji ulang dengan pendekatan ilmiah dan keadilan gender.

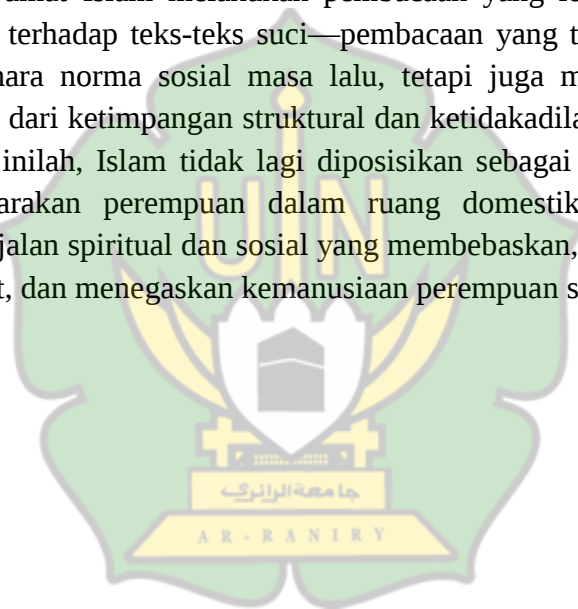
Domestikasi perempuan yang selama ini diklaim bersumber dari ajaran Islam sejatinya merupakan bentuk internalisasi tafsir-tafsir yang cenderung konservatif dan patriarkal. Ketika ayat-ayat seperti QS. al-Ahzab: 33 dipisahkan dari konteks kenabiannya—yakni sebagai pengaturan khusus untuk istri-istri Rasulullah dalam kondisi sosial dan politik yang rentan—maka ayat tersebut kehilangan semangat etisnya dan berubah menjadi alat pembatas yang kaku terhadap seluruh perempuan Muslim. Padahal, Al-Qur'an juga memuat ayat-ayat yang secara eksplisit menampilkan peran publik perempuan, seperti Ratu Saba' dalam QS. al-Naml, atau dialog perempuan dengan Nabi dalam QS. al-Mujadilah, yang menunjukkan bahwa partisipasi perempuan dalam ruang sosial bukanlah hal yang ditabukan dalam Islam. Lebih dari itu, upaya-upaya penafsiran ulang oleh mufasir kontemporer menunjukkan bahwa tafsir bukanlah sesuatu yang final, melainkan diskursif dan terbuka terhadap pembaruan.

Muhammad Abduh, sebagai pelopor tafsir modern, menolak pembacaan literalistik yang kerap menjadi legitimasi subordinasi perempuan, dan mendorong umat Islam untuk memahami Al-Qur'an dengan mempertimbangkan rasionalitas dan kemaslahatan sosial. Nasr Hamid Abu Zayd bahkan menekankan bahwa teks tidak memiliki makna tunggal yang otonom dari pembaca dan konteksnya, melainkan selalu terbuka untuk ditafsirkan secara

⁴⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 74–76.

historis dan dinamis. Pandangan-pandangan ini memperkuat bahwa domestikasi bukanlah bagian inheren dari Islam, melainkan manifestasi dari relasi kuasa yang dilegitimasi oleh tafsir-tafsir yang tidak kritis terhadap konteks zaman dan ketimpangan gender.

Maka, dalam membicarakan domestikasi perempuan dalam Islam, pertanyaannya bukan lagi apakah perempuan harus di rumah atau tidak, tetapi siapa yang berhak menafsirkan peran mereka, dan dengan kerangka nilai apa tafsir itu dilakukan. Sudah saatnya umat Islam melakukan pembacaan yang lebih etis dan empatik terhadap teks-teks suci—pembacaan yang tidak sekadar memelihara norma sosial masa lalu, tetapi juga membebaskan manusia dari ketimpangan struktural dan ketidakadilan relasional. Di titik inilah, Islam tidak lagi diposisikan sebagai agama yang memenjarakan perempuan dalam ruang domestik, melainkan sebagai jalan spiritual dan sosial yang membebaskan, mengangkat martabat, dan menegaskan kemanusiaan perempuan secara utuh.



BAB III

KEDUDUKAN WANITA KARIER DALAM QS. AL-AHZAB AYAT 33 MENURUT PENAFSIRAN KLASIK DAN KONTEMPORER

3.1. Tinjauan Umum QS. Al-Ahzab: 33

3.1.1. Latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*)

Dalam pemahaman terhadap ayat, sangat perlu untuk memperhatikan *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut, kenapa ayat tersebut turun. Tidak hanya kenapa ayat tersebut turun, pemahaman terhadap keadaan sosial saat ayat itu turun juga perlu dipahami agar pemahaman yang utuh terhadap ayat tersebut dapat diambil. Begitu pentingnya *asbāb al-nuzūl* dalam memahami ayat al-Qur'an ditegaskan oleh Imām al-Wāhidī:

لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها

“Seorang tidak akan mengetahui tafsir (maksud) dari suatu ayat tanpa berpegang pada peristiwa dan konteks turunnya ayat.”⁴⁵

Imām al-Syātibī dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* memberikan peringatan keras kepada orang yang hanya belajar dan memahami al-Qur'an dari teksnya saja. Lebih lanjut, beliau berkata bahwa seorang tidak boleh memahami al-Qur'an hanya terpaku pada teksnya saja, tanpa melihat atau memperhatikan konteks turunnya ayat, karena *asbāb al-nuzūl* adalah komponen dasar dalam memahami al-Qur'an.⁴⁶

Para ulama berbeda pendapat mengenai siapa yang dimaksud sebagai *Ahl al-Bayt* dalam ayat ini. Sebagian riwayat menyebut bahwa ayat tersebut turun untuk istri-istri Nabi (Ibn

⁴⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971, h.

⁴⁶ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jil. III, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, h. 258

‘Abbās, ‘Ikrimah), sedangkan riwayat lain menunjukkan bahwa ayat tersebut turun untuk Nabi, Fāṭimah, ‘Alī, al-Ḥasan, dan al-Ḥusain (Abū Sa‘īd al-Khudrī, Umm Salamah). Dalam riwayat Umm Salamah disebutkan bahwa saat Fāṭimah membawa makanan kepada Nabi, beliau memanggil ‘Alī dan kedua putranya, lalu menyelimuti mereka dengan kain dan berdoa agar Allah menyucikan mereka, seraya membaca ayat tersebut. Ketika Umm Salamah bertanya apakah ia termasuk, Nabi bersabda: “Engkau dalam kebaikan.”

Dengan mempertimbangkan latar historis turunnya ayat serta keragaman riwayat yang menyertainya, pembacaan atas QS. al-Aḥzāb ayat 33, khususnya frasa *qarna fī buyūtikunna*, menunjukkan adanya kompleksitas makna yang tidak bisa dilepaskan dari konstruksi sosial zaman Nabi. Konteks turunnya ayat ini berada dalam situasi sosial-politik yang spesifik, yakni saat istri-istri Nabi berada dalam sorotan publik dan menjadi sasaran berbagai fitnah. Dalam suasana seperti ini, perintah agar mereka tetap berada di rumah lebih mencerminkan perlindungan martabat kenabian dan kehormatan keluarga Rasul, bukan sekadar aturan universal bagi semua perempuan dalam semua kondisi.

Oleh karena itu, pemahaman yang menyeluruh terhadap ayat ini menuntut pendekatan tafsir yang tidak hanya tekstual, melainkan juga historis dan sosiologis. Dengan demikian, ruang untuk mengaitkan ayat ini dengan konteks kontemporer, termasuk dalam isu kedudukan wanita karier, akan bergantung pada bagaimana para mufasir, baik klasik maupun kontemporer, merespons ketegangan antara teks dan konteks. Inilah yang akan menjadi perhatian dalam pembahasan lanjutan tulisan ini.

3.1.2. Analisis redaksi dan struktur ayat

Surat al-Aḥzāb ayat 33 merupakan salah satu ayat yang sering dijadikan rujukan dalam pembahasan mengenai ruang gerak perempuan dalam Islam, terutama dalam konteks domestik dan publik. Ayat ini mengandung struktur linguistik yang

kompleks dan sarat makna, sehingga analisis redaksional dan struktural menjadi penting untuk menggali pesan teks secara lebih mendalam. Analisis ini akan mencakup aspek kebahasaan (*lughawī*), sintaksis (*naḥwī*), stilistika (*balāghī*), serta dinamika perubahan *dhamīr* (kata ganti), dengan menyoroti relasi antara ruang domestik dan tanggung jawab spiritual perempuan.

1. Analisis redaksi وَقَرْنَ

Perbedaan pandangan para ulama terhadap makna lafaz *wa qarna* (وَقَرْنَ) dalam QS. al-Aḥzāb ayat 33 merupakan kajian yang menarik dan kompleks, terutama karena beragamnya *qirā'at* serta akar kata yang dijadikan dasar pemaknaan. Perbedaan ini mencerminkan kekayaan tafsir dalam Islam, baik dari sisi linguistik maupun konteks sosial-historis.

Wahbah az-Zuhayli dalam *Tafsīr al-Wajīz* memahami ayat ini sebagai perintah agar para istri Nabi menetap di rumah dan tidak keluar kecuali untuk keperluan yang disyariatkan.⁴⁷ Pemahaman ini menekankan pentingnya ketetapan tempat tinggal sebagai bentuk perlindungan dan stabilitas moral dalam masyarakat.

Senada dengan itu, Ibn Katsir menyatakan bahwa maksud dari perintah ini adalah agar mereka tetap tinggal di rumah dan tidak keluar kecuali karena keperluan.⁴⁸ Kedua penafsiran ini berangkat dari *qira'ah* yang dominan, yakni *wa qirna* dengan kasrah pada huruf *qāf*, yang berasal dari akar kata *waqara–yaqiru–waqāran*, bermakna diam atau tinggal.

Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* memberikan tafsir yang lebih luas. Ia memahami bahwa ayat tersebut tidak hanya berisi larangan mobilitas perempuan, namun juga memuat nilai kenyamanan batin di rumah. Ia menafsirkan bahwa perintah itu

⁴⁷ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Wajīz*, (Dimasyq: Dār al-Fikr), hlm. 423.

⁴⁸ Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Fikr, cet. 1, 1997), hlm. 503.

bermakna: "Biarlah rumah kamu menjadi tempat yang menyenangkan hati kamu".⁴⁹ Hal ini ia dasarkan pada qira'at 'Āsim dan Abū Ja'far yang membaca qarna (dengan fathah pada *qāf*), yang dihubungkan dengan kata *qurrat 'ayn* (penyejuk hati). Menurutny, *qira'at* ini bermakna bahwa rumah bukan sekadar tempat tinggal secara fisik, tetapi juga tempat yang memberikan ketenangan jiwa.

Quraish Shihab juga menyebut bahwa sebagian ulama membaca dengan kasrah (*qirna*) dan mengaitkannya dengan kata *qarār* (keberadaan atau ketetapan), yang menegaskan makna perintah agar para istri Nabi tetap berada di rumah.⁵⁰ Ibn 'Athiyyah bahkan membuka kemungkinan bahwa kata ini berasal dari *waqār* yang berarti wibawa dan hormat, sehingga menunjukkan bahwa keberadaan perempuan di rumah dapat menambah kehormatan bagi mereka.⁵¹

Dalam tafsirnya asy-Syaukānī menjelaskan bahwa mayoritas *qurrā'* membaca kata tersebut dengan kasrah pada huruf *qāf* (*qirna*), yang berasal dari akar kata *waqara*, artinya diam atau tinggal.

Dengan demikian, perbedaan pandangan ulama dalam memahami lafaz *wa qarna* tidak hanya berkaitan dengan variasi qira'at, tetapi juga berakar pada perbedaan pendekatan linguistik dan sosiologis. Qira'at dengan kasrah menekankan aspek ketenangan, ketetapan, dan kewibawaan. Sedangkan qira'at dengan fathah membuka ruang tafsir yang lebih afektif—bahwa rumah bukan sekadar tempat tinggal, melainkan tempat kenyamanan jiwa.

Kekayaan tafsir ini mencerminkan bagaimana Al-Qur'an membuka ruang bagi berbagai pendekatan dalam memahami pesan ilahi, yang tidak hanya dilihat dari sisi teks, tetapi juga konteks sosial, historis, dan psikologis yang melatarbelakanginya.

⁴⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 263.

⁵⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 11, hlm. 263.

⁵¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 11, hlm. 263

2. Analisis Struktur Ayat

Ayat dimulai dengan frasa "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ", sebuah perintah yang berasal dari akar kata ق-ر-ر, yang memiliki makna dasar ketetapan dan tinggal diam.⁵² Bentuk kata kerja ini merupakan *fi'l amr* (imperatif) untuk *jama' mu'annats*, yang berarti "tinggallah kalian di rumah-rumah kalian." Frasa "فِي بُيُوتِكُنَّ" memperkuat konteks domestik yang bersifat partikular, menunjuk pada rumah para istri Nabi secara spesifik, bukan perempuan secara umum.

Kalimat selanjutnya, "وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى", berasal dari akar kata ب-ر-ج, yang berarti memamerkan.⁵³ *Tabarruj* dalam pengertian ini berarti tindakan mempertontonkan diri di ruang publik dengan cara yang menarik perhatian, dan bentuk larangan ini disandingkan dengan *jahiliyyah al-ūlā*, yang merujuk pada praktik sosial sebelum Islam. Ini menjadi kritik terhadap budaya patriarki dan eksibisionisme pra-Islam yang memperlakukan tubuh perempuan sebagai objek sosial.

Selanjutnya, ayat ini berisi perintah-perintah ritual: "وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ". Kalimat ini menunjukkan bahwa meskipun perempuan diperintahkan untuk tetap di rumah, ruang domestik bukan berarti pasif. Sebaliknya, ia menjadi arena pengabdian spiritual aktif. Shalat dan zakat merupakan pilar ibadah yang menunjukkan keterlibatan perempuan dalam ruang spiritual dan sosial secara setara. Ketaatan kepada Allah dan

⁵² www.almaany.com/quran/33/33/%D9%88%D9%8E%D9%82%D9%8E%D8%B1%D9%92%D9%86%D9%8E/

⁵³ <https://www.almaany.com/id/dict/arid/%D8%A8%D8%B1%D8%AC/>

Rasul juga menegaskan bahwa dimensi domestik tidak boleh dipisahkan dari komitmen terhadap misi keislaman.

Poin paling signifikan dari sisi struktur adalah pergeseran *dhamīr* (kata ganti) dari bentuk perempuan (-*kunna*) ke bentuk laki-laki jamak (-*kum*) dalam frasa: "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا". Perubahan ini merupakan bentuk *iltifāt* (pergeseran gaya), sebuah gaya bahasa dalam al-Qur'an yang berfungsi untuk menarik perhatian dan memberi makna baru. Para mufasir klasik menafsirkan perubahan ini sebagai peralihan subjek dari istri-istri Nabi kepada Ahlul Bait secara umum, termasuk Nabi, 'Ali, Fāṭimah, al-Ḥasan, dan al-Ḥusain. Secara gramatikal, penggunaan *dhamīr* mudzakkar jamak mencerminkan perluasan cakupan ayat.

Frasa "لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ" menunjukkan *ta'līl* (alasan), bahwa perintah-perintah sebelumnya ditujukan untuk mencapai tujuan teologis: penyucian Ahlul Bait. Kata الرِّجْسَ (kotoran) mencakup makna najis lahir maupun batin, sedangkan وَيُطَهِّرَكُمْ menunjukkan bentuk *ta'kīd* (penguatan) dengan pengulangan akar kata, yang menekankan proses penyucian total.

