



## ANALISIS GENDER DALAM WACANA ISLAM KONTEMPORER: PENDEKATAN INTEGRASI METODOLOGI

Abdul Mufid

STAI Khozinatul Ulum Blora, Jl. Mr. Iskandar 42 Blora, Indonesia.

Email: nawalmiza@gmail.com (*Corresponding Author*)

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> Received: June 2020 Revised: June 2020 Published: June 2020	<i>Islamic law is a dynamic system because it is facilitated by several flexible methodologies. At present, there are various types of problems in Muslim societies which are the results or implications of the development of science and technology, and also the results of changes that occur in the structure of society. To deal with this reality, an integrated contemporary approach must be applied in the process of Islamic law research. Therefore, this article will try to outline an integrated approach to unite and integrate theories in Islamic law with social research methods. Basically, there are several models that have been introduced by several scholars relating to this integrated approach. All models have their strengths and weaknesses in this integrated approach. This article attempts to analyze the integration of Islamic legal theories with the methods of gender analysis and their relationship to the methods of social criticism. This is related to the problems in fiqh related to polygamy which are always debated until now and also to analyze the application of practices in the social and contemporary conditions of our society.</i>
<b>Keywords:</b> Divorce; Legislation; Religious Courts.	
<b>Informasi Artikel</b> <b>Sejarah Artikel</b> Diterima: Juni 2020 Direvisi: Juni 2020 Dipublikasi: Juni 2020	Hukum Islam adalah sistem yang dinamis karena difasilitasi oleh beberapa metodologi yang fleksibel. Pada saat ini ada berbagai jenis masalah dalam masyarakat muslim yang merupakan hasil atau implikasi dari perkembangan sains dan teknologi, dan juga hasil dari perubahan yang terjadi dalam struktur masyarakat. Untuk menghadapi kenyataan ini, pendekatan kontemporer yang terintegrasi harus diterapkan dalam proses penelitian hukum Islam. Oleh karena itu, artikel ini akan mencoba menguraikan pendekatan terpadu untuk menyatukan dan mengintegrasikan teori-teori dalam hukum Islam dengan metode penelitian sosial. Pada dasarnya ada beberapa model yang telah diperkenalkan oleh beberapa sarjana yang berhubungan dengan pendekatan terpadu ini. Semua model memiliki kekuatan dan kelemahan sendiri-sendiri dalam pendekatan yang terintegrasi ini. Artikel ini mencoba menganalisis integrasi teori-teori hukum Islam dengan metode analisis gender dan hubungannya dengan metode kritik sosial. Hal ini terkait dengan masalah dalam fiqh yang berkaitan dengan poligami yang selalu diperdebatkan hingga saat ini dan juga untuk menganalisis penerapan praktik dalam kondisi sosial dan kontemporer masyarakat kita.
<b>Kata Kunci:</b> Perceraian; Peraturan Perundang-undangan; Pengadilan Agama.	
<b>Situsi:</b> Mufid, A. (2020). "Analisis Gender dalam Wacana Islam Kontemporer: Pendekatan Integrasi Metodologi". <i>Al-Ihkam: Jurnal Hukum Keluarga Jurusan Ahwal al-Syakhshiyah Fakultas Syariah IAIN Mataram</i> . 12(1), 71-92	

### PENDAHULUAN

Pada saat sekarang, masyarakat muslim memiliki dua pilihan, yaitu kebutuhan untuk menemukan solusi Islami dalam masalah sosial-ekonomi, hukum, dan politik yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer, atau mereka pada akhirnya

akan berkontribusi pada proses isolasi hukum Islam dari kehidupan publik. Oleh karena itu, demi menjaga keseimbangan antara prinsip-prinsip Islam dan konteks masyarakat modern, maka sistem hukum Islam perlu direvitalisasi. Agar hal ini dapat direalisasikan, maka diperlukan pergeseran paradigma dalam hukum Islam terutama dalam hal ini adalah epistemologi. Pergeseran ini adalah perpindahan hukum Islam dari sifat statis ke disiplin pengetahuan yang bersifat dinamis.<sup>1</sup>

Perkembangan terakhir menunjukkan bahwa pendekatan penelitian integratif disambut dan diterapkan dalam bidang studi Islam. Skenario ini merupakan hasil dari islamisasi pengetahuan yang telah diambil oleh beberapa orang sarjana kontemporer.<sup>2</sup> Integrasi yang dimaksud di sini mencakup integrasi antara tradisi klasik pengetahuan Islam dengan tradisi ilmu sosial dan alam. Dalam artikel ini, fokus kajian terletak dalam upaya mengintegrasikan antara bidang hukum Islam dengan metodologi ilmu sosial. Sementara itu objek kajiannya adalah gender dengan menganalisis beberapa masalah gender dan penerapannya untuk menganalisis praktik poligami dalam Islam.

## PEMBAHASAN

### 1. Tren Penelitian dalam Bidang Hukum Islam

Pendekatan terpadu merupakan sebuah pendekatan yang signifikan dalam tren penelitian kontemporer. Ini bukan hal baru dalam bidang studi Islam. Namun dunia muslim mengalami keterputusan dengan perkembangan di bidang sains dan teknologi sejak abad keenam puluh. Pada saat orang-orang Eropa dan dunia barat maju ke depan dalam bidang itu, muslim mengalami isolasi intelektual.<sup>3</sup>

Dikotomi yang terjadi disebabkan oleh beberapa faktor, seperti stagnasi pemikiran di dunia intelektual Muslim sejak abad XVI hingga XVII. Bencana ini diperparah dengan jatuhnya Baghdad pada tahun 1258 AC setelah serangkaian penaklukan dilakukan oleh kekuatan Barat di dunia Muslim. Hasil negatif dari proses dikotomi ini adalah orientasi ketidakseimbangan dalam studi Islam serta disintegrasi dalam sistem pengetahuan Islam.<sup>4</sup> Hal ini bertentangan dengan periode perkembangan sebelumnya ketika cendekiawan Muslim memproduksi berbagai macam temuan dan inovasi di berbagai bidang pengetahuan yang tidak hanya terkait dengan religiusitas, tetapi juga tentang pengetahuan rasional dan empiris. Tercatat ada nama-nama para ulama, dari Jabir Ibnu Hayyan (750-803 H), al-Khawarizmi (780-850 H), al-Kindi (806-873 H), al-Farabi (870-950 H), Ibn Haytham (965-1039 H) sampai Ibnu Sina (980-1037H).<sup>5</sup> Dikotomi ini akhirnya menghasilkan pendekatan penelitian parsial antara bidang pengetahuan agama dan non-agama.

---

<sup>1</sup>S.S. Syah, “Rethinking Islamic Law, Conceptual Premises and Strategic Framework,” *Shariah Law Report*, 2009, 51.

<sup>2</sup>A. Syarifin, “Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Dan Implikasinya Dalam Pendidikan,” in *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), 259.

<sup>3</sup>Ikhrom, “Dikhotomi Sistem Pendidikan Islam,” in *Paradigma Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 82–94.

<sup>4</sup>Mukhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

<sup>5</sup>Azumardi Azra, “Reintegrasi Ilmu-Ilmu Dalam Islam,” in *Integrasi Ilmu Dan Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2005), 205–6.