Dengan demikian, struktur QS. al-Aḥzāb: 33 memperlihatkan kesinambungan antara perintah moral, larangan budaya, tanggung jawab spiritual, dan tujuan penyucian teologis, yang semuanya dibingkai dalam struktur linguistik yang kaya dan kompleks. Pergeseran *dhamīr* dari mu'annats ke mudzakkar tidak hanya menunjukkan perubahan subjek, tetapi juga memperluas cakupan makna, dari ruang domestik istri-istri Nabi menuju konsep Ahlul Bait yang lebih luas dan inklusif.

3.1.3. Penjelasan makna leksikal *qarna*

Makna leksikal merupakan arti simbol dari Bahasa yang mempunyai sifat dasar, yaitu belum mengalami perubahan dari konotasi dan asosiasi gramatikal dengan pendapat lain.⁵⁴ Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan asal-usul kata *qarna* (وَقَرْنَ) dalam QS. al-Aḥzāb: 33, yang pada akhirnya melahirkan keragaman makna dan tafsir terhadap ayat tersebut.

Sebagian ulama seperti Abū Ḥayyān dan asy-Syaukānī mengembalikan kata *qarna* pada akar *waqara–yaqiru–waqāran*. Sementara itu, Abū ‘Ubayd dalam *al-Gharīb al-Muṣannaf* mengajukan dua kemungkinan lain, yaitu dari akar *qarra–yaqaru* yang juga berarti menetap, dan *qarana–yaqrunu* yang berarti berkumpul atau menyatu. Penafsiran lebih luas datang dari al-Zamakhsharī yang menautkan *qarna* dengan kata *al-qārah* (القارة), nama sebuah kabilah yang anggotanya tidak berpisah. Quraish Shihab menambahkan nuansa spiritual dengan mengaitkan kata tersebut pada ungkapan *qurraṭ al-‘ayn* (penyejuk mata), yang memaknai rumah sebagai sumber ketenangan batin.

Merujuk pada Lisan al-Arab, bacaan fathah pada huruf fa di lafaz *qarna*, maka ini berasal dari kata *al-qarār* yang merupakan derivasi dari akar kata *waqara–yaqiru–waqāran* (ketetapan/ketenangan), seakan-akan maksudnya adalah *iqrarn* (tinggallah kalian).⁵⁵

Qāf, rā’, dan nūn (ق، ر، ن) merupakan tiga huruf akar yang membentuk dua makna dasar yang sah. Makna pertama menunjukkan penggabungan sesuatu dengan sesuatu yang lain, dan makna kedua menunjukkan sesuatu yang menonjol karena kekuatan dan ketegasan. Makna pertama: 'Aku telah

⁵⁴ Laurensia Elya Puspita dan Ratini, "Analisis Makna Leksikal, Gramatikal, Referensial, dan Non-Referensial pada Cerpen Surat Rahasia dari Tuhan Karya Amelia Bunga Nofitasari," *Fonologi: Jurnal Ilmuan Bahasa dan Sastra Inggris*, Vol. 2, No. 3 (September 2024), hlm. 297.

⁵⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jil. 5 (Beirut: Dār Ṣādir, cet. ke-6, 1997), hlm. 290.

menggabungkan (qārantu) antara dua hal.' Dari akar ini muncul kata *al-qirān*, yaitu tali yang digunakan untuk mengikat dua benda menjadi satu. *Al-qaran* juga berarti tali. Seperti dalam syair Jarrīr:

بَلِّغْ خَلِيْفَتَنَا إِنْ كُنْتَ لَاقِيَهُ ... أُنِّي لَدَى الْبَابِ كَالْمَشْدُودِ فِي قَرْنٍ

'Sampaikanlah kepada khalifah kita jika engkau menemuinya, bahwa aku berada di depan pintunya seolah-olah terikat dalam *qaran* (tali pengikat).'⁵⁶

Makna leksikal dari akar kata ق-ر-ن (qāf-rā'-nūn) sebagaimana ditunjukkan oleh *Lisān al-'Arab* dan *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, mengandung dua arti pokok: pertama, ketetapan atau ketenangan (*al-qarār*); kedua, keterikatan atau penggabungan. Perbedaan makna ini menegaskan bahwa kata *wa qarna* dapat dimaknai sebagai seruan untuk berdiam diri dengan tenang, atau sebagai gambaran relasi keterikatan terhadap rumah dan nilai-nilai sosial tertentu. Jika makna leksikal ini dibaca melalui pendekatan gender, maka ayat tersebut tidak dipahami sebagai larangan mutlak terhadap mobilitas perempuan, tetapi sebagai refleksi dari konstruksi sosial pada masa turunnya ayat. Sebagaimana dinyatakan oleh Amina Wadud, keadilan dalam tafsir menuntut agar pengalaman perempuan diperhitungkan. Maka, *wa qarna* dapat dilihat sebagai anjuran kontekstual untuk menjaga kehormatan dalam batas sosial tertentu, bukan pembatasan mutlak atas ruang gerak perempuan.

Lebih jauh, hermeneutika feminis yang dikembangkan oleh Asma Barlas menolak penafsiran yang menjadikan superioritas laki-laki sebagai kehendak Tuhan. Dalam konteks ini, makna leksikal yang beragam memberi peluang untuk menolak tafsir tunggal yang patriarki. Dengan teori strukturasi Anthony Giddens, perempuan dimaknai sebagai agen aktif yang bisa

⁵⁶ Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 394–395.

membentuk kembali pemahaman keagamaan melalui pengalaman sosialnya. Ketika perempuan menafsirkan *wa qarna* sebagai ajakan untuk menjaga integritas diri, bukan sebagai larangan fisik, maka mereka sedang mereproduksi nilai-nilai Islam yang responsif terhadap konteks.

Teori nurture memperkuat pandangan di atas dengan menegaskan bahwa ketimpangan gender lebih merupakan produk budaya daripada takdir biologis, sementara teori nature mengingatkan bahwa ada perbedaan kodrati yang tetap perlu diakui. Keduanya jika dipadukan secara bijak, mendorong tafsir yang adil dan seimbang: perempuan tidak dihambat karena gendernya, tetapi dimuliakan dalam kapasitasnya sebagai agen moral dan sosial. Maka dari itu, keluasan makna leksikal dari kata *wa qarna* menunjukkan fleksibilitas teks yang dapat ditafsirkan ulang dalam bingkai keadilan dan perubahan sosial.

3.2. Penafsiran Klasik terhadap QS. al-Aḥzāb: 33

3.2.1. Tafsir al-Ṭabarī: norma moralitas dan isolasi perempuan

Tafsir al-Ṭabarī terhadap QS. al-Aḥzāb: 33 merepresentasikan konstruksi normatif yang kuat mengenai peran, ruang, dan moralitas perempuan dalam masyarakat Islam awal. Ayat ini, yang secara eksplisit ditujukan kepada istri-istri Nabi, memuat rangkaian perintah yang mencerminkan pembatasan gerak dan penekanan pada nilai-nilai kesucian perempuan, terutama dalam ruang domestik.

Frasa sentral dalam ayat ini, yaitu:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

Al-Ṭabarī memberikan perhatian serius terhadap dua aspek sentral dari ayat ini: perintah untuk berdiam di rumah (*wa qarna fī buyūtikunna*), dan larangan terhadap *tabarruj* (menampilkan perhiasan dan menarik perhatian di ruang publik). Ia menyatakan bahwa ayat ini menuntut para istri Nabi dan,

secara implisit, seluruh perempuan Muslim untuk menetap di rumah kecuali karena kebutuhan syar'ī yang benar-benar mendesak.

Dalam menjelaskan makna *wa qarna fī buyūtikunna*, al-Ṭabarī menyampaikan:

واختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، فقراءته عامة قرّاء المدينة وبعض الكوفيين: ﴿وَقَرْنَ﴾ بفتح القاف، يعني: اقْرُرْنَ في بيوتكن...⁵⁷

Ia mengutip adanya perbedaan qirā'āt atas kata "*wa qarna*", namun lebih cenderung kepada qirā'ah yang membacanya dengan *فتح القاف* (*qarn*), yang menunjukkan bentuk *fi'l amr* dari kata "*qarra*" (tinggal diam, menetap), dan ini menunjukkan seruan normatif yang imperatif untuk tetap tinggal dalam rumah.

Penjelasan atas larangan *tabarruj* pun disampaikan secara tegas. Al-Ṭabarī menyebutkan:

ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى، فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويلها، فقال بعضهم: ذلك ما بين آدم ونوح، وقال آخرون: ما بين عيسى ومحمد عليهما السلام⁵⁸

Dari riwayat-riwayat yang dikutip, termasuk dari Muqātil, Qatādah, dan Ikrimah, al-Ṭabarī membangun narasi bahwa perempuan Jahiliyah dahulu keluar rumah dengan mempertontonkan aurat, perhiasan, dan berjalan dengan gerakan menggoda. Dalam riwayatnya:

⁵⁷ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 19 (Cairo: Dār Hijr, 2001), hlm. 96.

⁵⁸ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, vol 19 hlm. 97.

عن قتادة، قال: كانت المرأة تمرّ بالرجل، وكان لذلك الرجل زوجات فيرمقها ببصره، فيرى منها شيئاً يعجبه، فيدعو امرأته فتلبس مثل ما لبست. فنهى الله المؤمنات عن مثل ذلك⁵⁹

Riwayat ini menunjukkan bahwa perilaku *tabarruj* berdampak sistemik: bukan hanya memicu syahwat laki-laki asing, tetapi juga menimbulkan kecemburuan, kompetisi, dan dekadensi sosial dalam relasi antarperempuan. Karena itu, pelarangan *tabarruj* tidak berdiri sendiri sebagai aturan moral individu, tetapi merupakan kebijakan sosial demi menjaga tatanan kolektif.

Dengan merujuk pada penafsiran ini, al-Ṭabarī tidak hanya menyampaikan makna linguistik ayat, tetapi mengonstruksi tafsir sebagai doktrin moral-politik yang bersifat mengikat. Pembatasan mobilitas perempuan dan pelarangan *tabarruj* bukan sekadar etika individual, tetapi bagian dari strategi menjaga keteraturan sosial dan kemurnian nilai-nilai Islami dalam komunitas Muslim awal. Maka, posisi perempuan—terutama istri Nabi—diposisikan sebagai *simbol moralitas publik* yang keberadaannya harus terlindungi secara visual, spasial, dan sosial.

Penafsiran al-Ṭabarī terhadap frasa "فِي بُيُوتِكُنَّ" dalam QS al-Aḥzāb: 33 memperlihatkan konstruksi domestik yang tidak netral, melainkan sarat muatan normatif dan otoritatif. Kata "فِي" sebagai huruf jar tidak dimaknai secara deskriptif (sekadar menyatakan tempat tinggal), melainkan sebagai indikasi keberadaan yang bersifat permanen dan wajib secara moral. Penegasan ini diperkuat melalui pilihan qirā'ah yang diutamakan al-Ṭabarī, yakni pembacaan dengan فتح القاف pada kata "وَقَرْنَ",

⁵⁹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, vol. 19, hlm. 98.

menjadikannya bentuk *fi'l amr* (kata kerja perintah) dari akar kata *فَرَّ* yang berarti "menetap diam".

Dalam teksnya, al-Ṭabarī menyatakan: « فَرَّاتُهُ عَامَةً قَرَاءً »

yang «المدينة وبعض الكوفيين: "وَقَرَّنَ" بفتح القاف، يعني: أَقَرَّرَنَ فِي بَيْوتِكُنَّ» menegaskan bahwa kalimat tersebut bukan hanya anjuran kultural, tetapi merupakan perintah Tuhan untuk menetap di ruang domestik. Rumah (*al-buyūt*) dalam tafsir ini dipahami sebagai ruang normatif yang bersifat *syar'i*, bukan sekadar fisik, melainkan sebagai simbol kesucian dan kontrol sosial.⁶⁰

Tafsir ini secara eksplisit mengaitkan keberadaan perempuan dalam rumah dengan pengekangan terhadap mobilitas yang dipandang berpotensi mengganggu stabilitas moral masyarakat. Oleh sebab itu, al-Ṭabarī membingkai frasa *فِي بَيْوتِكُنَّ* sebagai bentuk *amr* yang mengarah pada *luẓūm al-makān* (keharusan tetap berada di tempat), bukan sebagai opsi. Hal ini dikukuhkan lebih lanjut dalam teksnya:

وهو أمر بمقامهن في بيوتهن، فلا يخرجن منها إلا لحاجة

Menekankan bahwa keluarnya perempuan dari rumah hanya dibenarkan dalam kasus kebutuhan *syar'i* yang jelas. Dalam pengertian ini, domestikasi perempuan tidak diposisikan sebagai kondisi pasif atau netral, tetapi sebagai posisi etis dan ideal sosial yang ditetapkan wahyu.⁶¹

Keterikatan ruang perempuan dengan moralitas publik semakin jelas ketika al-Ṭabarī melanjutkan pembahasan pada larangan *tabarruj*, yang menurutnya terjadi saat perempuan meninggalkan rumah dan menunjukkan diri atau perhiasannya sebagaimana dalam kebiasaan masyarakat Jahiliah. Maka,

⁶⁰ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, vol 19 hlm. 97.

⁶¹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, vol 19 hlm. 97.

keterpautan antara "فِي بُيُوتِكُنَّ" dengan "وَلَا تَبَرَّجْنَ" memperlihatkan bahwa rumah diposisikan sebagai *ḥājiz* (pembatas) antara kesucian dan potensi fitnah. Al-Ṭabarī bahkan menegaskan dalam riwayat Qatādah bahwa kebiasaan perempuan keluar rumah dan menarik perhatian laki-laki menyebabkan dinamika sosial yang destruktif. Artinya, mobilitas perempuan di ruang publik dianggap memicu siklus imitasi dan hasrat yang tidak terkendali, yang pada gilirannya mengganggu tatanan sosial dan relasi rumah tangga lainnya.

Dengan demikian, penafsiran al-Ṭabarī atas frasa "فِي بُيُوتِكُنَّ" tidak hanya mengandung makna lokal dari ayat, tetapi juga membangun arsitektur etika spasial Islam awal. Rumah menjadi titik tumpu bagi identitas moral perempuan, dan menetap di dalamnya bukan hanya bentuk ketaatan, melainkan wujud konkret dari kontrol sosial berbasis wahyu. Tafsir ini mengonstruksi domestisitas bukan sebagai keterbatasan fisik, tetapi sebagai pranata ideologis dan protektif terhadap kehormatan perempuan dan stabilitas masyarakat Islam.

Konstruksi al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat ini menyiratkan bahwa ruang domestik perempuan bukanlah sekadar ruang tinggal, melainkan zona perlindungan terhadap kehormatan, fitnah, dan kekacauan sosial. Oleh karena itu, larangan *tabarruj* dan perintah tinggal di rumah mencerminkan arsitektur moral dalam masyarakat Islam awal, di mana kontrol terhadap tubuh dan ruang perempuan menjadi bagian integral dari ketertiban masyarakat.

Dalam menjelaskan makna *tabarruj*, al-Ṭabarī merujuk kepada riwayat-riwayat dari Muqātil, Qatādah, dan Ikrimah, yang menggambarkan perempuan Jahiliyah sebagai sosok yang keluar rumah tanpa menutup aurat, berjalan dengan gaya yang menarik perhatian, dan sengaja menampilkan perhiasan mereka di ruang publik. Narasi ini menunjukkan bagaimana al-Ṭabarī tidak hanya

menyampaikan makna tekstual ayat, tetapi juga membingkainya dalam kerangka moral dan sosial yang tegas, di mana pengekan mobilitas perempuan dianggap sebagai bentuk perlindungan terhadap nilai-nilai kesucian dan ketertiban sosial.

Selanjutnya, perintah untuk mendirikan salat, menunaikan zakat, dan menaati Allah serta Rasul-Nya menunjukkan bahwa perempuan tetap dibebani tanggung jawab spiritual dan sosial, sekalipun dalam ruang domestik. Puncak dari rangkaian perintah ini adalah ayat *tathīr* (*innamā yurīdu Allāh...*) yang menegaskan upaya penyucian Ahlul Bait dari segala bentuk dosa dan kotoran. Al-Ṭabarī mencatat dua pandangan utama tentang siapa yang termasuk dalam Ahlul Bait: istri-istri Nabi sebagai bagian dari konteks langsung ayat, dan keluarga Nabi (Ali, Fāṭimah, Hasan, dan Ḥusain) berdasarkan hadis-hadis kenabian.⁶² Namun demikian, ia cenderung inklusif dalam cakupan Ahlul Bait.

Secara keseluruhan, penafsiran al-Ṭabarī terhadap ayat ini menampilkan model normatif keperempuanan yang berakar kuat dalam pola disiplin moral, kesalehan domestik, dan segregasi ruang publik-privat. Tafsir ini tidak sekadar memaknai teks, tetapi sekaligus membentuk kerangka sosial tempat perempuan diorientasikan untuk tunduk dalam sistem nilai yang dikonstruksi oleh pengalaman dan struktur masyarakat Arab abad ke-3 H.

3.2.2. Tafsir Ibn Katsīr: penguatan norma domestik istri Nabi

Dalam menafsirkan QS. al-Aḥzāb: 33, Ibn Katsīr menegaskan bahwa perintah "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" ditujukan agar para istri Nabi menetap di rumah dan tidak keluar kecuali karena kebutuhan yang sah secara syariat. Ia menjelaskan,⁶³

⁶² Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, vol 19 hlm. 99.

⁶³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah, Juz 6 (Riyadh: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), 409–410.

"أي الزمّن بيوتكن فلا تخرجنّ لغير حاجة، ومن الحاجات الشرعية الصلاة في المسجد بشرطه،"

yang menunjukkan bahwa mobilitas perempuan dibolehkan jika ada kebutuhan syar'i, seperti salat berjamaah di masjid, dengan syarat tertentu. Kata *waqarna* menurutnya berasal dari akar kata *waqār*, yang bermakna ketenangan dan kemantapan, dan oleh karena itu menjadi simbol penghormatan terhadap martabat perempuan dalam keluarga kenabian. Ibn Katsīr juga menafsirkan lanjutan ayat "وَلَا تَبْرَحْنَ تَبْرِجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى" sebagai larangan terhadap gaya berpakaian dan penampilan mencolok, serta sikap sosial yang mengundang perhatian berlebihan—sebagaimana ia kutip dari Mujāhid dan Ibn Kathīr sendiri yang menyebut bahwa dahulu perempuan keluar rumah “تمشي بين الرجال” (bercampur di tengah-tengah laki-laki). Meski konteks ayat khusus untuk istri Nabi (khuṣūṣ al-siyāq), Ibn Katsīr tidak membatasi pesan moralnya hanya untuk mereka, melainkan menyiratkan bahwa nilai-nilai kesopanan, ketenangan, dan penjagaan diri berlaku umum bagi perempuan Muslimah.

Dalam kerangka ini, rumah diposisikan sebagai ruang kehormatan dan perlindungan dari fitnah, sedangkan ruang publik diasosiasikan dengan risiko gangguan moral. Tafsir ini kemudian menjadi bagian dari konstruksi sosial keagamaan yang memandang peran domestik sebagai kodrat perempuan Muslimah. Namun, pendekatan normatif Ibn Katsīr tidak bisa dilepaskan dari struktur patriarki masyarakat abad pertengahan, yang membatasi partisipasi perempuan di ruang publik. Di era modern, warisan tafsir semacam ini seringkali direproduksi sebagai justifikasi agama terhadap pembatasan peran perempuan, termasuk dalam pekerjaan, padahal kebutuhan sosial dan kontribusi perempuan dalam ruang publik telah berubah secara

signifikan. Karena itu, pembacaan ulang terhadap tafsir ini menjadi penting, agar nilai-nilai etika yang dikandungnya tetap relevan tanpa menafikan hak perempuan atas ruang sosialnya.

3.2.3. Tafsir al-Qurṭubī: perluasan larangan kepada perempuan umum

Penafsiran al-Qurṭubī terhadap QS. al-Aḥzāb ayat 33 merupakan salah satu tafsir yang menunjukkan kecenderungan kuat dalam menggeneralisasi aturan khusus bagi istri-istri Nabi menjadi norma umum bagi seluruh perempuan Muslim. Ayat yang berbunyi وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ditafsirkan al-Qurṭubī secara tegas sebagai perintah untuk tinggal di rumah dan tidak keluar kecuali karena kebutuhan yang sangat mendesak.

Dalam penjelasannya, al-Qurṭubī memulai dengan mengulas dua bentuk qirā'ah atas kata وقرن:

"قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ قرئ «وَقَرْنَ» بكسر القاف. وقرأ الجمهور: «وَقَرْنَ» بفتح القاف. وأما القراءة الأولى فتحمل وجهين: أحدهما: أن يكون من الوقار، نقول: وقر يقر وقاراً، أي: سكن. والأمر: قر، وللنساء: قرن، مثل: عدن وزرن⁶⁴."

Al-Qurṭubī memilih qirā'ah "وَقَرْنَ" (dengan *fathah*), yang berasal dari akar kata الوقار (ketenangan, ketetapan), dan ia menafsirkannya sebagai perintah agar perempuan tinggal dan menetap dalam rumah sebagai bentuk adab, kehormatan, dan perlindungan diri. Ia menulis:

⁶⁴ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān wa-al-Mubayyin li-mā Taḍammanahu min al-Sunnah wa-Āy al-Furqān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, jld. 17 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006), hlm. 139.

"وهذا أمرٌ مطلوبٌ للنساء، ملازمةُ البيوت، والبعد عن التبرج الذي هو إظهار الزينة، ومثله المشي في الأسواق".

Al-Qurṭubī menegaskan bahwa makna tinggal di rumah bukan sekadar anjuran, tetapi memiliki landasan normatif dan sosial keagamaan dari para salaf. Ia menyebut bahwa:

"كانت عائشة رضي الله عنها إذا قرأت هذه الآية بكّت حتى تبلّ خمارها".

Hal ini menunjukkan bagaimana para perempuan salehah generasi awal sangat menghormati perintah ini hingga menitikkan air mata saat membacanya.

Lebih jauh, al-Qurṭubī mengutip pandangan sebagian salaf yang tidak mengizinkan istrinya keluar rumah kecuali dalam kondisi darurat atau dengan batasan ketat, seperti ke masjid dengan adab yang ketat atau keperluan yang tak bisa dihindari. Ia mencatat bahwa sebagian ulama melarang perempuan keluar rumah karena fitnah sosial yang mengintai. Dalam hal ini, ia menulis:⁶⁵

"ولا يجوز: قرنت المرأة في المكان. وقرأه بعض القراء: قرن بكسر القاف، وقرأه بعضهم بضم القاف، وهو خلاف المصحف، والمعنى واحد: لزوم البيت، وهذا معروفٌ من حالن في الصدر الأول، وإن خرجن فبصيانة وتستر وتوقير".

Tafsir ini memperluas makna qarna sebagai bentuk perintah tetap tinggal di rumah, tidak hanya untuk istri-istri Nabi, tapi diperumumkan kepada seluruh perempuan Muslim. Dalam kaitan ini, al-Qurṭubī memosisikan rumah sebagai ruang utama perempuan, bukan hanya secara spiritual, tetapi juga secara sosial dan politik, sebagai perlindungan dari fitnah.

Lebih lanjut, al-Qurṭubī mengaitkan ayat tentang tinggal di rumah ini dengan lanjutan ayat:

⁶⁵ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li-Aḥkām...*, hlm.140.

"وَأَطِئْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا"

Ia mencatat dua pendapat utama tentang makna Ahl al-Bayt: satu yang membatasi pada istri-istri Nabi, dan satu lagi yang memasukkan Ali, Fāṭimah, Hasan, dan Ḥusayn. Namun, al-Qurṭubī menekankan bahwa perintah tinggal di rumah tetap secara eksplisit diarahkan kepada para istri Nabi, meskipun pesan moralnya diperluas.

Dalam aspek linguistik, al-Qurṭubī mengutip ahli nahwu seperti al-Zajjāj dan al-Naḥḥās untuk menjelaskan posisi gramatikal dari frasa *أهل البيت* sebagai *نداء* (ajakan), *أو مدح* (pujian), atau *بدل* (pengganti). Ia menulis:⁶⁶

"وقال الزجاج: أهل البيت في موضع نصب على المدح. وقيل: نصب على النداء، أي: يا أهل البيت".

Ini menunjukkan bahwa al-Qurṭubī sangat memperhatikan aspek gramatikal dalam menguatkan argumentasi tafsirnya—bahwa Ahl al-Bayt dimuliakan dan disucikan, namun tetap dibatasi peran publiknya.

Dengan demikian, tafsir al-Qurṭubī memperlihatkan kecenderungan memperluas hukum yang bersifat khusus (khāṣṣ) menjadi umum (‘āmm), sehingga larangan keluar rumah bagi istri Nabi dimaknai sebagai norma sosial keislaman yang ideal bagi semua perempuan. Dalam konteks ini, tafsir berperan bukan hanya sebagai penjelas teks, tetapi sebagai alat pembentuk struktur sosial yang membatasi ruang gerak perempuan dalam masyarakat Muslim klasik.

⁶⁶ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām...*, hlm.141-142.

Penekanan terhadap rumah sebagai tempat yang paling mulia bagi perempuan, sebagaimana dinyatakan al-Qurtubī:⁶⁷

"إِنَّمَا كُرِّهَ خُرُوجُهُنَّ لِأَنَّهُنَّ مَأْمُورَاتٌ بِلِزُومِ الْبُيُوتِ، وَذَلِكَ أَصْلَحُ لَهُنَّ."

Tafsir ini akhirnya menjelma sebagai konstruksi simbolik yang mendukung keterbatasan peran publik perempuan, dan sekaligus melegitimasi struktur sosial patriarkis dalam warisan tafsir tradisional Islam.

3.2.4. Kritik terhadap asumsi patriarki dalam tafsir klasik

Pandangan terhadap tafsir klasik sebagai ekspresi patriarki cenderung menyederhanakan ruang lingkup tujuan syariat yang lebih luas. Konteks sosial-budaya Arab klasik memunculkan kebutuhan mendesak untuk menjaga kehormatan, keselamatan, dan stabilitas komunitas. Mobilitas perempuan yang tidak diatur bisa menimbulkan risiko fitnah, penyalahgunaan, bahkan perdagangan budak; oleh karena itu, tafsir atas perintah *wa qarna fī buyūtikunna* dan larangan *tabarruj* lahir sebagai solusi atas situasi keamanan publik, bukan sebagai alat dominasi gender. Dengan menempatkan rumah sebagai tempat paling aman dan terhormat, norma ini sebenarnya memuliakan perempuan dengan memastikan mereka terlindung dari potensi bahaya eksternal.

Dari sudut *ushul fiqh*, setiap ketentuan *syar'ī* diorientasikan pada *maṣlahah* (kemaslahatan) dan pencegahan *mafsadah* (kerusakan).⁶⁸ Ketentuan khusus untuk istri-istri Nabi—yang berstatus *Ahl al-Bayt*—menunjukkan betapa tinggi posisi mereka, sehingga standar moral yang lebih ketat diterapkan bukan untuk merendahkan, tetapi untuk menguatkan martabat mereka. Para mufasir seperti al-Ṭabarī, Ibn Katsīr, dan al-Qurtubī menghantarkan pesan bahwa “isolasi” ini bersifat protektif: menjaga reputasi keluarga kenabian dari gosip, meminimalkan

⁶⁷ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi' li-Aḥkām...*, hlm.144.

⁶⁸ Abd al-Faṭṭāḥ Muṣayliḥī, *al-Risālah al-Nadīyah fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Madinah: Maktabah 'Ulūm wa al-Ḥikam, cet. 3, 2018), hlm. 24.

gesekan antarklan, dan menegakkan citra kesalehan yang patut dijadikan teladan. Ketika prinsip-prinsip ini kemudian diperluas (*‘āmm*) oleh sebagian mufasir untuk diaplikasikan kepada semua perempuan, hal itu lebih mencerminkan mekanisme transfer *ijtihād*—sebuah proses pengadaptasian teks pada realitas zaman berikutnya—daripada sekadar ekspresi dominasi laki-laki.

Proses *ijtihād* inilah yang membedakan tafsir klasik dari dogmatisme patriarkal. Alih-alih menempelkan teks secara kaku, para ulama menyaksikan perubahan zaman, pola kehidupan, dan kebutuhan umat untuk kemudian merumuskan penerapan nilai-nilai Qur’ani secara relevan. Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī’ah*, prinsip *‘adl* (keadilan) dan *karāmah* (kemuliaan) adalah universal dan tidak mengenal batas gender (QS. al-Ḥujurāt :13). Oleh karena itu, tradisi tafsir yang mempertimbangkan kemaslahatan dan pencegahan kerusakan seharusnya dipahami sebagai upaya menjaga keseimbangan komunitas secara keseluruhan, bukan sekadar memosisikan perempuan di ruang domestik sebagai bentuk penindasan.

Lebih jauh lagi, pendekatan ini sejalan dengan teori fungsionalisme dalam sosiologi, yang memandang masyarakat sebagai suatu sistem terintegrasi di mana setiap bagian—termasuk institusi keluarga dan peran gender—bekerja sama untuk memelihara stabilitas dan kohesi sosial.⁶⁹ Menurut Emile Durkheim dan Talcott Parsons, norma-norma sosial muncul untuk mengatur perilaku individu demi tercapainya *equilibrium* sistemik. Dalam kerangka ini, pembatasan mobilitas perempuan bukanlah manifestasi struktur patriarki semata, melainkan bagian dari mekanisme fungsional yang memastikan agar setiap elemen masyarakat—keluarga, klan, dan individu—beroperasi sesuai perannya, menjaga kelangsungan nilai, dan mencegah disintegrasi sosial. Rumah tangga, sebagai institusi primer, memainkan fungsi protektif dan reproduktif, yang dalam konteks klasik sangat

⁶⁹ S. Hariyanto, *Spektrum Teori Sosial dari Klasik hingga Postmodern* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, cet. 1, 2014), hlm. 52.

krusial untuk kelangsungan kabilah dan penyampaian nilai-nilai ke generasi selanjutnya.

Dalam kerangka modern, penerapan nilai-nilai klasik ini dapat diharmonisasikan dengan kebutuhan perempuan untuk berkontribusi di ranah publik—pendidikan, profesi, dan partisipasi sosial-politik—selama tetap menjunjung adab dan kehormatan. Tafsir yang kontekstual menuntut kita tidak membelenggu makna ayat pada situasi arab klasik secara tekstual, melainkan memahami esensi perlindungan dan penghormatan terhadap perempuan. Dengan demikian, kritik yang hanya berfokus pada aspek pembatasan fisik kehilangan esensi syariat sebagai instrumen kemaslahatan—bahwa setiap norma lahir untuk memuliakan individu dan menjaga kesejahteraan masyarakat, tanpa memandang gender.