Secara umum para sarjana klasik membagi bidang studi Islam ke dalam tiga subjek yang berbeda yaitu bidang teologi Islam, hukum Islam, dan etika. Sedangkan dalam klasifikasi kontemporer telah dibagi menjadi empat, tujuh, delapan, sebelas, tiga belas, dan bahkan empat belas divisi yang didasarkan pada kriteria yang berbeda. Namun dalam artikel ini fokusnya akan berada di bidang hukum Islam.

## 2. Konsep dan Model Penelitian Terpadu

Pada dasarnya pendekatan penelitian terintegrasi mengacu pada pendekatan yang memanfaatkan paradigma dan analisis terpadu. Penyatuan ini dilakukan dengan mengkolaborasikan antara Islam dan disiplin ilmu lainnya dalam menyelesaikan masalah penelitian.<sup>6</sup> Beberapa akademisi lebih suka dengan istilah lain untuk menyebutnya, yakni “Islamisasi pengetahuan”, bukan “integrasi pengetahuan”.<sup>7</sup> Integrasi pengetahuan ini juga identik dengan pendekatan interdisipliner yang mencakup penyatuan antara pengetahuan Islam baik ilmu sosial atau ilmu alam. Dengan kata lain, paradigma monokotomik ini adalah penyatuan dua entitas menjadi hubungan integratif dan interkoneksi, yang juga merupakan hubungan simbiosis dari dua elemen pada titik konvergensi antara fakta objektif dan keyakinan atau kepercayaan subjektif.<sup>8</sup> Oleh karena itu, pengembangan pendekatan ini di bidang studi Islam dapat berkontribusi pada perluasan tradisi pengetahuan holistik dan terpadu.

## 3. Peran Fikih Islami dalam Perubahan Sosial

Perkembangan terbaru dalam fokus studi sosial menunjukkan bahwa telah terjadi perpindahan dari teori studi sosial ke teori dinamika sosial. Metodologi baru ini memandang bahwa masyarakat sebagai kekuatan yang dinamis dan terus berubah. Keberadaan masyarakat akan diidentifikasi oleh kesinambungan perubahan dan perkembangannya. Dengan kata lain, dalam perspektif ontologis, masyarakat tidak statis tetapi semua fenomena terus berubah oleh fase dan jenis perkembangan yang berbeda.

Konsep perubahan sosial menganggap perubahan yang terjadi di bagian mana pun dari keseluruhan sistem sosial mana pun. Ini berarti ada perbedaan dalam konteks sosial yang sama pada waktu yang berbeda. Oleh karena itu teori perubahan sosial mencakup tiga tema utama, yakni: i) perubahan di bagian mana pun dari struktur sosial, ii) perubahan dalam perbedaan periode waktu, iii) perubahan dalam sistem sosial yang sama. Ada beberapa definisi dari beberapa sosiolog berkaitan dengan perubahan sosial. Beberapa dari mereka fokus pada jenis perubahan yang terjadi dan yang lainnya fokus pada perubahan struktural yang berkaitan dengan perubahan dalam organisasi dan hubungan dalam masyarakat. Menurut Kingsley Davis, perubahan sosial adalah perubahan yang terjadi pada struktur fungsional masyarakat. Misalnya pengembangan dari masyarakat industri yang berkontribusi pada organisasi kelas buruh dan hubungannya dengan kelas kapitalis. Perubahan ini akan menghasilkan

---

<sup>6</sup>K. Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Academia-Tazzafa, 2009).

<sup>7</sup>M. Y. Hussain, *Islamisation of Human Sciences* (Kuala Lumpur: IIUM, 2006).

<sup>8</sup>A. Arief, “Rekonstruksi Epistemologi Pendidikan Islam Monokotomik,” in *Dikotomi Pendidikan Islam* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011), 12–13.

perubahan dalam bentuk struktur ekonomi dan juga politik masyarakat. Singkatnya, perubahan sosial merupakan perubahan yang terjadi di masyarakat yang meninggalkannya dan berpengaruh pada sistem sosial itu sendiri.<sup>9</sup>

Perkembangan di bidang hukum Islam menunjukkan pengakuan dan efek signifikan dari perubahan dalam elemen sosial untuk hukum Islam dan keputusannya. Hal ini telah diakui oleh para ulama klasik, di antaranya seperti Ibn al-Qayim al-Jauziyyah yang menyatakan bahwa:

“Perubahan fatwa (pendapat hukum) dapat berubah karena perubahan tempat, kondisi, dan tempat”.<sup>10</sup>

Meskipun demikian ada beberapa prinsip hukum dalam tradisi hukum Islam yang berkaitan dengan subjek masalah ini. Salah satu kaidah yang paling jelas adalah: “Tidak ada perselisihan tentang perubahan keputusan karena perubahan waktu”.

Menurut Muhammad Zarqa’, istilah perubahan waktu dalam kaidah di atas juga mengacu pada perubahan tempat dalam konteks masyarakat tertentu. Ini terutama ketika keberadaan tempat digantikan oleh tempat yang baru. Oleh karena itu keputusan yang berkaitan dengan kebiasaan tertentu akan berubah dengan perubahan kebiasaan tempat yang baru itu. Beberapa kaidah fiqhiah yang berkaitan dengan masalah ini adalah: 1) Adat kebiasaan dapat dihadikan landasan dalam mengambil keputusan (*العادة محكمة*) 2) Pertimbangan adalah pada peristiwa yang sering terjadi, bukan peristiwa yang hanya sekali terjadi, 3) Pertimbangan sebagai peristiwa yang sering terjadi menurut adat adalah sah menurut hukum Islam. Hal ini membuktikan bahwa hukum Islam mengakui adanya perubahan sosial sebagai kenyataan yang tidak pernah dapat disangkal. Hal itu dengan menempatkan prinsip-prinsip yang jelas dan cocok untuk mendekati realitas dinamika sosial agar agama dapat memainkan perannya dalam mengelola perubahan masyarakat untuk membawa manfaat bagi masyarakat dan agama itu sendiri.

#### 4. Integrasi antara Hukum Islam dan Ilmu Sosial

Dalam perkembangan terakhir, ada proposal dalam penelitian hukum Islam untuk pembaruan dan revitalisasi epistemologinya. Pembaruan ini mencakup perubahan metode analitik dan penambahannya dari sumbernya dalam proses hukum. Misalnya Muhammad al-Dasuqi menyarankan perlunya pembaruan dalam bidang *usul al-fiqh* (pokok-pokok hukum Islam) karena sebagian besar karya di bidang itu sering mengalami redundansi. Menurutnya, hal ini perlu dimodifikasi dengan dimasukkannya diskusi yang berkaitan dengan konsep baru dalam memastikan dasar keputusan (*ta`lil al-abkam*) serta tujuan yang lebih tinggi dari Syariah (*maqasid al-syariah*). Upaya-upaya seperti ini

<sup>9</sup>K. Davis, *Human Society* (New York: McMillan, 1953).