3.3. Penafsiran Kontemporer terhadap QS. al-Aḥzāb: 33

3.3.1. Amina Wadud: pembacaan etis dan kontekstual

Amina Wadud adalah salah satu tokoh wanita Muslim paling berpengaruh dalam studi tafsir Al-Qur'an kontemporer. Ia dikenal luas karena upayanya memperjuangkan pembacaan Al-Qur'an yang lebih adil terhadap perempuan. Dalam pembacaan kritisnya terhadap QS. al-Aḥzāb: 33, Wadud mempertanyakan asumsi-asumsi dasar yang selama ini digunakan untuk mendomestifikasi perempuan, dan menunjukkan bagaimana bias tafsir telah menjadi alat untuk melegitimasi ketimpangan gender dalam masyarakat Muslim.

Wadud menolak pandangan teologis dan kultural yang mengasosiasikan perempuan dengan kelemahan, inferioritas moral dan spiritual, serta ketidakmampuan intelektual.⁷⁰ Baginya, stereotip semacam ini tidak memiliki landasan yang kuat dalam Al-Qur'an, dan lebih banyak merupakan hasil dari penafsiran

⁷⁰ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Alquran*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1992), hlm. 11.

yang dipengaruhi oleh struktur sosial patriarkal masyarakat Arab abad ke-7. Penilaian ini telah menjadi dasar untuk membatasi perempuan dari ruang-ruang publik dan menolak mereka dari jabatan atau tanggung jawab sosial tertentu. Padahal, menurutnya, Al-Qur'an secara prinsip tidak membedakan laki-laki dan perempuan dalam hal kemampuan, nilai spiritual, maupun tanggung jawab moral di hadapan Allah.⁷¹

Dalam mengembangkan pendekatannya, Wadud tidak bekerja dalam ruang kosong. Ia mendasarkan kerangka penafsirannya pada metode *double movement* yang diperkenalkan oleh Fazlur Rahman, seorang pemikir Islam progresif yang juga mengedepankan pembacaan kontekstual terhadap Al-Qur'an. Metode *double movement* mencakup dua langkah penting: pertama, mengkaji konteks historis dan sosial saat ayat diturunkan (gerakan pertama), dan kedua, mengembangkan prinsip-prinsip moral dari teks tersebut untuk diterapkan dalam konteks kehidupan modern (gerakan kedua).⁷² Dengan metode ini, Wadud tidak hanya menafsirkan teks, tetapi juga melakukan proses kritis terhadap lingkungan sosial yang melingkupi teks tersebut.

Selain metode *double movement*, Wadud juga menggunakan pendekatan *adab al-ijtima'i*, yaitu pembacaan teks yang mempertimbangkan kondisi sosiologis dan budaya masyarakat. Dalam hal ini, ia menekankan bahwa masyarakat Arab pada masa Nabi Muhammad merupakan masyarakat patriarkal yang kuat, dengan garis keturunan, kekuasaan, dan otoritas yang ditentukan berdasarkan laki-laki. Budaya ini sangat memengaruhi norma sosial, termasuk pembagian peran gender.⁷³ Maka dari itu, ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan pada masa itu tidak dapat dilepaskan dari konteks tersebut, dan tidak semestinya

⁷¹ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Alquran*....., hlm. 44.

⁷² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformasi of an Intellectual Tradition*, Terj. Anas Muhyidin, (Chicago: University Press, 1982), hlm. 244.

⁷³ Naili Fauziah Lutfiani, "Hak-Hak Perempuan dalam Surat al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik," *Jurnal el-Tarbawi*, Vol. 10, No. 2, 2017, hlm. 70.

dijadikan standar mutlak untuk diterapkan secara literal di zaman modern tanpa pembacaan ulang yang kritis.

QS. al-Ahzāb: 33 adalah salah satu ayat yang kerap dijadikan dasar teologis untuk mendomestifikasi perempuan. Ayat ini memerintahkan para istri Nabi untuk menetap di rumah dan tidak bertabaruj (berhias diri secara mencolok) seperti perempuan di masa jahiliyah. Berdasarkan riwayat *asbāb al-nuzūl*, ayat ini memang ditujukan secara khusus kepada para istri Nabi Muhammad. Konteks turunnya ayat ini mencerminkan situasi sosial masyarakat Madinah pada masa itu, yang masih sangat membatasi gerak perempuan di ruang publik. Struktur masyarakat yang berbasis patriarki menjadikan laki-laki sebagai pusat otoritas di keluarga dan masyarakat, sementara perempuan didorong untuk menetap di rumah dan fokus pada peran domestik.

Wadud menunjukkan bahwa meskipun ayat ini secara eksplisit menyebut perempuan (istri Nabi), prinsip moral yang dikandungnya tidak bersifat eksklusif untuk satu gender. Larangan bertabaruj bukanlah larangan mutlak untuk keluar rumah, tetapi larangan terhadap motivasi atau perilaku keluar rumah dengan niat untuk menarik perhatian atau memamerkan diri.⁷⁴ Oleh karena itu, ayat ini sebenarnya memiliki relevansi universal: semua individu, baik laki-laki maupun perempuan, harus menjaga kesopanan dan moralitas dalam ruang publik. Wadud menilai bahwa penggunaan kata “perempuan” dalam ayat ini merupakan bentuk representatif dari norma sosial saat itu, dan bukan penetapan hukum yang harus berlaku selamanya hanya untuk perempuan.

Lebih lanjut, Wadud mengkritik pembacaan literal terhadap ayat ini yang kemudian dijadikan justifikasi teologis untuk membatasi peran perempuan dalam ruang publik. Ia menilai bahwa pendekatan seperti ini mencerminkan penggabungan

⁷⁴ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 166.

antara persepsi pribadi mufasir dan pemahaman terhadap teks suci, yang tidak selalu obyektif. Dalam banyak kasus, tafsir yang dihasilkan mencerminkan pandangan dunia patriarkal mufasir itu sendiri, bukan pesan moral yang universal dari Al-Qur'an. Dengan demikian, penafsiran yang menekankan eksklusivitas larangan kepada perempuan, menurut Wadud, telah mengabaikan semangat keadilan dan kesetaraan yang terkandung dalam wahyu.

Wadud menegaskan bahwa interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an harus mampu membedakan antara nilai-nilai normatif ilahiyah dan nilai-nilai kultural yang temporer. Dengan membaca Al-Qur'an secara kontekstual, umat Islam dapat menangkap prinsip-prinsip etik yang bersifat transenden, seperti keadilan, kesetaraan, dan tanggung jawab moral, yang dapat diterapkan secara adil di semua zaman, termasuk era modern. Dalam konteks kontemporer, di mana perempuan telah mendapatkan akses yang lebih luas dalam pendidikan, pekerjaan, dan partisipasi sosial, pembacaan literal terhadap QS. al-Ahzāb: 33 justru berpotensi menjadi alat penindasan baru jika tidak ditinjau kembali secara kritis.

Dalam pandangan Wadud, domestifikasi perempuan yang dibenarkan atas nama agama harus direvisi dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip Qur'ani yang lebih inklusif dan adil. Ia tidak menolak peran domestik perempuan sebagai pengasuh anak dan penjaga rumah, tetapi menekankan bahwa hal tersebut harus merupakan pilihan sadar, bukan paksaan yang dilegitimasi oleh tafsir bias gender.⁷⁵ Perempuan, menurutnya, memiliki kapasitas spiritual dan intelektual yang setara dengan laki-laki, dan karena itu berhak berpartisipasi penuh dalam kehidupan publik, termasuk menjadi pemimpin, pendidik, dan profesional di berbagai bidang.

Dengan demikian, pembacaan Amina Wadud terhadap QS. al-Ahzāb: 33 bukan sekadar reinterpretasi teks, tetapi juga

⁷⁵ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Alquran*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1992), hlm. 85.

merupakan upaya pembebasan terhadap wacana tafsir yang selama ini mengekang perempuan. Melalui pendekatan hermeneutika feminis, double movement, dan adab al-ijtima'i, Wadud membuka ruang baru bagi tafsir Al-Qur'an yang lebih etis, manusiawi, dan relevan dengan tantangan kehidupan umat Islam di zaman modern.

3.3.2. Quraish Shihab: pendekatan sosial budaya

Quraish Shihab merupakan salah satu mufasir yang memadukan pendekatan teks dan konteks dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam menafsirkan QS. al-Aḥzāb: 33, khususnya lafaz *wa qarna fī buyūtikunna*, Quraish menolak untuk memahami ayat ini secara literal dan universal tanpa mempertimbangkan kondisi sosial, budaya, dan historis yang melingkupi ayat tersebut. Baginya, pesan-pesan Al-Qur'an mesti dibaca secara holistik, dengan menimbang asbāb al-nuzūl (sebab turunnya ayat), konteks sosial masyarakat Arab saat itu, serta tujuan moral dan spiritual dari ayat itu sendiri.

Menurut Quraish, ayat ini pada dasarnya ditujukan secara spesifik kepada istri-istri Nabi. Posisi mereka yang sangat mulia dan sentral dalam kehidupan Nabi, sekaligus menjadi panutan umat, menuntut standar etika dan moral yang lebih tinggi daripada perempuan Muslim lainnya. Oleh karena itu, seruan agar mereka tetap berada di rumah bukanlah bentuk pembatasan absolut terhadap mobilitas perempuan, melainkan bentuk *ta'dīb* (pendidikan etis) yang dimaksudkan untuk menjaga kehormatan rumah tangga Nabi. Ia menegaskan bahwa perintah ini tidak bisa serta-merta diberlakukan secara mutlak kepada semua perempuan Muslim sepanjang masa, melainkan harus dilihat dalam konteks spesifik kenabian.

Dalam kerangka pendekatan sosial budaya yang ia gunakan, Quraish menyadari bahwa struktur masyarakat dan peran gender senantiasa mengalami perubahan. Kehadiran perempuan di ruang publik, termasuk dalam dunia kerja dan

aktivitas sosial-politik, merupakan bagian dari dinamika masyarakat yang tidak bisa dihindari. Ia memandang bahwa ayat tersebut tidak sedang meminggirkan perempuan dari ruang publik, melainkan menekankan nilai-nilai kesucian, martabat, dan kehormatan yang harus dijaga oleh setiap perempuan dalam berbagai kondisi. Perintah untuk “tetap di rumah” lebih merupakan anjuran normatif untuk menjaga stabilitas rumah tangga dan tidak dapat dipahami sebagai pelarangan mutlak terhadap aktivitas perempuan di luar rumah.⁷⁶

Dalam *tafsirnya*, Quraish menulis bahwa larangan *tabarruj* dalam ayat ini tidak hanya berarti berhias berlebihan, tetapi juga mencakup cara berpakaian, berjalan, berbicara, dan berperilaku yang dapat menarik perhatian yang tidak wajar dari lawan jenis. Namun, ia menekankan bahwa larangan ini juga tidak ditujukan hanya kepada istri-istri Nabi, melainkan berlaku secara umum sebagai prinsip moral universal yang harus dijaga oleh semua perempuan Muslim.⁷⁷

Quraish juga menolak pemahaman konservatif yang menjadikan rumah sebagai satu-satunya tempat bagi perempuan sehingga mereka tidak dilarang untuk bekerja.⁷⁸ Para sahabat perempuan di masa Nabi turut serta dalam medan perang, menjadi perawat, guru, bahkan pemimpin komunitas. Karena itu, tidak ada justifikasi dalam Islam untuk melarang perempuan berkarier, selama mereka mampu menjaga integritas dan etika Islami dalam aktivitasnya. Pandangan ini menempatkan Quraish sebagai bagian dari mufasir progresif yang berupaya mengharmonikan nilai-nilai keislaman dengan tantangan modernitas.

Dengan pendekatan sosial budaya ini, Quraish membuka jalan bagi reinterpretasi ayat-ayat yang selama ini digunakan untuk membatasi perempuan dalam ruang domestik. Ia menekankan bahwa keterlibatan perempuan dalam dunia kerja

⁷⁶ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 263-264.

⁷⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*....., hlm. 264.

⁷⁸ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*....., hlm. 267.

bukan hanya diperbolehkan, tetapi bisa menjadi suatu keharusan jika ada kebutuhan personal maupun sosial. Dalam hal ini, perintah untuk tinggal di rumah tidak lagi dipahami secara normatif sebagai larangan mutlak, tetapi sebagai ajakan untuk menata kehidupan rumah tangga secara harmonis dan proporsional, tanpa menegasikan hak perempuan untuk berpartisipasi di ranah publik.

Dengan demikian, pendekatan sosial budaya yang digunakan Quraish Shihab dalam menafsirkan *wa qarna fi buyūtikunna* membawa semangat ijtihad yang relevan dengan konteks kekinian. Ia tidak mengaburkan nilai-nilai normatif Al-Qur'an, tetapi juga tidak menutup ruang tafsir yang memungkinkan perempuan Muslim untuk mengambil peran aktif dalam pembangunan masyarakat modern, termasuk sebagai wanita karier. Pendekatan ini mencerminkan semangat Al-Qur'an yang universal dan dinamis, sekaligus menjadi kontribusi penting dalam wacana tafsir dan pemikiran Islam kontemporer.

3.3.3. Konsep *maqāṣid al-syarī'ah* dan rekontekstualisasi ayat

Dalam khazanah hukum Islam, *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat) merupakan konsep fundamental yang menjadi fondasi moral dan tujuan akhir dari setiap ketentuan syariat yang diturunkan oleh Allah. Gagasan ini berangkat dari keyakinan bahwa setiap hukum Islam tidak diturunkan secara sia-sia, melainkan memiliki maksud tertentu yang berorientasi pada *maslahah* (kemaslahatan) umat manusia. Masalah ini bukan hanya bersifat individual, melainkan juga sosial dan universal. Dengan demikian, penafsiran terhadap teks-teks *syar'i*, termasuk ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan, tidak dapat dilepaskan dari semangat *maqāṣid* yang ingin memastikan terwujudnya keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan manusia.

Secara umum, para ulama merumuskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* terdiri atas lima pokok tujuan: menjaga agama (*hifẓ al-dīn*), menjaga jiwa atau kehidupan (*hifẓ al-nafs*), menjaga akal

(*hifẓ al-‘aql*), menjaga keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan menjaga harta (*hifẓ al-māl*). Dalam pengembangannya, sebagian ulama menambahkan pula perlindungan terhadap kehormatan (*hifẓ al-‘ird*) sebagai bagian tak terpisahkan dari *maqāṣid*. Kelima atau keenam komponen ini bukanlah tujuan-tujuan yang terpisah, melainkan saling berkelindan dan menopang satu sama lain dalam kerangka membentuk tatanan sosial yang adil dan sejahtera.

Dalam konteks ini, bekerja dan berkarier bagi perempuan dapat dilihat sebagai salah satu ikhtiar yang sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī‘ah*. Seorang perempuan yang bekerja akan memiliki pendapatan yang dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhannya secara mandiri, sehingga terjaga kehidupannya (*hifẓ al-nafs*). Kemandirian ini membuatnya tidak sepenuhnya bergantung kepada pihak lain, menghindari dari situasi eksploitasi, tekanan ekonomi, atau kekerasan domestik yang seringkali terjadi karena ketergantungan finansial.⁷⁹

Selain itu, bekerja juga memungkinkan perempuan untuk menggunakan akalunya dalam ranah produktif (*hifẓ al-‘aql*), mengembangkan potensi dirinya, serta berkontribusi dalam pembangunan masyarakat. Pengaktifan potensi intelektual dan emosional ini sejatinya menjadi salah satu amanah yang diberikan Allah kepada setiap manusia, laki-laki maupun perempuan. Dalam konteks spiritual, pendapatan yang diperoleh dari pekerjaan dapat dimanfaatkan untuk menunaikan kewajiban berzakat, bersedekah, dan membantu sesama, sehingga mendukung terjaganya aspek *hifẓ al-dīn* dalam bentuk partisipasi nyata dalam nilai-nilai keimanan dan kebaikan sosial.