<sup>10</sup>Ibnu al-Qayim al-Jauziyyah, *Tlam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1996).

memungkinkan tidak lagi menggunakan hukum *fiqh* untuk dikaitkan dengan realitas kontemporer dan bahkan mungkin meninggalkannya.<sup>11</sup>

Upaya pembaruan hukum Islam memasukkan dua pendekatan berbeda, yaitu pendekatan normatif-deduktif dan pendekatan historis-induktif empiris. Yang pertama terkait dengan proses menganalisis, memilih, dan menyimpulkan makna dan aturan dari teks-teks suci, sedangkan yang terakhir adalah tentang analisis sistematis dan hati-hati tentang konteks pembentukan dan penerapan keputusan tertentu. Untuk yang terakhir ini para sarjana cenderung menerapkan metode dan disiplin lain, seperti historiografi, linguistik, antropologi, sosiologi, filsafat, dan filologi.<sup>12</sup> Dalam hubungannya dengan ini, Yusuf al-Qaradawi menyatakan tentang pentingnya penerapan beberapa disiplin ilmu modern dalam tradisi *usul al-fiqh* dengan mengatakan:

“Saat ini, di antara faktor-faktor efisien dan kebutuhan penting dalam studi komparatif hukum Islam yang dapat membantu kaum terpelajar dalam studi Islam untuk menyelesaikan perbedaan pendapat dan perbedaan pendapat di antara para sarjana klasik yaitu memilih pendapat yang paling kuat (rajih) dengan referensi untuk temuan ilmiah dalam berbagai jenis pengetahuan, seperti astronomi, fisika, biologi, kimia, medis, dan psikologi. Karena pengetahuan modern ini tidak pernah ditemukan oleh sarjana klasik. Oleh sebab itu ada kemungkinan bahwa beberapa pendapat hukum mereka masuk bertentangan dengan temuan. Jika demikian, pendapat mereka akan dianggap kurang dalam wacana fikih”.<sup>13</sup>

Namun demikian ada kekurangan dalam tradisi *usul al-fiqh* yang berkaitan dengan fakta yang tidak dimiliki oleh metode apapun untuk menganalisis fenomena sosial.<sup>14</sup> Oleh karena itu, ahli hukum dan cendekiawan harus menerapkan metodologi ilmu sosial lama dengan metode dalam *usul al-fiqh*. Hal ini penting karena termasuk dalam proses revitalisasi *usul al-fiqh* yang diidentifikasi sebagai landasan hukum (*tabqiq al-manat*) sebelum proses takhrij dan *tanqib al-manat*.<sup>15</sup>

Disiplin ilmu ini dapat membantu ahli hukum dan berfungsi dalam mencapai tujuan mereka karena mengandung beberapa tema yang dapat mengungkap fakta tentang hal-hal yang benar-benar terjadi di masyarakat dan fakta tentang faktor tindakan dan perkembangan apa pun yang ada di masyarakat. Pada dasarnya pemanfaatan metode sosiologis dalam hukum Islam berkaitan dengan beberapa tema yaitu:

<sup>11</sup>M. Dasuqi, “Nahwa Manhaj Al-Jadid Li al-Dirasah ‘Ilmi Usul al-Fiqh,” *Jurnal Islamiah Ma’rifah* 1, no. 3 (1996): 123–30.

<sup>12</sup>A.K. Boestamam, “Asas-Asas Reformasi Islam: Suatu Perspektif Asas,” *Jurnal Pemikir* 43 (2006): 19–51.

<sup>13</sup>Yusuf Qaradawi, *Al-Ijtihad al-Mu`asir Bayna al-Indibat Wa al-Insfirat* (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1998).

<sup>14</sup>L. Safi, *The Foundation of Knowledge* (Selangor: International Islamic University Malaysia, 1995).

<sup>15</sup>M.D. Bakar, “Hukum Islam: Antara Prinsip Syariah Dan Perbendaharaan Fiqh,” in *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun* (Kuala Lumpur: APIUM, 2001), 29–37.

- a. Pengaruh keputusan Islam terhadap masyarakat dan perubahannya
- b. Pengaruh perkembangan masyarakat terhadap hukum Islam
- c. Praktik aturan Islam di masyarakat
- d. Pola interaksi dalam masyarakat yang berkaitan dengan praktik hukum Islam
- e. Gerakan dan organisasi dalam masyarakat yang mendukung atau menentang penerapan syariat dan hukum Islam.<sup>16</sup>

Namun, selama periode pencerahan dalam sejarah peradaban Eropa, ada pengaruh proses sekularisasi yang merambah ke dalam metodologi ilmu sosial terutama oleh munculnya pendekatan positivistik dalam sosiologi. Dalam proses sekularisasi ini sifat ilmu sosial dipandang sama dengan ilmu alam. Pendekatan positivistik menekankan bahwa kebenaran dan kenyataan hanya dapat dianalisis melalui fakta empiris dan data kuantitatif.<sup>17</sup> Prinsip ini tentu saja bertentangan dengan perspektif Islam, yang memandang pengetahuan secara holistik termasuk pengetahuan teks-teks yang diungkapkan (*ulum al-naqliyyah*) serta pengetahuan rasional manusia (*ulum al-'aqliyyah*). Selain itu, pendekatan fungsional dalam sosiologi cenderung melihat peran lembaga keagamaan dalam masyarakat pada status yang sama dengan sosial lainnya, lembaga politik, ekonomi, atau keluarga.<sup>18</sup> Konsep sosiologi juga berhubungan dengan ideologi dasar tertentu. Misalnya, pendekatan fungsionalis-strukturalis menemukan dasar dalam mempertahankan status quo masyarakat kapitalistik dan demokratis serta mengambil sifat masyarakat kapitalistik modern ini sebagai model ideal mereka. Sebaliknya, teori konflik memandang masyarakat mengandung eksplorasi dan konflik antara kelas yang berbeda, padahal yang sebenarnya adalah ideologi Marxisme tentang materialisme dialektik, dan cenderung menempatkan masyarakat komunis sebagai model ideal.<sup>19</sup>

## 5. Upaya-upaya dalam Islamisasi Sosiologi Barat

Melalui penelitian mendalam tentang masalah-masalah yang diwariskan dalam disiplin sosiologi barat, para sarjana Muslim mengusulkan pengembangan disiplin dan metodologi Islam dalam menganalisis realitas di masyarakat. Hal ini merupakan sebuah metode untuk menganalisis masyarakat Muslim dengan berdasar prinsip-prinsip utama ajaran Islam dan pengalaman nyata umat Muslim.<sup>20</sup> Syariati, di antara para cendekiawan Islam modern yang berupaya mendasari dasar fundamental untuk sosiologi Islam. Dengan kata lain dia bisa dianggap sebagai pendiri sosiologi modern Islam. Dalam teorinya tentang sosiologi ia meletakkan konsep tauhid sebagai landasan dalam proses menganalisis fenomena, struktur, dan interaksi dalam masyarakat. Konsep tauhid telah digunakan oleh Syariati sebagai kerangka atau cara pandang dunia dalam menganalisis dan mendeskripsikan realitas sosial secara holistik dan terpadu.

<sup>16</sup>H. M. Atho' Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi Dalam Studi Hukum Islam," in *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 35–36.

<sup>17</sup>R. A. Abdul Rahim, "Ke Arah Penyediaan Kaedah Penyelidikan Hukum Islam Terkini: Satu Pengenalan," *Jurnal Syariah* 10, no. 1 (2002): 79.