Lebih jauh, kontribusi perempuan dalam ruang publik yang dibangun atas dasar kesadaran nilai dan tanggung jawab juga dapat berimplikasi pada penjagaan kehormatan (*hifẓ al-‘ird*). Dalam masyarakat, seseorang yang mandiri, berpendidikan, dan

⁷⁹ Ahmad Syafi'i Rahman, Siti Aisyah, Moh Shofiyul Huda MF, Rubini, dan Rahma Pramudya Nawang Sari, "Wanita Karir: Studi Kritis Perspektif Maqashid Syariah," *Ulumuddin: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 12, no. 1 (Juni 2022): hlm. 1-18.

memberi manfaat akan mendapatkan posisi yang terhormat. Kehormatan ini menjadi perisai sosial yang melindungi perempuan dari stigma, subordinasi, bahkan marginalisasi, yang acap kali terjadi karena penafsiran keagamaan yang membatasi ruang gerak perempuan tanpa mempertimbangkan konteks dan masalah.

Melalui pendekatan *maqāṣid*, ayat yang berbunyi *wa qarna fī buyūtikunna* (dan hendaklah kamu tetap di rumahmu) tidak dapat dipahami secara tekstual dan kaku, apalagi dijadikan dasar pelarangan total terhadap aktivitas perempuan di luar rumah. Ayat ini, dalam sejarahnya, ditujukan secara spesifik kepada istri-istri Nabi dalam konteks menjaga kehormatan keluarga kenabian yang saat itu menjadi sorotan masyarakat Madinah. Jika diterapkan kepada perempuan secara umum pada masa kini, maka perlu ada rekontekstualisasi dengan melihat *maqāṣid* ayat tersebut: bukan sekadar keharusan tinggal di rumah, melainkan perintah menjaga martabat, tidak berpenampilan dan berperilaku yang mengundang fitnah, serta menjaga peran sosial secara etis.

Dalam konteks modern, menjaga martabat dan peran sosial tidak hanya dapat dilakukan dari dalam rumah, tetapi justru banyak dicapai melalui partisipasi aktif dalam dunia pendidikan, ekonomi, kesehatan, dan sosial. Dengan tetap memperhatikan nilai-nilai kesopanan, tanggung jawab keluarga, dan keseimbangan peran, perempuan yang bekerja tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Bahkan, dalam banyak kasus, ia justru menjadi pelaku utama dalam menjaga stabilitas keluarga dan kemaslahatan masyarakat.

Oleh karena itu, pemahaman terhadap ayat-ayat yang tampak membatasi perempuan tidak dapat dilepaskan dari semangat *maqāṣid al-syarī'ah*. Penafsiran yang mengabaikan konteks sosial, perkembangan zaman, serta tujuan utama syariat berisiko melanggengkan ketimpangan dan menafikan potensi besar perempuan dalam membangun peradaban. Dalam era

modern yang menuntut partisipasi semua elemen masyarakat, termasuk perempuan, *maqāṣid al-syarī'ah* harus menjadi lensa utama dalam menafsirkan teks dan menimbang kebijakan keagamaan, sehingga Islam tidak dipahami sebagai agama yang membelenggu, melainkan agama yang membebaskan, memuliakan, dan memanusiakan.

3.4. Triangulasi Tafsir Klasik, Kritik Kontra-Patriarkal, dan Tafsir Kontemporer atas Kedudukan Wanita Karier dalam QS. al-Aḥzāb: 33

Teks QS. al-Aḥzāb: 33, khususnya frasa "*wa qarna fi buyūtikunna*", telah melahirkan warisan tafsir yang kaya namun penuh ketegangan hermeneutis, antara nilai normatif masa lalu dan kebutuhan zaman kini. Tafsir klasik—yang diwakili oleh al-Ṭabarī, Ibn Katsīr, dan al-Qurṭubī—membangun narasi teologis yang menempatkan perempuan, khususnya istri Nabi, dalam kerangka domestik sebagai bentuk kesalehan dan ketertiban sosial. Al-Ṭabarī secara tegas menyandarkan perintah tinggal di rumah pada struktur moral dan sosial masyarakat Islam awal, mengaitkan mobilitas perempuan dengan potensi fitnah dan disintegrasi kolektif. Ibn Katsīr menambah lapisan simbolik dengan memaknai *waqarna* sebagai ketenangan dan kemuliaan, sementara al-Qurṭubī memperluas perintah khusus ini menjadi norma umum, menciptakan kerangka sosial keislaman yang ideal bagi perempuan untuk *luḥūm al-bayt* (tetap di rumah). Ketiganya meneguhkan rumah sebagai ruang perlindungan spiritual dan moral bagi perempuan—sebuah posisi yang agung, tetapi sekaligus mengekang.

Namun, pendekatan ini tidak bebas dari kritik. Dari sisi internal, penjelasan para mufasir klasik banyak dibentuk oleh latar sosial patriarkal tempat mereka hidup, yang menjadikan segregasi gender sebagai norma tak terbantahkan. Kritik kontemporer menunjukkan bahwa pemaknaan atas QS. al-Aḥzāb: 33 sebagai

larangan absolut terhadap peran publik perempuan kerap kali mengabaikan prinsip-prinsip etis yang lebih mendalam dari syariat itu sendiri, yakni *maṣlaḥah*, *karāmah insāniyyah*, dan *‘adl*. Pandangan bahwa domestikasi perempuan adalah bentuk perlindungan sejatinya merupakan konstruksi kultural yang dibingkai dalam bahasa agama. Argumentasi sosiologis—seperti yang ditawarkan oleh teori fungsionalisme Durkheim dan Parsons—memang bisa menjelaskan bahwa setiap masyarakat membutuhkan norma untuk menjaga kestabilan, tetapi dalam konteks modern, mekanisme sosial semacam itu justru dapat membatasi potensi aktualisasi perempuan secara tidak adil.

Data empiris menunjukkan bahwa keterlibatan perempuan di ranah publik tanpa pengawasan moral dan etika yang memadai berpotensi menimbulkan berbagai risiko sosial dan agama. Misalnya, dalam Catatan Tahunan Komnas Perempuan 2023, tercatat 289.111 kasus kekerasan terhadap perempuan, dengan 44 persen di antaranya terjadi di ranah publik, termasuk tempat kerja.⁸⁰ Bentuk kekerasan yang paling banyak terjadi adalah kekerasan seksual, diikuti kekerasan psikis dan fisik.⁸¹ Fenomena ini menegaskan bahwa mobilitas perempuan di ruang publik, jika tidak diimbangi dengan kontrol moral dan perlindungan sosial, dapat menimbulkan kerentanan bagi diri sendiri dan lingkungan sekitar.

Tafsir klasik terhadap QS. al-Ahzab: 33, yang menekankan *wa qarna fī buyūtikunna*, menempatkan perempuan dalam kerangka domestik sebagai mekanisme protektif. Al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī menegaskan bahwa pembatasan ini bukan sekadar formalitas, melainkan strategi

⁸⁰Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan Kekerasan Terhadap Perempuan 2023*, diakses 18 Agustus 2025, <https://komnasperempuan.go.id/catatan-tahunan-detail/catahu-2023-peluang-penguatan-sistem-penyikapan-di-tengah-peningkatan-kompleksitas-kekerasan-terhadap-perempuan>

⁸¹Komnas Perempuan, *Laporan Tahunan Hasil Kerja Komnas Perempuan 2023*, diakses 18 Agustus 2025, <https://komnasperempuan.go.id/aporan-kelembagaan-detail/laporan-tahunan-hasil-kerja-komnas-perempuan-tahun-2023-menyiapkan-langkah-ke-depan>.

preventif untuk menjaga kehormatan, kesopanan, dan stabilitas sosial.⁸² Dalam konteks abad ke-7, keterlibatan perempuan di luar rumah tanpa aturan moral yang ketat kerap dikaitkan dengan fitnah, disrupsi keluarga, dan disintegrasi sosial. Pandangan ini relevan hingga kini: fakta modern menunjukkan bahwa tanpa batasan, perempuan bisa menjadi korban pelecehan, kekerasan seksual, perselingkuhan, maupun eksploitasi ekonomi, sekaligus secara tidak langsung menjadi pelaku pelanggaran norma sosial dan agama—misalnya melalui tabarruj atau perilaku yang menimbulkan fitnah.

Dengan demikian, tafsir klasik tidak semata-mata mengekang, melainkan berfungsi sebagai instrumen pencegahan mafsadah. Rumah diposisikan sebagai zona aman, yang melindungi perempuan dari risiko moral, sosial, dan spiritual, sekaligus menjaga kohesi keluarga dan masyarakat. Konstruksi normatif ini menunjukkan bahwa batasan fisik dan sosial terhadap mobilitas perempuan memiliki rasionalitas preventif yang kuat, karena bertujuan meminimalkan potensi kerusakan individu maupun kolektif. Dari perspektif ini, keterlibatan perempuan secara luas di ranah publik tanpa kerangka etis yang jelas bukan hanya membahayakan dirinya, tetapi juga bisa mengganggu tatanan sosial dan prinsip syariah yang menekankan perlindungan dan kehormatan perempuan.

Dalam konteks modern, keterlibatan perempuan dalam dunia kerja tanpa pengawasan moral dan etika yang memadai dapat menimbulkan berbagai risiko sosial dan agama. Penelitian menunjukkan bahwa perempuan yang bekerja, mengalami dampak negatif terhadap kesehatan mental mereka, termasuk peningkatan tingkat kecemasan dan gangguan makan. Lingkungan kerja semacam ini sering kali menekan karyawan perempuan untuk mempertahankan penampilan tertentu dan

⁸² Muhammad ibn Jarir al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997); Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998); al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000).

berpartisipasi dalam aktivitas yang memperlihatkan tubuh mereka, menciptakan suasana di mana perempuan diperlakukan sebagai objek seksual.⁸³

Selain itu, fenomena "*sexualization spillover*" menunjukkan bahwa ketika seorang perempuan dipersepsikan sebagai objek seksual, pandangan negatif ini dapat mempengaruhi persepsi terhadap perempuan lainnya, bahkan jika mereka tidak secara eksplisit seksualisasi. Penelitian ini mengungkapkan bahwa perempuan yang dipersepsikan sebagai kurang kompeten dan hangat akibat seksualisasi dapat mempengaruhi peluang kerja perempuan lain yang tidak terkait langsung dengan seksualisasi tersebut.⁸⁴

Meskipun perempuan semakin terlibat dalam dunia kerja dengan berbagai paradigma modern, kenyataannya mereka tetap berada dalam posisi subordinat dan rentan terhadap berbagai bentuk kekerasan dan pelecehan. Data menunjukkan bahwa pada tahun 2023, terdapat 289.111 kasus kekerasan terhadap perempuan di Indonesia, dengan 57,6% di antaranya berupa kekerasan seksual, termasuk pelecehan seksual fisik dan non-fisik di ranah publik dan negara. Sebagian besar kasus kekerasan seksual ini terjadi di dunia kerja dan lembaga pendidikan. Selain itu, survei dari Populix pada tahun 2023 mengungkapkan bahwa 33% responden perempuan di Indonesia pernah mengalami atau menyaksikan pelecehan seksual di tempat kerja.⁸⁵

Fenomena pelecehan seksual di tempat kerja ini tidak hanya berdampak pada individu, tetapi juga mencerminkan

⁸³ Kapila, P. (2017). "Theoretical perspectives to sexual harassment of women at workplace." *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, 6(9), 32–35.

⁸⁴ I.E.H. Madsen, "Work-related sexual and gender harassment," *Journal of Occupational Health Psychology* 28, no. 2 (2023): 123–136,

⁸⁵ Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), "Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan Tahun 2023," diakses 18 Agustus 2025, <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-tentang-peluncuran-catatan-tahunan-kasus-kekerasan-terhadap-perempuan-tahun-2023>.

ketimpangan relasi kuasa antara perempuan dan pihak lain di lingkungan kerja. Kajian menunjukkan bahwa ketimpangan struktural ini merugikan perempuan dan menciptakan lingkungan kerja yang tidak aman bagi mereka. Selain itu, survei global mengungkapkan bahwa 85% perselingkuhan terjadi di tempat kerja, menunjukkan bahwa lingkungan kerja dapat menjadi tempat berkembangnya perilaku yang merusak hubungan pribadi dan profesional.⁸⁶

Lebih lanjut, meskipun perempuan semakin berperan dalam dunia kerja, mereka sering kali menghadapi beban ganda, yaitu tanggung jawab profesional dan domestik. Data dari Badan Pusat Statistik menunjukkan bahwa 14,37% pekerja di Indonesia merupakan breadwinner perempuan, namun mereka tetap menjalankan tugas domestik seperti memasak, merawat anak, dan membersihkan rumah. Beban ganda ini dapat menurunkan produktivitas dan kesejahteraan perempuan, serta mempengaruhi keharmonisan keluarga.⁸⁷

Dalam konteks ini, tafsir klasik terhadap QS. al-Aḥzāb: 33, yang menekankan *wa qarna fī buyūtikunna*, menempatkan perempuan dalam kerangka domestik sebagai mekanisme protektif. Al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī menegaskan bahwa pembatasan ini bukan sekadar formalitas, melainkan strategi preventif untuk menjaga kehormatan, kesopanan, dan stabilitas sosial. Dalam konteks abad ke-7, keterlibatan perempuan di luar rumah tanpa aturan moral yang ketat kerap dikaitkan dengan fitnah, disrupsi keluarga, dan disintegrasi sosial. Pandangan ini relevan hingga kini: fakta modern menunjukkan bahwa tanpa batasan, perempuan bisa menjadi korban pelecehan, kekerasan seksual, perselingkuhan, maupun eksploitasi ekonomi,

⁸⁶ Populix, "Alasan Mengapa Perselingkuhan di Tempat Kerja Masih Sering Terjadi," diakses 18 Agustus 2025, <https://www.cosmopolitan.co.id/article/read/7/2025/41945/alasan-mengapa-perselingkuhan-di-tempat-kerja-masih-sering-terjadi>.

⁸⁷ Badan Pusat Statistik, "Jumlah Pekerja Perempuan di Indonesia," diakses 18 Agustus 2025, <https://pkbintb.or.id/tantangan-buruh-perempuan-di-indonesia-dari-diskriminasi-di-lingkungan-kerja-sampai-beban-ganda/>.

sekaligus secara tidak langsung menjadi pelaku pelanggaran norma sosial dan agama—misalnya melalui tabarruj atau perilaku yang menimbulkan fitnah.

Dengan demikian, tafsir klasik tidak semata-mata mengekang, melainkan berfungsi sebagai instrumen pencegahan mafsadah. Rumah diposisikan sebagai zona aman yang melindungi perempuan dari risiko moral, sosial, dan spiritual, sekaligus menjaga kohesi keluarga dan masyarakat. Konstruksi normatif ini menunjukkan bahwa batasan fisik dan sosial terhadap mobilitas perempuan memiliki rasionalitas preventif yang kuat, karena bertujuan meminimalkan potensi kerusakan individu maupun kolektif. Dari perspektif ini, keterlibatan perempuan secara luas di ranah publik tanpa kerangka etis yang jelas bukan hanya membahayakan dirinya, tetapi juga bisa mengganggu tatanan sosial dan prinsip syariah yang menekankan perlindungan dan kehormatan perempuan.