<sup>18</sup>W.H. Wan Teh, "Sumbangan Sarjana Islam Kepada Pengwujudan Dan Perkembangan Antropologi," in *Sains Sosial Dari Perspektif Islam* (Bangi: Penerbitan UKM, 1986).

<sup>19</sup>I.B. Yunus, "Sosiologi Dan Realiti Sosial Umat Islam," in *Sains Sosial Dan Sains Tulen* (Kuala Lumpur: DBP, 1989), 44–49.

<sup>20</sup>Hussain, *Islamisation of Human Sciences*.

Oleh karena itu, tauhid harus diambil sebagai dasar ideologis bagi masyarakat yang dibangun di atas sistem kepercayaan Islam, intelektual, ekonomi dan politik yang tidak saling bertentangan.<sup>21</sup>

Di sisi lain al-Faruqi telah mengusulkan bahwa hasil dari proses islamisasi sosiologi adalah munculnya pengetahuan tentang “umah” yang merupakan model sosiologi yang telah direstrukturisasi, didukung oleh prinsip-prinsip tauhid, dan pengakuan kekuatan metafisik yang mengendalikan manusia, elemen humanistik, spiritualitas dan nilai-nilai moral yang mulia, dan juga untuk mengenali hubungan antara realitas yang diinspeksi dan ajaran ideal Islam. Al-Faruqi juga mempresentasikan aspek praktis dari usulannya.<sup>22</sup> Ilyas Ba Yunus juga menyentuh pada topik yang sama dalam artikelnya yang berjudul '*Sosiologi dan Realitas Sosiologis Umat Muslim*', disajikan dalam sebuah proposal yang menarik untuk pengembangan tradisi ilmu sosial Islam baru. Dia menyarankan agar yang metodologi Islami dalam menganalisis masyarakat perlu memainkan tugas-tugas penting tertentu seperti mengakui peran agama dalam struktur masyarakat, mengembangkan model sosial yang ideal untuk menganalisis secara komparatif distorsi umat muslim dari model yang ideal. Menurutnya ilmuwan sosial Muslim perlu berupaya menjembatani kesenjangan antara fenomena sosial makro dan mikro dengan model ideal masyarakat Islam.<sup>23</sup> Ada beberapa cendekiawan Muslim lain yang berkontribusi pada inisiatif yang sama yaitu untuk meletakkan dasar dan prinsip-prinsip Islam untuk islamisasi sosiologi.<sup>24</sup>

Namun demikian, semua proposal islamisasi sosiologi membawa kekurangannya sendiri. Meskipun sebagian besar ulama sepakat bahwa sosiologi Islam harus didasari oleh prinsip-prinsip syariah tetapi hanya sedikit dari mereka yang menyatakan secara jelas dan rinci tentang prinsip-prinsip tersebut. Tidak ada metodologi yang sistematis dan formula yang akurat dalam mengekstraksi prinsip-prinsip dari teks Al-Qur'an dan hadis dalam Islamisasi disiplin sosiologi.<sup>25</sup> Selain itu, penulis menemukan bahwa tidak ada aplikasi sosiologi Islam dalam proses menyimpulkan keputusan hukum Islam.

## 6. Analisis Gender dari Hukum Islam dan Ilmu Sosial

Analisis gender adalah pendekatan yang digunakan dalam menyelidiki pola hubungan antar gender dalam masyarakat. Demikian itu, berasal dari bidang sosiologi dan ekonomi terutama dalam proses rekayasa ulang tentang dunia sosial perempuan. Hal itu mengacu pada proses analisis sistemik untuk mencatat tingkat partisipasi normatif perempuan dan laki-laki dalam kegiatan yang berkaitan dengan produksi barang dan jasa meskipun perkembangannya bergerak ke penurunan kualitas perencanaan pembangunan untuk memenuhi

---

<sup>21</sup>A. Shariati, *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979).

<sup>22</sup>I.R. Faruqi and A.O. Nasef, “Pengislaman Sains Sosial,” in *Sains Sosial Dan Sains Tulen* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), 33–36.

<sup>23</sup>Yunus, “Sosiologi Dan Realiti Sosial Umat Islam.”

<sup>24</sup>M.K. Abdul Majid, “Pemikiran Islam Tentang Konsep Perubahan Sosial,” *Jurnal Usuluddin* 10 (1999): 56–63.

<sup>25</sup>Safi, *The Foundation of Knowledge*.

kebutuhan perempuan.<sup>26</sup> Hal ini juga mengacu pada berbagai metode dalam memahami hubungan antara pria dan wanita, akses mereka ke sumber, aktivitas mereka, dan membatasi bahwa keduanya mengalami dalam hubungan mereka. Analisis gender menyediakan fakta-fakta tentang gender dan sifatnya koneksi dengan etnis, budaya, kelas, usia, cacat, dan jenis status lainnya. Ini sangat penting dalam memahami perbedaan pola interaksi, perilaku, tindakan di antara wanita dan pria dalam struktur lembaga sosial, ekonomi dan hukum.

Analisis gender menunjukkan berbagai peran wanita, pria, anak perempuan dan anak laki-laki dalam struktur keluarga, masyarakat, ekonomi dan politik. Menurut Jean Davinson, analisis gender mengacu pada penelitian sistematis tentang perbedaan peran antara pria dan wanita dalam masyarakat tertentu.

Sesuai dengan pandangan ini, analisis gender digunakan untuk menganalisis secara mendalam distorsi peran, fungsi, dan hubungan antara pria dan wanita. Dengan kata lain, analisis ini adalah analisis yang mempertanyakan ketidakadilan sosial yang terkait dengan hubungan antar gender. Peran utamanya adalah untuk menggambarkan klasifikasi, makna, dan konsep baru hubungan antara pria dan wanita dan implikasinya pada kehidupan sosial yang luas (termasuk sosial, ekonomi, politik, dan budaya). Oleh karena itu, analisis gender diterapkan untuk mendukung jenis analisis sosial lainnya dan tidak pernah mengantikannya.

Dalam artikel ini, metode ini diusulkan sebagai metodologi baru di bidang studi Islam, khususnya dalam menganalisis teks-teks agama dan pemikiran ulama klasik. Para sarjana klasik berpikir terutama ahli hukum dianalisis untuk mengklasifikasikan masalah gender dan untuk mengidentifikasi bias gender dalam karya dan pemikiran mereka, yang dianggap sebagai referensi yang sah dalam masyarakat Muslim.

## 7. Kriteria Analisis Gender

Dalam menerapkan metode analisis gender, ada beberapa kriteria yang harus dipertimbangkan seperti:

### a. Marginalisasi Gender

Kriteria ini berbentuk isolasi ekonomi yang dikenakan kepada pria dan wanita. Meskipun tidak semua marginalisasi adalah hasil dari diskriminasi gender, namun fokus analisis gender adalah pada marginalisasi khusus yang disebabkan oleh perbedaan gender antara pria dan wanita.<sup>27</sup>

Dalam teks agama, ada beberapa elemen ketidakadilan gender yang berakibat pada kekurangan peran antara pria dan wanita. Misalnya wanita dilarang memegang posisi apa pun di masyarakat, bekerja, tinggal di rumah, dan hanya memiliki hak untuk mendapatkan setengah bagian dari warisan laki-laki.