Tafsir klasik terhadap QS. al-Aḥzāb: 33, yang menekankan *wa qarna fī buyūtikunna*, menempatkan perempuan dalam kerangka domestik sebagai mekanisme protektif. Al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī menegaskan bahwa pembatasan ini bukan sekadar formalitas, melainkan strategi preventif untuk menjaga kehormatan, kesopanan, dan stabilitas sosial. Dalam konteks abad ke-7, keterlibatan perempuan di luar rumah tanpa aturan moral yang ketat kerap dikaitkan dengan fitnah, disrupsi keluarga, dan disintegrasi sosial. Pandangan ini relevan hingga kini: fakta modern menunjukkan bahwa tanpa batasan, perempuan bisa menjadi korban pelecehan, kekerasan seksual, perselingkuhan, maupun eksploitasi ekonomi, sekaligus secara tidak langsung menjadi pelaku pelanggaran norma sosial dan agama—misalnya melalui tabarruj atau perilaku yang menimbulkan fitnah.

Dengan demikian, tafsir klasik tidak semata-mata mengekang, melainkan berfungsi sebagai instrumen pencegahan masalah. Rumah diposisikan sebagai zona aman, yang

melindungi perempuan dari risiko moral, sosial, dan spiritual, sekaligus menjaga kohesi keluarga dan masyarakat. Konstruksi normatif ini menunjukkan bahwa batasan fisik dan sosial terhadap mobilitas perempuan memiliki rasionalitas preventif yang kuat, karena bertujuan meminimalkan potensi kerusakan individu maupun kolektif. Dari perspektif ini, keterlibatan perempuan secara luas di ranah publik tanpa kerangka etis yang jelas bukan hanya membahayakan dirinya, tetapi juga bisa mengganggu tatanan sosial dan prinsip syariah yang menekankan perlindungan dan kehormatan perempuan.

Tafsir kontemporer, seperti yang ditawarkan oleh Amina Wadud dan Quraish Shihab, berusaha memulihkan kesetaraan etis dalam tafsir ayat ini. Amina Wadud, dengan metode *double movement* dan pendekatan *adab al-ijtima'i*, menyatakan bahwa ayat ini bukanlah larangan mutlak terhadap mobilitas perempuan, melainkan kritik terhadap motivasi *tabarruj*—yakni ekspresi narsistik dan pencarian perhatian di ruang publik. Dalam pembacaan Wadud, ayat ini menjadi seruan universal atas moralitas publik, bukan eksklusivitas domestik perempuan. Ia menyerukan pembacaan ulang teks yang membedakan antara konteks sosial Arab abad ke-7 dengan nilai Qur'ani yang transenden, agar tafsir tidak menjadi alat legitimasi ketimpangan gender.

Sementara itu, Quraish Shihab menyodorkan tafsir yang lebih moderat, mengakui bahwa perintah dalam ayat ini ditujukan khusus kepada istri Nabi dalam kerangka kehormatan rumah tangga kenabian. Namun ia menolak generalisasi yang menjadikan ruang domestik sebagai satu-satunya habitat ideal perempuan. Bagi Shihab, perempuan bisa aktif di ruang publik sejauh menjaga prinsip kesopanan dan nilai moral yang diajarkan Al-Qur'an. Pandangannya membuka kemungkinan bagi perempuan untuk menjadi pekerja, pemimpin, dan agen sosial—tanpa meninggalkan identitas spiritual dan etika Islam.

Dari triangulasi ini, dapat disimpulkan bahwa tafsir klasik memang membentuk konstruksi normatif yang membatasi ruang gerak perempuan di luar rumah, dengan logika protektif dan kolektif yang relevan pada masanya. Namun, dalam konteks sekarang, tafsir semacam itu perlu ditinjau ulang dengan menimbang perubahan sosial, perluasan hak, serta pemahaman *maqāṣid al-syarī'ah* yang menekankan pada keadilan substantif. Kedudukan wanita karier tidak harus dilihat sebagai bentuk *tabarruj modern*, tetapi dapat diposisikan sebagai aktualisasi tanggung jawab spiritual dan sosial, selama dibingkai dengan nilai adab, tanggung jawab, dan kesetaraan moral. Tafsir yang relevan di masa kini bukanlah yang membelenggu perempuan atas nama kesucian, tetapi yang membebaskan mereka dalam kerangka keadilan ilahiyah yang melintasi zaman.

Dalam kerangka makna leksikal, kata *wa qarna* di QS. al-Aḥzāb: 33 menampakkan fleksibilitas makna yang membuka ruang bagi tafsir kontekstual. Akar *qāf-rā-nūn* menampilkan dua dimensi pokok—ketetapan atau ketenangan (*al-qarār*) dan keterikatan atau penggabungan (*al-qirān*)—yang, jika dipahami melalui lensa *nature*, tidak menegaskan paksaan biologis bagi perempuan untuk terkurung di dalam rumah, melainkan menunjuk pada keadaan batin yang tenteram dan relasi sosial yang erat. Dalam narasi ini, “tinggallah kalian” seakan menyerukan kesadaran bersama akan nilai keterikatan dan ketenteraman, bukan ajakan mutlak untuk membatasi mobilitas fisik.

Namun dalam tafsir klasik seperti al-Ṭabarī, frasa ini ditafsirkan dalam kerangka normatif yang ketat, dengan intensi membatasi ruang gerak perempuan secara konkret. Ia memusatkan penafsiran pada bacaan *wa qarna* sebagai bentuk *fi'l amr* dari akar *qarra*, yang berarti perintah untuk tetap tinggal. Dengan itu, ia membingkai frasa ini sebagai instruksi otoritatif yang menyerukan keterikatan fisik perempuan kepada ruang domestik. Perintah ini langsung dikaitkan dengan larangan *tabarruj* dalam frasa berikutnya, yang memperkuat intensi moral

dan sosial dari perintah tersebut. Kata *fi buyūtikunna* tidak dimaknai netral sebagai penunjuk lokasi, melainkan dikonstruksikan sebagai zona normatif yang harus diinternalisasi sebagai bentuk kesalehan dan kepatuhan.

Al-Ṭabarī secara eksplisit menyatakan bahwa perempuan tidak keluar rumah kecuali karena kebutuhan syar‘i yang jelas. Dalam kerangka ini, rumah bukan hanya tempat tinggal, melainkan menjadi simbol kesucian, kontrol sosial, dan pagar moral. Ruang domestik diposisikan sebagai batas aman antara kehormatan dan potensi fitnah. Penafsiran ini diperkuat oleh kutipan naratif dari generasi *tabi‘in*, yang menggambarkan bahwa mobilitas perempuan di ruang publik berpotensi memicu disrupsi sosial, seperti imitasi, kecemburuan sosial, dan ketegangan relasi rumah tangga. Maka, tinggal di rumah tidak dimaknai semata sebagai praktik keagamaan spiritual, tetapi sebagai mekanisme sosial untuk mempertahankan tatanan moral masyarakat Islam awal.

Dengan demikian, jika pada satu sisi akar leksikal *qarra* membuka ruang penafsiran reflektif tentang ketenteraman dan keterhubungan sosial, maka tafsir al-Ṭabarī justru mengarahkan fokusnya pada dimensi regulatif yang bersifat literal dan imperatif. Di sinilah terbaca ketegangan antara semantik yang lentur dengan konstruksi tafsir normatif yang kaku, memperlihatkan bagaimana tafsir klasik bekerja bukan hanya dalam domain kebahasaan, tetapi sebagai instrumen pembentukan tata nilai dalam masyarakat.

Pendekatan *nurture* menegaskan bahwa norma-norma gender sangat dipengaruhi oleh konteks budaya dan historis. Ayat ini, sebagaimana dicermati oleh para ulama klasik, pada hakikatnya ditujukan khusus kepada istri-istri Nabi dalam masyarakat Madinah abad ke-7, di mana struktur patriarki dan tantangan keamanan publik menuntut langkah-langkah protektif. Dengan mengadopsi hermeneutika feminis ala Amina Wadud, pembacaan *double movement* mengajak kita menyelami konteks

historis ayat—kondisi sosial, kebiasaan *tabarruj*, dan urgensi menjaga kehormatan *Ahl al-Bayt*—sebagai gerakan pertama, dan kemudian menarik prinsip-prinsip moral transenden untuk diaplikasikan pada zaman kontemporer sebagai gerakan kedua. Dari sini, perintah *wa qarna* menjadi ajakan etis untuk menjaga kehormatan dan keharmonisan sosial, bukan pelarangan universal bagi perempuan.

Teori fungsionalisme dan equilibrium (Durkheim, Parsons) membantu menjelaskan tujuan awal norma domestik: sebagai mekanisme protektif dan penyeimbang dalam sistem sosial klasik. Rumah diposisikan sebagai institusi primer yang melindungi perempuan dari potensi fitnah dan menjaga kohesi keluarga maupun kabilah. Namun, dalam konteks modern, fungsi protektif tersebut dapat direkontekstualisasi tanpa harus mengekang partisipasi perempuan di ranah publik. Jika tujuan norma adalah memelihara stabilitas dan kesejahteraan, maka pembatasan fisik perempuan sudah tidak relevan lagi di era di mana perempuan mampu berkontribusi dalam pendidikan, ekonomi, dan kebijakan sosial.

Dari sudut *maqāṣid al-syarī'ah*, partisipasi perempuan dalam dunia kerja dan profesi menjadi bagian integral dari upaya *ḥifẓ al-nafs* (pemeliharaan jiwa) dan *ḥifẓ al-'aql* (pemeliharaan akal). Seorang wanita karier memperoleh kemandirian finansial yang menyejahterakan dirinya dan keluarganya, sekaligus memperluas kontribusi zakat dan sedekah—dimensi nyata dari *ḥifẓ al-dīn* (pemeliharaan agama). Kemandirian ini pula menghindarkan perempuan dari tekanan ekonomi dan potensi subordinasi, sesuai peringatan teori *nurture* yang menyoroti konstruksi budaya atas ketergantungan. Namun, teori *nature* mengingatkan pentingnya menghargai kodrat biologis dan tanggung jawab domestik; sinergi keduanya mendorong tafsir yang menegakkan keseimbangan peran, tanpa menempatkan salah satu domain—publik maupun privat—sebagai yang mutlak dominan.

Data empiris menunjukkan bahwa perempuan di ranah publik tetap menghadapi risiko subordinasi, pelecehan seksual, dan kerentanan dalam relasi kuasa. Misalnya, pada 2023 tercatat 289.111 kasus kekerasan terhadap perempuan di Indonesia, dengan 57,6% berupa kekerasan seksual yang sering terjadi di tempat kerja dan institusi pendidikan, sementara 33% responden perempuan pernah menyaksikan atau mengalami pelecehan seksual di tempat kerja. Fenomena ini menegaskan bahwa mobilitas perempuan tanpa pengawasan moral dan etika yang memadai dapat menimbulkan kerentanan pribadi maupun sosial, sekaligus merusak kohesi keluarga. Selain itu, beban ganda menunjukkan bahwa perempuan yang berperan sebagai breadwinner tetap menanggung tanggung jawab domestik, yang berpotensi menurunkan produktivitas, kesejahteraan, dan keharmonisan keluarga.

Mencoba menjustifikasi keterlibatan perempuan di ranah publik melalui kerangka maqāṣid al-syarī‘ah—seperti ḥifẓ al-naḥs, ḥifẓ al-‘aql, dan ḥifẓ al-dīn—seringkali bersifat idealistis. Dalam praktiknya, data empiris menunjukkan bahwa keikutsertaan perempuan di dunia kerja justru dapat meningkatkan risiko destruktif bagi keluarga dan masyarakat, melalui pelecehan, perselingkuhan, dan subordinasi struktural. Alih-alih memperluas kontribusi moral dan sosial, keterlibatan publik perempuan tanpa kontrol etis yang memadai dapat menimbulkan eksposur ganda: mereka menjadi korban sekaligus agen tak sengaja dari pelanggaran norma sosial, moral, dan agama. Dengan demikian, klaim bahwa partisipasi perempuan di ranah publik adalah aktualisasi maqāṣid al-syarī‘ah cenderung kontradiktif dengan realitas empiris, bahkan bisa menimbulkan dampak destruktif lebih besar terhadap kesejahteraan keluarga dan kohesi sosial.

Pendekatan tafsir klasik, yang menekankan wa qarna fi buyūtikunna, menawarkan perspektif protektif yang konkret: rumah sebagai zona aman bagi perempuan, bukan sekadar idealisasi etis. Data modern tentang pelecehan, subordinasi, dan

beban ganda memperkuat relevansi pendekatan ini, menunjukkan bahwa pembatasan mobilitas perempuan—dengan alasan perlindungan moral, sosial, dan spiritual—memiliki rasionalitas preventif yang nyata. Dari sudut pandang ini, interpretasi tafsir kontemporer yang terlalu menekankan aktualisasi publik perempuan tanpa mekanisme protektif jelas bertentangan dengan realitas empiris, bahkan potensial merusak tatanan keluarga, sosial, dan moral yang seharusnya dijaga oleh maqāṣid al-syarī‘ah.

Tabel Rekapitulasi Posisi Wanita Karier dalam Tafsir

Mufasir	Posisi terhadap Wanita Karier	Catatan
Al-Ṭabarī	Tidak dibolehkan	Hanya keluar jika ada kebutuhan syar‘i
Ibn Kathīr	Sangat dibatasi	Dibenarkan dengan syarat adab dan hajat
Al-Qurṭubī	Dilarang secara normatif	Domestikasi jadi ideal perempuan
Amina Wadud	Diperbolehkan & didukung	Tafsir kontekstual, prinsip kesetaraan
Quraish Shihab	Diperbolehkan bersyarat	Etika publik, bukan pelarangan mutlak
Pembahasan Akhir	Diperbolehkan	Dalam bingkai maslahat dan maqāṣid

Kedudukan wanita karier dalam Islam tidak serta-merta dilarang, melainkan sangat bergantung pada konteks, niat, dan batasan moral yang dijaga. Tafsir klasik seperti al-Ṭabarī dan Ibnu ‘Āsyūr menekankan pentingnya menjaga adab dan fitrah perempuan, tanpa menutup peluang mereka untuk terlibat dalam ruang publik jika dilakukan dengan penuh kehormatan dan sesuai syariat. Penafsiran Sayyid Quṭb menegaskan perlunya kesadaran spiritual dalam setiap peran yang dijalani perempuan, baik di

rumah maupun di luar, agar tetap dalam koridor ibadah. Sementara itu, pemikir kontemporer seperti Quraish Shihab menolak domestikasi perempuan secara mutlak dan menekankan bahwa larangan “berhias seperti Jahiliyyah” adalah kritik atas praktik moral, bukan atas aktivitas perempuan di luar rumah itu sendiri. Dengan demikian, tafsir-tafsir ini secara kolektif membuka ruang bagi perempuan untuk berkarier selama tetap menjaga nilai-nilai keislaman, kesopanan, dan tujuan mulia dalam setiap langkahnya.



BAB IV

RELEVANSI DOMESTIFIKASI PEREMPUAN DALAM KONTEKS SOSIAL-KEAGAMAAN MODERN

4.1. Perubahan Sosial dan Peran Perempuan

4.1.1 Gambaran perubahan peran perempuan dari masa klasik ke modern.

Dalam sejarah panjang peradaban Islam, posisi dan peran perempuan merupakan tema yang terus mengalami pergeseran seiring perkembangan sosial dan peradaban. Di masa klasik, peran perempuan cenderung dibatasi dalam lingkup domestik. Perempuan ideal sering kali digambarkan sebagai sosok yang taat, menetap di rumah, dan menjauh dari aktivitas publik, kecuali dalam kondisi tertentu yang sangat mendesak. Struktur sosial pada masa itu tidak hanya membatasi ruang gerak perempuan, tetapi juga membentuk konstruksi normatif yang menganggap rumah tangga sebagai satu-satunya ruang pengabdian perempuan.⁸⁸

Pandangan ini diperkuat oleh interpretasi teks-teks keagamaan yang lahir dari tafsir para ulama klasik. Salah satu ayat yang sering dijadikan dasar pembatasan ruang gerak perempuan adalah QS. al-Aḥzāb: 33, khususnya frasa *wa qarna fī buyūtikunna* (dan hendaklah kalian tetap di rumah kalian). Mayoritas mufasir klasik seperti al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī menafsirkan ayat ini secara literal sebagai bentuk perintah ilahi agar perempuan—terutama istri-istri Nabi—menjauh dari ruang publik dan menetap di rumah sebagai bentuk penjagaan diri dan kehormatan. Penafsiran ini kemudian diperluas penerapannya kepada semua perempuan Muslim, sehingga norma domestik menjadi dasar keagamaan dan sosial yang mapan.