---

<sup>26</sup>Sugihastuti and S.H Sastryani, *Glosarium Seks Dan Gender* (Yogyakarta: Penerbit Carasvati Books, 2007).

<sup>27</sup>M. Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

### b. Subordinasi Gender

Kriteria ini merupakan proses untuk menundukkan salah satu jenis gender, terutama yang diderita perempuan. Hal itu terjadi dalam keluarga institusi, masyarakat, dan bahkan di negara di mana pendapat dan manfaat perempuan tidak dipertimbangkan di setiap keputusan dan kebijakan negara yang diambil dalam implementasi. Misalnya perempuan didomestikasi dengan keyakinan bahwa tidak ada gunanya bagi perempuan untuk melanjutkan studi ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi karena mereka pada akhirnya akan menjadi istri yang pekerjaannya adalah menyiapkan hidangan untuk para suami. Pola subordinasi fenomena yang menyimpang oleh perbedaan tempat dan waktu.<sup>28</sup>

Interpretasi agama juga memainkan peran penting dalam memungkinkan adanya dominasi antara pria dan wanita. Pertanyaan kritis mengapa Al-Qur'an terus memprioritaskan status pria daripada wanita? Dalam memahami ayat Al-Qur'an ini, harus ditafsirkan dengan mempertimbangkan bahwa sebenarnya ada ilustrasi norma dan struktur sosial pada saat mereka terungkap dan tidak perlu diterapkan secara universal. Meskipun begitu, ada juga masalah yang berkaitan dengan fenomena ini berkaitan dengan subordinasi hak perempuan dalam perkawinan, untuk porsi yang lebih kecil wanita dalam warisan, kebutuhan pendamping hukum (mahram) selama perjalanan, dan larangan wanita muslimah untuk menikahi pria non muslim.

### c. Stereotip Gender

Ini adalah pelabelan negatif pada jenis kelamin tertentu dan itu menyebabkan berbagai jenis diskriminasi dan ketidakadilan khususnya terhadap wanita.<sup>29</sup> Misalnya ada tuduhan negatif pada kodrat wanita sebagai emosional, berhati lembut dan menggoda. Pada kenyataannya, sebagian besar stereotip ini berkaitan dengan hal meremehkan sifat perempuan karena konstruksi sosial dalam masyarakat Muslim yang menemukan referensi dalam interpretasi agama yang menyesatkan. Seperti pandangan bahwa menstruasi perempuan yang merupakan bagian dari sifat mereka, dianggap sebagai hal 'kotor' dan sebagai faktor buruk yang biasanya terjadi pada mereka.<sup>30</sup> Selain itu, wanita juga didakwa sebagai penggoda manusia, faktor bagi Adam diturunkan ke bumi, dan memiliki tingkat kemampuan rasional yang rendah, serta memiliki kemampuan menghafal yang rendah dan sangat emosional.

### d. Kekerasan Gender

Ini adalah kekerasan yang berhubungan dengan kerugian fisik atau mental yang diderita wanita atau pria. Kekerasan fisik terkait dengan tindakan, mulai dari pemerkosaan dan pemukulan hingga jenis kekerasan yang lebih lunak seperti penegakan hubungan seksual, dan pelecehan seksual. Adapun kekerasan mental, itu berkaitan dengan penolakan untuk hubungan seksual

---

<sup>28</sup>Ibid.

<sup>29</sup>Ibid.

<sup>30</sup>M. Fakih, "Posisi Kaum Perempuan Dalam Islam: Tinjauan Dari Analisis Gender," in *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 53.

antara suami dan istri, dan pengabaian istri dalam hal kebutuhan materialnya.<sup>31</sup>

Salah satu faktor kekerasan gender dalam komunitas Muslim adalah interpretasi agama yang menyesatkan ajaran. Hal itu mengakibatkan tindakan yang menyesatkan seperti pemukulan terhadap istri yang dianggap tidak loyal (*nusyuz*) serta kekerasan domestik lainnya seperti kekerasan terhadap anak. Berkaitan dengan masalah ini adalah pelaksanaan khitan terhadap anak perempuan, konsep pendampingan hukum (mahram) untuk membatasi gerakan perempuan, dan kewajiban bagi wanita untuk membatasi komunikasi dan gerakannya (i'ddah dan ihdad) setelah perceraian.<sup>32</sup>

e. Beban Ganda

Peran ganda harus dimainkan oleh perempuan karena harapan sosial bagi mereka untuk mengelola rumah tangga dan pada saat yang sama perlu menjalankan pekerjaan karena tekanan ekonomi. Dengan kata lain, peran wanita dalam perspektif tradisi dan masyarakat yang paling utama adalah untuk menjaga rumah tangga. Sosialisasi peran gender ini pada akhirnya menyebabkan wanita merasa bersalah jika mereka tidak dapat memenuhi persyaratan tersebut atau memenuhi tugas mereka di rumah meskipun mereka sudah memiliki kewajiban operator sendiri.<sup>33</sup>

Dalam Islam, peran pria dan wanita di rumah berbeda, karena pria membawa kewajiban sebagai pemimpin dan pencari nafkah untuk keluarga, sedangkan wanita adalah manajer rumah tangga. Meskipun tidak ada tempat di dalam Al-Qur'an yang menyebutkan tentang preferensi peran pencari nafkah dibanding pengelola rumah tangga, ternyata ada apresiasi diskriminatif pada peran-peran tersebut.<sup>34</sup>

Pada kenyataannya saat ini, wanita perlu mencari pekerjaan guna mendukung keluarga walaupun harus memikul beban mengurus rumah tangga mereka. Akhirnya situasi semacam ini menjadi semacam dilema dalam keluarga kontemporer Muslim.

Meskipun demikian, metodologi analisis ini harus konsisten dan sesuai dengan ajaran dalam Al-Qur'an dan hadis. Penerimaan terhadap analisis gender Barat yang hanya didasarkan pada unsur rasional manusia terlepas dari prinsip agama apa pun dan nilai-nilai dan tradisi setempat, bukanlah pendekatan yang akurat untuk mempromosikan kesetaraan antar gender. Karena ketimpangan tidak perlu menghasilkan ketidakadilan, dan kesetaraan tidak perlu membawa keadilan. Di sisi lain, untuk meletakkan segala sesuatu di tempat yang tepat adalah dasar pemahaman tentang keadilan dalam Islam.

---

<sup>31</sup>Ibid.

<sup>32</sup>Ibid.

<sup>33</sup>Z. Subhan, *Kekerasan Terhadap Perempuan* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004).

<sup>34</sup>Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*.

<sup>35</sup>Ibid.

## 8. Metodologi dalam Analisis Gender

Untuk menerapkan analisis gender, ada beberapa metodologi yang harus dipertimbangkan. Kerangka kerja Harvard Analytical adalah salah satu metodologi paling awal yang sedang dirancang<sup>36</sup> dan kemudian diterapkan dalam kerangka perencanaan berorientasi masyarakat.<sup>37</sup> Selain itu, kerangka kerja pemberdayaan perempuan dirancang oleh Sara Hlupekile Longwe dalam proyek penelitiannya di Zambia,<sup>38</sup> kerangka kerja analisis relasi sosial diusulkan oleh Naila Kabeer,<sup>39</sup> sedangkan matriks analisis gender diusulkan oleh A. Rani Parker.<sup>40</sup> Penulis telah mengidentifikasi bahwa semua metode analisis gender ini rawan terhadap perilaku dan peran gender dalam masyarakat terutama yang berkaitan dengan pola hubungan antara kedua gender dalam perspektif ekonomi. Sementara itu, penelitian yang menganalisis sumber tekstual adalah pendekatan narratologis, yang menganalisis kesimpulan tekstual dalam masyarakat tertentu.<sup>41</sup>

Namun demikian, dalam tradisi studi Islam, ada teori dan metodologi yang mampu menjadi alternatif dari analisis gender Barat. Di antara metodologi kontemporer ini adalah teori gerakan ganda yang dipopulerkan oleh Fazlur Rahman (1984), teori abrogasi (nasakh) oleh Mahmud Muhammad Taha (1987) dan muridnya yang bernama al-Na’im, teori ‘al-Turath wa al-Tajdid’ oleh Hassan Hanafi (1981), ‘Eksegesis Heurmenit’ oleh Amina Wadud (1992), teori ‘Investigasi Ganda’ oleh Fatima Mernissi (1991), teori ‘al-Takwil wa al-Tadwin’ oleh Nasr Hamid Abu Zayd (1994), normatifitas dan historiografi oleh Amin Abdullah (1997), teologi pembebasan oleh Ashgar Ali Engineer (1990), tafsir kebencian oleh Zaitunah Subhan (1999), dan trilogi epistemologi bayani, burhani, dan ‘irfani oleh Muhammad Abid al-Jabiri (1989).

Terlepas dari metodologi yang merupakan hasil dari pendekatan post-modern dalam pemikiran Islam, ada beberapa metodologi yang diusulkan oleh cendekiawan Muslim kontemporer lainnya yang juga merupakan pendekatan yang ramah perempuan. Pada dasarnya, metodologi ini menemukan dasar mereka dalam paradigma pembaruan yurisprudensi (tajdid fiqhī), yang merupakan pengembangan dalam bidang pengetahuan tersebut karena kebutuhan masyarakat kontemporer.<sup>42</sup> Di antara metodologi kontemporer ini adalah metodologi institusi perbandingan hukum (*muqaranah al-mazahib*) oleh Mahmud Syaltut (2004), *ijtihad insya’i* dan *intiqā’i* oleh Yusuf al-Qaradawi (t.t.),

---

<sup>36</sup>S. Williams, J. Seed, and A. Mwan, *The Oxfam Gender Training Manual* (UK: Oxfam Publication, 1994).

<sup>37</sup>C. March, A.S. Ines, and M. Mukopadhyay, *A Guide to Gender-Analysis Frameworks* (UK: Oxfam Publication, 1999).

<sup>38</sup>S.H. Longwe, “Education for Women’s Empowerment or Schooling for Women’s Subordination?,” in *Gender, Education, and Training* (UK: Oxfam Publication, 2004), 21.

<sup>39</sup>N. Kabeer, *Triple Roles, Gender Roles, Social Relations: The Political Sub-Text of Gender Training* (UK: Institute of Development Studies, 1992).

<sup>40</sup>A.R. Parker, *Another Point of View: A Gender Analysis Training Manual For Grassroots Workers* (New York: UNIFEM, 1993).

<sup>41</sup>M. Bal., “Narratology,” in *Encyclopedia of Feminist Theories* (New York: Routledge Press, n.d.).

<sup>42</sup>Wahbah Zuhaili, “Tajdid Al-Fiqh al-Islami,” in *Tajdid Al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘asir, 2002).

pembagian antara Syari'ah dan Fiqh, teori perubahan hukum,<sup>43</sup> dan keterbukaan hukum Islam terhadap nilai-nilai kontemporer dan lokal.<sup>44</sup> Semua metodologi ini dapat diterapkan dalam menganalisis hubungan gender dalam karya, pendapat, dan gagasan yang berkaitan dengan hukum Islam.

Beberapa metodologi yang mungkin diterapkan untuk menganalisis pola hubungan antara pria dan wanita dalam karya-karya hukum Islam adalah sebagai berikut:

a. Pembedaan antara Syariah dan *Fiqh*

Al-Qur'an dan tradisi kenabian adalah dua sumber utama bagi syariat Islam, yang murni bersifat ilahi, absolut, komprehensif, universal, dan abadi. Namun kemampuan akal manusia dapat mengidentifikasi misi yang tertanam dalam sumber ilahi tersebut. Oleh karena itu, tugas memperoleh pemahaman teks-teks ilahi ini merupakan kewajiban bagi mereka yang mencapai kematangan pikiran dan kecukupan pengetahuan yang merupakan para ulama (mujtahid).

Selain itu, al-Qaradawi menyatakan empat prinsip utama dalam upaya berinteraksi dengan teks karya ulama klasik (*turas*) dalam tradisi Islam yaitu: i) Fakta bahwa tidak semua informasi yang berkaitan dengan karya klasik adalah dapat diterima secara Islam karena adanya fakta palsu dan narasi dalam kitab suci tersebut. ii) Analisis kritis dalam kerangka syariah sangat penting karena sifat manusia yang rentan dari kesalahan dan kelemahan. iii) Perlunya bersikap adil dan mempertahankan sikap moderat terhadap karya-karya klasik di dalam subjek ajaran dan pemikiran Islam. iv) Analisis kritis pada pendapat ulama yang tidak terkait kepribadian mereka.<sup>45</sup>

Sesuai dengan prinsip-prinsip itu, dalam analisisnya ada beberapa putusan yang diambil dari teks-teks agama yang mengandung beberapa unsur bias gender, para sarjana perlu menjelaskan tentang pembagian yang jelas antara syariah dan *fiqh*. Seperti yang dinyatakan sebelumnya, syariah adalah pijatan ilahi mutlak yang abadi dan tidak pernah rentan terhadap perubahan.<sup>46</sup> Di sisi lain, *fiqh* adalah konsep yang dinamis dalam menanggapi perubahan sosial dan perbedaan budaya antara masyarakat, tertanam dalam prinsip, metode, dan metodologi.<sup>47</sup> Pendeknya, *fiqh* sebagai pengetahuan yang sistematis, memiliki karakteristik sendiri ada yang bertentangan dengan syariah seperti: i) tipe pengetahuan yang samar-samar ii) kesimpulan dan pendapat beberapa sarjana yang berkaitan dengan itu dapat diuji dan

<sup>43</sup>Ibnu al-Qayim Jauziyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992).

<sup>44</sup>M. Z. Ab. Majid, "Fiqh Malaysia: Konsep Dan Cabaran," in *Fiqh Malaysia: Ke Arahan Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 3–19.

<sup>45</sup>Yusuf Qaradawi, *Al-Ijtihad Fi al-Syari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahlibiyyah Fi al-Ijtihad al-Mu'asir* (Kuwait: Dar al-Qamm, 2004).

<sup>46</sup>I. Kuksal, *Taghayyur Al-Abkam Fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'asasah al- Risalah, 2000).