⁸⁸ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), hlm. 66–72.

Namun demikian, jika dilihat secara lebih menyeluruh, Al-Qur'an juga memberikan ruang pengakuan terhadap kerja dan usaha perempuan di luar ranah domestik, meskipun tidak selalu dikategorikan sebagai “karir” dalam pengertian modern. Misalnya, QS. an-Nisā': 32 menegaskan bahwa baik laki-laki maupun perempuan sama-sama berhak atas hasil dari usaha mereka.

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا۟ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ

“Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan” (QS. an-Nisā': 32)

sementara kisah putri-putri Nabi Syu'aib dalam QS. al-Qaṣaṣ: 23–28 menunjukkan realitas perempuan yang turut menggembala ternak karena kebutuhan keluarga. Ayat-ayat ini memberikan sinyal bahwa aktivitas perempuan di ruang publik bukanlah sesuatu yang sepenuhnya terlarang, melainkan bergantung pada konteks kebutuhan dan maslahatnya. Dengan demikian, meskipun karir formal perempuan dalam Al-Qur'an hanya secara eksplisit ditunjukkan pada aktivitas menyusui yang memang diakui sebagai profesi yang bernilai ekonomi (QS. al-Baqarah: 233), tetap ada celah tekstual yang membuka legitimasi atas kerja perempuan dalam bentuk lain.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا۟ ۖ أَوْلَادُكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَّا ۖ أَتَيْتُمْ
بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Apabila kamu ingin menyusukan anakmu (kepada orang lain), tidak ada dosa bagimu jika kamu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Ketegangan antara norma domestik yang ditegaskan dalam QS. al-Aḥzāb: 33 dan pengakuan terhadap kerja perempuan dalam ayat-ayat lain inilah yang menjadi medan diskursus tafsir, baik di kalangan mufasir klasik yang cenderung restriktif maupun mufasir kontemporer yang lebih menekankan relevansi sosial.

Hasil analisis menunjukkan adanya ketegangan nyata antara norma keagamaan yang bersumber dari QS. al-Aḥzāb: 33 dan fakta empiris mengenai peran perempuan dalam masyarakat modern. Secara tekstual, perintah *wa qarna fī buyūtikunna* menekankan agar perempuan menetap di rumah demi menjaga kehormatan dan kesopanan, sebagaimana ditafsirkan oleh mufasir klasik seperti al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī. Namun, fakta sosial menunjukkan bahwa perempuan aktif dalam berbagai sektor publik: data BPS Agustus 2024 mencatat partisipasi angkatan kerja perempuan sebesar 56,42 persen, menunjukkan peningkatan signifikan dalam keterlibatan ekonomi dan profesional. Selain itu, ayat-ayat lain, seperti QS. an-Nisā': 32 dan QS. al-Qaṣaṣ: 23–28, menegaskan pengakuan Al-Qur'an terhadap usaha perempuan, termasuk aktivitas profesional yang menghasilkan imbalan dan mendukung kesejahteraan keluarga.

Khususnya, kegiatan menyusui (QS. al-Baqarah: 233) merupakan satu-satunya “karier” yang secara eksplisit disebut dalam Al-Qur'an bagi perempuan, karena bersifat ekonomis dan berjenjang. Sementara Ratu Balqis dalam QS. an-Naml: 23–44 tidak dapat dijadikan rujukan normatif karena merupakan kisah umat sebelumnya, bukan preskriptif untuk praktik hukum atau sosial. Fakta ini menunjukkan bahwa norma domestik yang ditegaskan dalam QS. al-Aḥzāb: 33 tidak sepenuhnya sejalan dengan realitas sosial, sehingga muncul kebutuhan interpretasi kontekstual. Dengan

kata lain, *das sollen*—norma ideal yang mengatur perempuan agar tetap di rumah—berinteraksi dengan *das sein*—realitas empiris perempuan yang berpartisipasi dalam sektor publik—menghasilkan perdebatan tafsir yang relevan untuk memahami posisi wanita karier dalam masyarakat modern.

Namun, penting dicatat bahwa konstruksi pemaknaan terhadap ayat tersebut tidak muncul dalam ruang hampa. Tafsir para ulama tidak lepas dari latar belakang sosio-kultural mereka yang patriarkal dan hierarkis, di mana laki-laki mendominasi ruang publik dan perempuan dianggap lebih mulia jika tetap dalam rumah.⁸⁹ Penulis berpandangan bahwa pendekatan normatif yang digunakan oleh mufasir klasik sering kali menutup ruang bagi dinamika sejarah dan konteks yang melatarbelakangi teks, sehingga hasilnya adalah bentuk domestifikasi perempuan yang seolah bersifat universal dan tak berubah sepanjang masa.

Berbeda dengan masa klasik, perkembangan zaman—terutama sejak abad ke-19 dan 20—telah membawa transformasi besar dalam struktur sosial masyarakat Muslim. Munculnya pendidikan modern, industrialisasi, urbanisasi, dan kebangkitan pemikiran keagamaan yang lebih kritis telah membuka ruang baru bagi perempuan untuk terlibat dalam berbagai sektor kehidupan. Di berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia, perempuan kini menduduki posisi penting sebagai akademisi, pemimpin organisasi, tenaga profesional, bahkan pejabat publik. Kemajuan ini menunjukkan bahwa peran perempuan tidak lagi eksklusif

⁸⁹ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1991), hlm. 34–38.

dalam urusan domestik, melainkan telah bergeser menjadi partisipatif dan kontributif di ruang publik.⁹⁰

Di berbagai negara mayoritas Muslim, partisipasi perempuan di sektor publik menunjukkan perkembangan yang variatif. Di Indonesia, meskipun partisipasi perempuan dalam angkatan kerja masih tertinggal dibanding laki-laki—sekitar 52–53% berbanding 82–84%—tren keterlibatan mereka dalam ranah publik tetap menunjukkan peningkatan.⁹¹ Dalam bidang politik, misalnya, perempuan yang duduk di kursi DPR periode 2019–2024 mencapai 20,5–21% dari total anggota, meningkat dari sekitar 17% pada periode sebelumnya.⁹² Meski kebijakan kuota 30% kandidat perempuan telah diberlakukan sejak 2004, kenyataannya keterwakilan aktual perempuan masih belum mampu menembus angka ideal tersebut.⁹³ Di level birokrasi, jabatan publik senior (eselon nasional) masih didominasi laki-laki, dengan representasi perempuan berkisar pada 20–30% saja.⁹⁴

Situasi di Mesir bahkan lebih kontras. Partisipasi perempuan dalam angkatan kerja hanya mencapai sekitar 18%, jauh di bawah partisipasi laki-laki yang mencapai 73%.⁹⁵ Namun demikian, di parlemen Mesir periode 2021–

⁹⁰ Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2003), hlm. 15–17.

⁹¹ Indonesia Female Labor Force Participation, "TheGlobalEconomy.com, accessed August 6, 2025, https://www.theglobaleconomy.com/Indonesia/Female_labor_force_participati_on

⁹² Iwu Utomo and Terence H. Hull, *Women's Economic Participation in Indonesia* (Melbourne: Monash University, 2017),

⁹³ Gender Data Portal: Women in the Workforce," *The World Bank*, accessed August 6, 2025,

⁹⁴ Inter-Parliamentary Union (IPU), "Women in National Parliaments: Indonesia," *data.ipu.org*, accessed August 6, 2025,

⁹⁵ Inter-Parliamentary Union (IPU), "Women in National Parliaments: Turkey," *data.ipu.org*, accessed August 6, 2025, <https://data.ipu.org/parliament/TR>.

2026, keterwakilan perempuan mencapai 27% (164 dari 592 kursi), angka yang cukup signifikan dalam konteks kawasan Arab.⁹⁶ Turki menunjukkan kondisi yang serupa: hanya 32–34% perempuan yang aktif dalam angkatan kerja, tertinggal jauh dari rata-rata OECD sebesar 63%. Dalam pelayanan publik, perempuan di Turki mencakup sekitar 34% pegawai negeri, namun kehadiran mereka di jabatan tinggi masih terbatas—hanya 11,6% dari duta besar, 34% hakim, dan kurang dari 10% pemimpin setingkat gubernur.⁹⁷

Meski tantangan struktural masih besar, pendidikan telah menjadi titik terang dalam transformasi sosial perempuan. Di Indonesia, proporsi lulusan perempuan dari perguruan tinggi kini telah melampaui laki-laki. Bahkan pada tingkat SMA, rasio siswa perempuan juga sedikit lebih tinggi. Hal ini menunjukkan bahwa akses terhadap pendidikan tinggi bagi perempuan tidak lagi menjadi isu utama—yang menjadi tantangan kini adalah menjembatani pendidikan tersebut dengan peluang kerja yang setara. Fenomena serupa juga terjadi di Mesir dan sejumlah negara Timur Tengah lainnya: jumlah mahasiswi kini melebihi jumlah mahasiswa. Namun ironisnya, partisipasi mereka dalam dunia kerja tetap rendah. Studi bibliometrik terhadap wilayah MENA (2008–2020) menunjukkan bahwa perempuan makin aktif dalam riset ilmiah, meskipun dominasi publikasi ilmiah masih condong ke laki-laki di tingkat senior..

Transformasi ini tidak bisa dilepaskan dari peran tokoh-tokoh pembaharu Islam yang menyoroti perlunya reinterpretasi ajaran Islam dengan mempertimbangkan konteks zaman. Amina Wadud, misalnya, dalam karyanya

⁹⁶ Julia Suryakusuma, “The Paradox in Women’s Political Representation in Indonesia: More Women in Politics but What Changes?” *Friedrich-Ebert-Stiftung Asia*, June 2023

⁹⁷ Investing in Women, *Social Norms and Women’s Economic Participation* (Jakarta: IW, 2023),

Qur'an and Woman, menekankan bahwa pemaknaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an harus dilakukan dengan pendekatan etis dan kontekstual. Ia menolak pandangan bahwa perempuan harus selalu berada di rumah, sebab menurutnya peran sosial perempuan dalam sejarah Islam tidak sesempit yang digambarkan dalam tafsir klasik.⁹⁸ Demikian pula Nasaruddin Umar dan Quraish Shihab di Indonesia menyatakan bahwa perintah untuk “tinggal di rumah” bersifat situasional dan tidak boleh dipaksakan dalam semua konteks, apalagi jika mengakibatkan ketimpangan sosial dan ketidakadilan gender.⁹⁹

Penting untuk digarisbawahi bahwa keterlibatan perempuan dalam ruang publik tidak berarti pengingkaran terhadap nilai-nilai keislaman. Banyak perempuan Muslim modern yang aktif di sektor pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan pemerintahan tetap menjalankan perannya sebagai istri dan ibu. Mereka tidak meninggalkan agama, tetapi justru memaknai pengabdian kepada Tuhan melalui kontribusi nyata bagi masyarakat. Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, kerja perempuan di ruang publik bisa dimaknai sebagai bagian dari pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-dīn*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), dan kemaslahatan umum (*maṣlaḥah 'āmmah*).¹⁰⁰

⁹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 45–47.

⁹⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 76–78; Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta hingga Seks, dari Nikah Mut'ah hingga Nikah Sunnah* (Tangerang: Lentera Hati, 2007), hlm. 115–116.

¹⁰⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 55–59.

Tabel Aktivitas Publik Perempuan dan Relevansinya dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah*¹⁰¹

Aktivitas Perempuan	Maqāṣid Terkait	Penjelasan Keterkaitan
Menjadi tenaga pengajar (guru, dosen, ustadzah)	Ḥifẓ al-Dīn, Ḥifẓ al-‘Aql	Mentransmisikan ilmu, menjaga keberlangsungan keimanan, dan mengembangkan potensi akal
Berprofesi di bidang kesehatan (dokter, bidan)	Ḥifẓ al-Nafs, Ḥifẓ al-Nasl	Menjaga kehidupan dan kesehatan ibu-anak serta mendukung kesejahteraan keluarga
Menjadi hakim atau penasihat hukum	Ḥifẓ al-Dīn, Ḥifẓ al-Māl	Menegakkan keadilan, menyelesaikan konflik keluarga dan waris sesuai syariat
Aktif di bidang ekonomi (wirausaha, ekonom, bankir syariah)	Ḥifẓ al-Māl	Mewujudkan kemandirian ekonomi rumah tangga dan komunitas, melawan kemiskinan
Aktivis sosial-keagamaan	Ḥifẓ al-Dīn, Ḥifẓ al-Nafs, Ḥifẓ al-‘Aql	Mengadvokasi nilai-nilai Islam, pendidikan, dan perlindungan terhadap perempuan-anak

¹⁰¹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), h. 197–198; dan Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).

4.1.2 Tantangan dan tuntutan zaman terhadap perempuan Muslim.

Perubahan zaman telah membawa dinamika sosial yang sangat kompleks dan menuntut adaptasi dari seluruh elemen masyarakat, termasuk perempuan Muslim. Globalisasi, industrialisasi, modernisasi, dan perkembangan teknologi informasi telah menciptakan struktur kehidupan baru yang tidak lagi memisahkan secara ketat antara ruang domestik dan publik. Perempuan Muslim hari ini tidak hanya dituntut untuk mampu mengelola urusan rumah tangga, tetapi juga dihadapkan pada ekspektasi untuk berperan aktif dalam pembangunan sosial, ekonomi, dan intelektual. Dalam konteks inilah muncul tantangan-tantangan baru yang menuntut reinterpretasi terhadap peran perempuan Muslim dalam kehidupan modern.

Salah satu tantangan utama yang dihadapi perempuan Muslim adalah benturan antara norma keagamaan klasik dan realitas kontemporer. Banyak norma sosial yang masih bersumber dari penafsiran tekstual masa lalu, di mana peran perempuan dibatasi secara ketat dalam ruang domestik. Norma ini kadang dipertahankan secara kaku, bahkan ketika realitas sosial telah berubah total. Misalnya, tafsir konservatif terhadap QS. al-Aḥzāb: 33 seringkali masih digunakan untuk menjustifikasi pelarangan terhadap perempuan bekerja di luar rumah atau terlibat dalam aktivitas sosial-politik. Padahal, realitas kontemporer menunjukkan bahwa keterlibatan perempuan dalam sektor publik sering kali bukan sekadar pilihan, melainkan kebutuhan, baik secara ekonomi maupun sosial.

Dalam konteks ini, tafsir klasik QS. al-Aḥzāb: 33—yang menekankan *wa qarna fī buyūtikunna*—menawarkan perspektif protektif yang konkret. Rumah diposisikan sebagai zona aman yang meminimalkan risiko pelecehan, subordinasi, dan disrupsi sosial. Data modern tentang

pelecehan seksual, subordinasi, dan beban ganda memperkuat relevansi pendekatan ini, menunjukkan bahwa pembatasan mobilitas perempuan, ketika dimaknai sebagai perlindungan moral dan sosial, memiliki rasionalitas preventif yang nyata. Pendekatan tafsir kontemporer yang terlalu menekankan aktualisasi publik perempuan tanpa mekanisme protektif jelas bertentangan dengan realitas empiris, bahkan berpotensi merusak stabilitas keluarga dan kohesi sosial, sehingga klaim idealisasi *maqāṣid al-syarī'ah* harus dikaji ulang dengan memperhatikan konteks empiris dan risiko nyata.