<sup>47</sup>M. Rukay, *Nazariyyat Al-Taq'Id al-Fiqhi Wa Atharuha Fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*. (Ribat: Dar al-Bayda', 1994).

dipertanyakan oleh para sarjana lainnya iii) rentan terhadap kritik dan evaluasi dari yang berpengetahuan dan ulama atau ahli hukum otoritatif.<sup>48</sup>

Oleh karena itu, berdasarkan perbedaan-perbedaan ini, seorang sarjana atau ahli hukum diperbolehkan untuk bersikap kritis dan bebas untuk mengadopsi atau menolak keputusan atau pendapat dalam karya fikih klasik.<sup>49</sup> Pemahaman ini adalah sangat penting bagi Muslim untuk menghindari sikap fanatik terhadap mazhab fikih. Pada saat yang sama, hampir semua ulama menekankan bahwa karya fikih yang sifatnya relatif terbuka untuk dievaluasi ulang karena mengandung perbedaan perspektif dan pendapat.<sup>50</sup> Oleh karena itu diizinkan bagi para sarjana untuk menyatakan preferensi mereka (*tarjih*) antara keputusan yang berbeda di dalam mazhab fikih yang berbeda, yang merupakan proses rasionalisasi dan sistematis dalam menganalisis karya fikih klasik tertentu. Namun bagi orang awam tidak boleh mengambil upaya semacam ini, karena akan berdampak negatif pada pengetahuan, seperti penilaian pada warisan sejarah yang penuh dengan produk budaya Arab, perintah untuk menutup aurat, untuk menjaga jenggot, dan menerapkan hukuman pidana *qishas*. Semua itu juga dianggap sebagai hegemoni orang Arab<sup>51</sup> terhadap non-Arab yang pertimbangannya dapat menyebabkan konflik di antara masyarakat Muslim. Ada di kontradiksi dengan semangat gerakan pembaruan Islam, yang bertujuan untuk menganalisis secara kritis klasik warisan tradisi fikih, dan kemudian mengatur kembali berbagai pendapat ini untuk menawarkan solusi yang terbaik dari Islam untuk masalah kontemporer dalam masyarakat manusia.

- b. Perbedaan antara elemen permanen (*sabat*) dan mutable (*mutaghayirat*) dalam hukum Islam

Secara umum, ada dua kategori utama hukum Islam; elemen permanen (*sabat*) dan mutables (*mutaghayirat*) yang merupakan manifestasi dari keputusan kategoris dan samar-samar dalam Islam.<sup>52</sup> Elemen permanen adalah nilai dan prinsip yang tidak dapat diubah dengan perubahan waktu dan tempat. Prinsip ini adalah aksioma yang diketahui oleh semua umat Islam yang mencakup tindakan dasar ibadah, seperti *shalat*, puasa, zakat, dan ziarah, syahadat Islam, dan sistem kepercayaan seperti diskusi pada *sam'iyyat* dan *ghaybiyyat*, serta dasar etika (*akhlaq*) yang merupakan salah satu tujuan utama pesan kenabian. Semua elemen ini - menurut mayoritas ulama - terpisah dari syariah itu sendiri dan tidak pernah condong ke perkembangan dalam pendekatan atau interpretasinya. Sehubungan dengan hal ini, al-Zuhayli menekankan pada sifat yang tidak dapat diubah dari unsur-unsur permanen ini, eksklusif untuk konsep mereka, namun dalam penerapannya dan implementasi, mereka masih menikmati beberapa ruang fleksibilitas.

<sup>48</sup>A.W. Afif, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis Dengan Praktis* (Bandung: LOGOS, 1991).

<sup>49</sup>Bakar, "Hukum Islam: Antara Prinsip Syariah Dan Perbendaharaan Fiqh."

<sup>50</sup>A.H. Muhammady, *Adab Berijtihad Dan Berikhtilaf Mengikut Syariat* (Kuala Lumpur: ABIM, 2001).

<sup>51</sup>Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," in *Islam Liberal Dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005).

<sup>52</sup>A. Sya'ban, *Dawabit Al-Ikhtilaf Fi Mizan al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Hadith, 1997).

Demikian ini karena implementasinya dalam masyarakat manusia yang dinamis dan untuk beradaptasi dengan konteks waktu dan lokasi yang berbeda.<sup>53</sup> Semua ini sesuai dengan kategorisasi hukum Islam yang dilakukan oleh para sarjana klasik yaitu:

- 1) Putusan yang diambil atau disimpulkan dari naskah keagamaan yang jelas dan kategoris baik dalam hal status penularannya (*subut*) atau isi maknanya (dilalah). Dalam jenis putusan ini tidak ada ruang untuk itu penilaian atau evaluasi manusia.
- 2) Putusan yang diambil atau disimpulkan dari naskah keagamaan yang tegas dalam hal isi maknanya (dilalah). Dalam jenis putusan ini, ada ruang terbatas untuk evaluasi dan penilaian manusia.
- 3) Peraturan yang tidak memiliki referensi dari naskah agama apa pun tetapi merupakan konsensus para ulama. Dalam jenis putusan ini tidak ada ruang untuk penilaian dan evaluasi manusia karena semua cendekiawan telah menyetujuinya. Putusan yang ada dalam kategori ini seperti larangan cucu untuk mendapatkan bagian dari warisan karena untuk keberadaan anak laki-laki, dan larangan pernikahan antara wanita muslimah dan pria non-muslim.
- 4) Peraturan yang tidak memiliki referensi dari naskah agama apa pun, atau konsensus para ulama. Aturan yang ada dalam kategori ini terbuka untuk dievaluasi ulang dan merupakan isi utama dari kekayaan warisan hukum Islam karya klasik.<sup>54</sup>

Oleh karena itu, tidak semua putusan harus dipertimbangkan kembali atau dievaluasi kembali terutama yang dinyatakan dalam tipe kategorikal skrip apakah dalam hal status penularannya (*subut*) atau konten maknanya (dilalah), seperti ketentuan 2: 1 warisan lelaki dan perempuan, 100 kali cambuk sebagai hukuman untuk pezina, dan ketentuan tentang menutupi aurat. Sebaliknya, ada banyak ruang untuk evaluasi ulang dalam aturan Islam yang berkategori samar-samar.

## 9. Analisis Gender tentang Masalah Poligami

Poligami dalam tradisi kuno telah diperaktikkan secara luas di masyarakat pra-Islam seperti di Cina, India, Persia, Mesir, Yunani, dan Roma.<sup>55</sup> Dalam praktik itu, pria tidak memiliki batasan untuk menikah berapa banyak wanita yang mereka inginkan, dan ini biasanya mengakibatkan ketidakadilan pada wanita.<sup>56</sup> Para suami selama periode ini memiliki hak sepihak untuk memilih dan memberikan cintanya pada salah satuistrinya. Dalam masyarakat Torah, poligami diizinkan tanpa batasan apa pun, sedangkan dalam Alkitab, tidak ada batasan untuk itu, namun Islam datang dan cenderung mengatur kembali ketentuan ini. Hukum Islam di sisi lain cenderung menawarkan beberapa batasan pada ketentuan ini<sup>57</sup> bagi seorang suami untuk menikah hanya empat istri dan

<sup>53</sup>Zuhaili, “Tajdid Al-Fiqh al-Islami.”

<sup>54</sup>A. W. Khallaf, *Masadir Al-Tasyri’ al-Islami Fima La Nass Fibi* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1993).

<sup>55</sup>A. Hasin, *Limadha Al-Hajum ‘ala Ta’addud al-Zanjab?* (Riyad: Dar al-Diya’, 1990).