4.2. Domestifikasi Perempuan dalam Tafsir dan Realitas

4.2.1 Bagaimana konsep tinggal di rumah dalam masyarakat.

Konsep tinggal di rumah yang terambil dari redaksi ayat *wa qarna fī buyūtikunna* dalam QS. al-Aḥzāb: 33 secara historis telah memberikan landasan normatif bagi pembatasan peran perempuan dalam ranah domestik. Di berbagai masyarakat Muslim, perintah ini dimaknai secara literal sebagai larangan bagi perempuan untuk aktif di ranah publik kecuali dalam kondisi darurat. Penafsiran semacam ini terutama berakar dari pandangan para mufasir klasik yang mengaitkan ayat tersebut dengan upaya menjaga kehormatan dan moralitas perempuan, khususnya istri-istri Nabi.

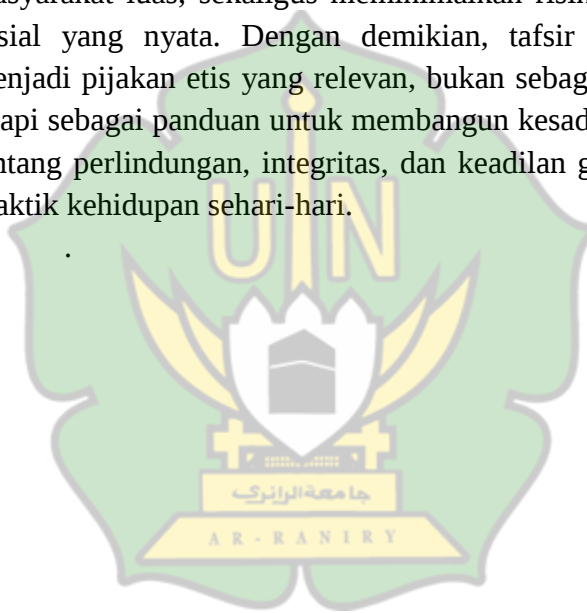
Pemaknaan ini kemudian bertransformasi menjadi norma sosial yang mengakar dalam struktur masyarakat. Dalam konteks tradisional, perempuan diposisikan sebagai penjaga rumah tangga dan simbol kehormatan keluarga, sementara aktivitas publik seperti bekerja atau berorganisasi dianggap tidak ideal bagi perempuan yang “baik” atau “terjaga”. Norma ini tidak hanya hidup dalam lingkungan keluarga, tetapi juga tercermin dalam kebijakan sosial dan bahkan dalam sistem pendidikan, yang secara implisit mengarahkan perempuan untuk berorientasi pada peran

domestik. Sejumlah studi sosial mencatat bahwa perintah "tinggal di rumah" telah difungsikan sebagai mekanisme pengendalian sosial terhadap mobilitas perempuan dalam masyarakat patriarkal, dengan dalih perlindungan dan stabilitas moral keluarga.

tafsir klasik tetap relevan dalam konteks modern karena isu proteksi dan risiko sosial yang menjadi dasar perintah *qarna fī buyūtikunna* tidak sepenuhnya hilang. Penelitian empiris menunjukkan bahwa perempuan, meskipun berpendidikan dan aktif secara profesional, masih menghadapi risiko pelecehan, subordinasi, dan tekanan sosial yang berlapis—fenomena yang menjadi alasan historis mufasir klasik menekankan perlindungan melalui pembatasan ruang gerak. Dalam kerangka ini, prinsip *sadd al-dzari'ah* yang diangkat tafsir klasik masih memiliki nilai preventif; ia mengingatkan masyarakat akan pentingnya menjaga moral, keamanan, dan kehormatan perempuan tanpa menghapus ruang partisipasi publik mereka. Dengan demikian, tafsir klasik berfungsi sebagai panduan protektif yang dapat diintegrasikan secara kontekstual dengan pemahaman modern: perempuan tetap dapat menempuh pendidikan, berkarier, dan berkontribusi sosial, sambil tetap mempertahankan standar moral dan etika yang dijadikan dasar oleh teks dan tradisi keagamaan. Kombinasi antara kesadaran historis dan fleksibilitas kontemporer memungkinkan pendekatan yang seimbang antara perlindungan dan partisipasi aktif, sehingga tafsir klasik tidak kehilangan relevansinya, melainkan menjadi landasan etis yang memperkuat keselamatan dan integritas perempuan di masyarakat modern.

Selain itu, tafsir klasik juga memberikan kerangka normatif yang membantu masyarakat menavigasi kompleksitas interaksi sosial dalam ranah publik. Dengan memperhatikan konteks historis, prinsip *sadd al-dzari'ah*

tidak semata-mata membatasi perempuan, tetapi berfungsi sebagai pengingat akan tanggung jawab kolektif dalam menjaga kehormatan, keamanan, dan kesejahteraan bersama. Hal ini penting terutama di tengah dinamika urban dan profesional modern, di mana perempuan dihadapkan pada dilema antara tuntutan karier dan perlindungan diri. Integrasi prinsip klasik dengan pendekatan kontemporer memungkinkan terciptanya strategi preventif yang realistis: perempuan dapat mengejar karier dan berpartisipasi dalam masyarakat luas, sekaligus meminimalkan risiko moral dan sosial yang nyata. Dengan demikian, tafsir klasik tetap menjadi pijakan etis yang relevan, bukan sebagai hambatan, tetapi sebagai panduan untuk membangun kesadaran kolektif tentang perlindungan, integritas, dan keadilan gender dalam praktik kehidupan sehari-hari.



BAB V PENUTUP

5.1 Kesimpulan

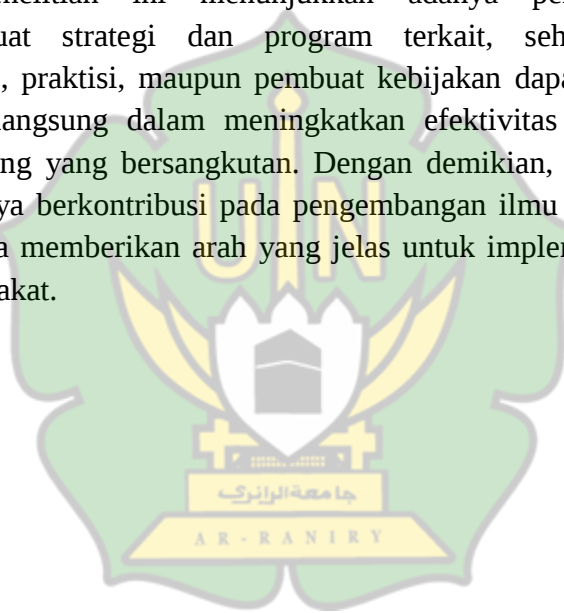
Berdasarkan hasil penelitian dan analisis terhadap QS. al-Aḥzāb: 33, khususnya frasa *qarna fī buyūtikunna*, dapat disimpulkan bahwa kedudukan wanita karier dalam perspektif tafsir terkait *qarna fī buyūtikunna* pada QS. al-Aḥzāb: 33 sangat dipengaruhi oleh konteks sosio-historis para mufasir. Tafsir klasik seperti al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibnu Kathīr menekankan perintah isolatif bagi perempuan khususnya istri Nabi agar tetap berada di rumah demi menjaga kesucian, stabilitas moral, dan tatanan sosial patriarkal, sehingga konsep domestikasi perempuan menjadi norma ideal. Sebaliknya, tafsir kontemporer, misalnya oleh M. Qurasih Shihab dan Amina Wadud, memandang ayat tersebut sebagai seruan moral yang kontekstual dan fleksibel; *qarna fī buyūtikunna* menekankan perlindungan integritas pribadi dan sosial, bukan larangan absolut untuk berpartisipasi di ranah publik. Dengan demikian, bagi tafsir kontemporer, wanita karier dapat meniti jalur profesional dan kontribusi sosial secara bermakna, selama tetap menjaga nilai moral, spiritual, dan etika, yang sejalan dengan prinsip *‘adālah*, *maṣlahah*, dan *tahqīq al-insāniyyah* dalam maqāṣid al-syarī‘ah.

Domestifikasi perempuan yang dipahami dari ayat ini, bila diterapkan secara kaku, menunjukkan keterbatasan dalam menghadapi dinamika sosial modern. Data empiris menunjukkan perempuan yang sepenuhnya dibatasi dalam ruang domestik tetap menghadapi risiko subordinasi, pelecehan seksual, dan tekanan beban ganda—fenomena yang tidak dapat diabaikan dalam konteks ekonomi, profesional, dan sosial saat ini. Oleh karena itu, relevansi tafsir restriktif terhadap *qarna fī buyūtikunna* menurun dalam masyarakat modern; pembatasan absolut tidak lagi menjadi mekanisme protektif yang efektif. Pendekatan kontekstual yang mengintegrasikan perlindungan moral, partisipasi publik, dan

kesadaran spiritual memungkinkan perempuan Muslim mengekspresikan potensi kariernya secara optimal, tetap menjaga kehormatan, dan berkontribusi pada kemaslahatan keluarga dan masyarakat, sehingga tafsir ayat ini bisa dipahami sebagai panduan etis, bukan alat pembatas sosial.

5.2 Saran

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi pijakan bagi pengembangan kajian selanjutnya maupun penerapan di lapangan. Hasil penelitian ini menunjukkan adanya peluang untuk memperkuat strategi dan program terkait, sehingga pihak akademisi, praktisi, maupun pembuat kebijakan dapat mengambil manfaat langsung dalam meningkatkan efektivitas dan kualitas pada bidang yang bersangkutan. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berkontribusi pada pengembangan ilmu pengetahuan, tetapi juga memberikan arah yang jelas untuk implementasi nyata di masyarakat.



DAFTAR PUSTAKA

- Abuddin Nata. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Abū Ishāq al-Syāṭibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*. Jil. III. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Vol. 19. Kairo: Dār Hijr, 2001.
- Ahmad Syafi'i Rahman, dkk. “Wanita Karir: Studi Kritis Perspektif Maqashid Syariah.” *Ulumuddin: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 12, no. 1 (2022): 1–18.
- Ali Hasan al-Aradhl. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Terj. Ahmad Arkum. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.
- Amina Wadud. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- . *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- . *Wanita di dalam Alquran*. Bandung: Pustaka, 1992.
- Anthony Giddens. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Anthony Giddens. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Astriaty. “Wanita Karir Dalam Pandangan Islam.” *Jurnal Al-Maiyyah* 7, no. 2 (2014): 175.
- Asma Barlas. “*Believing Women*” in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Badan Pusat Statistik (BPS). “Tingkat Partisipasi Angkatan Kerja Menurut Jenis Kelamin.” Diakses 4 Agustus 2025.

<https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/MjIwMCMy/tingkat-partisipasi-angkatan-kerja-menurut-jenis-kelamin.html>.

- Danu Aris Setiyanto. *Desain Wanita Karier Menggapai Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Deepublish, 2017.
- Edwards, Linda N. *Women in the Labor Market*. New York: Columbia University Press, 1988
- Elly M. Setiadi dan Usman Kolip. *Pengantar Sosiologi Pemahaman*. Jakarta: Prenada Media, 2011.
- Elma Cahyani. “Nalar Feminisme dalam QS. al-Ahzab Ayat 33 (Studi Tafsir al-Misbah Karya Quraish Shihab).” Skripsi S1, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2022.
- Ember, Carol R. *Women in the Workforce: Roles, Challenges, and Opportunities*. New York: Springer, 2017.
- Fauzi. *Perkembangan Tafsir di Aceh*. Banda Aceh: Yayasan PeNa, 2018.
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Trans. Anas Muhyidin. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Fatima Mernissi. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York: Perseus Books, 1991.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton & Company, 1963.
- Henny Syafriana Nasution. “Wanita Bekerja Dalam Pandangan Islam.” *Almufida* II, no. 2 (2017): 25.
- Ibnu Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Jil. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Ibnu Katsir. *Tafsir al-Qur‘an al-‘Azhim*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1974.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*. Ed. Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah. Juz 6. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Ikhlasih Dalimoenthe. *Sosiologi Gender*. Jakarta Timur: PT Bumi Aksara, 2020.

- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ilm, 2009.
- . *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971.
- Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Laurensia Elya Puspita dan Ratini. “Analisis Makna Leksikal, Gramatikal, Referensial, dan Non-Referensial pada Cerpen Surat Rahasia dari Tuhan Karya Amelia Bunga Nofitasari.” *Fonologi* 2, no. 3 (2024): 297.
- Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Masdar F. Mas’udi. *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Masripah, Yufi Mohammad Nasrullah, dan Nurul Fatonah. “Kebolehan Wanita Berkarir Dalam Pandangan Al-Quran.” *Al-Quds* 6, no. 2 (2022): 845–884.
- M. Hasby Ash-Shiddieqy. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.
- Muhammad Iqbal, Ami Pratama, dan Sulis Pratiwi. “Wanita Karir Menurut Mufassir: Analisis terhadap Surah Al-Ahzab Ayat 33 Perspektif Tafsir Ibnu Kathir.” *An-Nahdlah* 4, no. 2 (2024): 562–573.
- M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Misbah*. Jilid 11. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Membumikan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1999.
- Manna’ Khalil al-Qattan. *Studi Ilmu-Ilmu Qur’an*. Bogor: Litera Antar Nusa, 2016.
- Mula Salim. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Sleman: Teras, 2005.
- Musdah Mulia. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Jakarta: LKiS, 2015.

- Nabila Anisya dan Nasrulloh. "Studi Eksistensi Wanita Karir dalam Batasan Domestifikasi pada QS. al-Ahzab: 33." *El-Wasathiya* 10, no. 2 (2022): 144–160.
- Naili Fauziah Lutfiani. "Hak-Hak Perempuan dalam Surat al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik." *Jurnal el-Tarbawi* 10, no. 2 (2017): 70.
- Nasaruddin Umar. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Nur Is Shobah. "Interpretasi QS. al-Ahzab Ayat 33: Studi Komparatif al-Qurṭubī dan Quraish Shihab." Tesis Magister, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2021.
- Quraish Shihab. *Perempuan: Dari Cinta hingga Seks, dari Nikah Mut'ah hingga Nikah Sunnah*. Tangerang: Lentera Hati, 2007.
- Salwa Muhammad al-'Awwa. *Al-Wujuh wa al-Nazahir fi al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar el-Syuruq, 1998.
- Sandberg, Sheryl. *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead*. New York: Alfred A. Knopf, 2013.
- Simone de Beauvoir. *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1989.
- Syahrin Pasaribu. "Metode Muqaran dalam Al-Quran." *Wahana Inovasi* 9, no. 1 (2020): 43–48.
- Sylvia Walby. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Talcott Parsons and Robert F. Bales. *Family, Socialization and Interaction Process*. London: Routledge, 2001.
- Valentine M. Moghadam. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2003.
- Yuni Wahyuni. "Wanita Karir dalam Surah Al-Ahzab Ayat 33 (Aplikasi Teori Hermeneutika George J.E. Gracia)." *Jurnal At-Tahfidz* 4, no. 1 (2022): 15–29.

Yustin Rahayu. “Dalil Teologis Wanita Bekerja Dalam Al-Qur’an.” *Journal of Quran Tafseer Studies* 1, no. 1 (2022): 50.