<sup>56</sup>K. H. F. Ahmad, *Ta’addud al-Zanjab Fi al-Adyan* (Kairo: Dar al-Afaq al-‘Arabiyyah, 2002).

<sup>57</sup>M. Abu Zahrah, *Tanzim Al-Usrat Wa Tanzim al-Nasl* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1976).

menempatkan keadilan sebagai kondisi utama yang harus dipenuhi oleh suami.<sup>58</sup> Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa praktik ini sesuai dengan sifat manusia, bahwa beberapa dari mereka memiliki lebih banyak kemampuan material dan logam daripada yang lain.

Islam membolehkan poligami dengan syarat bahwa seorang pria siap berbuat adil bagi semua istrinya dalam hal pemenuhan kebutuhan mereka, tempat tinggal, dan pengaturan waktu untuk dihabiskan bersama mereka.<sup>59</sup> Legitimasi poligami dengan jelas dinyatakan dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi. Meskipun demikian, dalam perspektif feminis liberal, poligami dianggap sebagai praktik masyarakat Arab kuno<sup>60</sup> yang menggambarkan kecaman seksual serta pelecehan mental dan emosional pada wanita.<sup>61</sup>

Oleh sebab itu mereka mempromosikan monogami dan menolak praktik poligami. Mereka percaya bahwa implementasi ketentuan ini harus ditunda dalam masyarakat kontemporer meskipun ada izin poligami yang jelas dalam Al-Qur'an, seperti dalam surat al-Nisa' ayat 3, Allah menyatakan bahwa:

وَإِنْ حِفْتُمْ أَلَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَإِنَّكُمْ هُوَ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَتَّشِينَ  
وَثُلَثَةٌ وَرَبِيعٌ فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى  
أَلَا تَعُولُوا

Artinya: "Dan jika kamu takut tidak akan berurusan dengan gadis-gadis yatim secara adil, maka nikahi mereka yang menyenangkan kamu perempuan [lain], dua atau tiga atau empat. Tetapi jika Anda takut bahwa Anda tidak akan adil, maka [menikah saja] satu atau tangan kanan itu memiliki. Itu lebih cocok bahwa Anda mungkin tidak condong [ke ketidakadilan]". (Q.S. an-Nisa'(4): 3).

Dengan merujuk pada ayat ini, ada beberapa kesimpulan yang dapat diambil pelajaran:

- a. Ada batasan untuk praktik poligami dalam Islam yang membatasi pria untuk menikah hanya empat istri.
- b. Ketentuan ini terkait dengan ketidakadilan yang dialami oleh anak yatim, yang juga merupakan situasi normal setelahnya pertempuran tertentu, ketika banyak wanita menjadi janda, dibebani dengan tanggung jawab untuk memelihara anak yatim, termasuk gadis-gadis yang berada di usia menikah.
- c. Keadilan yang perlu dipertahankan di antara istri adalah prasyarat utama dalam poligami. Keadilan meliputi keadilan materi dan distribusi waktu suami

<sup>58</sup>A. Fa'iz, *Dustur Al-Usrab Fi Zilal al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993).

<sup>59</sup>M. S. Ahmad, *Perkahwinan Dan Perceraian Dalam Islam* (Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid, 2009).

<sup>60</sup>Jamal Banna, *Al-Mar'ah al-Muslimah: Bayn Tabrir al-Qur'an Wa Taqyid al-Fuqaha'* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998).

<sup>61</sup>S.M. Mulia and A. Farida, *Poligami: Budaya Bisu Yang Merendahkan Martabat Perempuan* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007).

yang setara di antara semua istrinya. Jika ini persyaratan tidak dapat dicapai oleh seorang pria, ia kemudian hanya harus mempertahankan dengan istri pertamanya untuk menghindari apapun ketidakadilan.

Ada juga sebuah ayat dalam Al-Qur'an yang menekankan ketidakmungkinan bagi manusia untuk benar-benar adil dan setara di antara semua istrinya dan kesulitan dalam melakukannya, sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Nisa' ayat 129:

وَلَنْ تَسْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ  
فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوهَا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

Artinya: "Dan kamu tidak akan pernah bisa setara [dalam perasaan] antara istri, bahkan jika kamu harus berusaha [untuk melakukannya begitu]. Jadi, jangan miring sepenuhnya [ke satu] dan biarkan gantung lainnya. Dan jika Anda mengubah [Anda urusan] dan takutlah kepada Allah - maka sesungguhnya, Allah itu Maha Pengampun dan Maha Penyayang." al-Nisa' (4): 129

Ayat ini benar-benar menyentuh keadilan yang absolut dan sempurna di antara semua istri, yang tentu saja sulit diperoleh karena kecenderungan cinta dan ketertarikan seksual yang berbeda dari seorang suami pada istrinya. Menurut Khallaf dan Qaradawi, kecenderungan hati yang tidak mungkin setara adalah dimaafkan, karena Allah tidak menghitung apa pun yang berada di luar kemampuan manusia.<sup>62</sup>

Ketentuan dan pembatasan poligami dalam Islam ini merupakan pendekatan yang lebih baik jika dibandingkan dengan praktik dalam Islam Barat di mana wanita bebas melakukan hubungan seksual dengan pria mana pun tanpa batasan apa pun. Itu sama dengan praktik di beberapa negara Timur di mana praktik menjaga selir juga dianggap hubungan legal yang normatif di luar nikah. Menurut ketentuan poligami dalam Islam, perempuan dan anak-anak menikmati hak yang sama seperti yang diniikmati oleh wanita di negara-negara barat atau timur. Apalagi martabat dan kerendahan hati perempuan dilestarikan dalam masyarakat Islam yang ideal, meskipun dalam praktik nyata situasinya berbeda. Pada kenyataannya, ada masalah serius dalam praktik poligami di kalangan umat Islam seperti pengabaian kebutuhan sehari-hari para istri (*nafkah*) dan juga mental serta pelecehan fisik, yang bertentangan dengan ajaran agama, dan nilai-nilai dalam masyarakat Muslim. Faktanya, tidak semua Muslim cenderung melakukan poligami karena kondisi sulit yang perlu dipenuhi. Oleh karena itu, ketentuan keadilan dalam poligami sepenuhnya ditolak karena tidak sesuai dengan tujuan syariah yang lebih tinggi yang bertujuan untuk menjaga keadilan sosial.

---

<sup>62</sup>A. W. Khallaf, *Abkam Ahwal Al-Syakhiyyah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1990).

Menurut I. Doi, para cendekiawan Muslim telah membuat daftar kondisi yang ketat bagi seseorang untuk terlibat dalam praktik poligami seperti:<sup>63</sup>

- a. Laki-laki perlu memiliki stabilitas keuangan untuk mendukung kebutuhan istri barunya.
- b. Laki-laki harus adil bagi semua istri dan anak-anaknya dalam semua aspek, menyangkut materi, fisik, fisiologi, psikologi, dan spiritualitas.

Meskipun demikian, ada beberapa manfaat yang berkaitan dengan praktik poligami yang ditolak oleh kaum feminis, di antaranya adalah:

- a. Islam melarang perzinaan yang akan merusak garis keturunan keluarga dan martabat wanita. Pada saat yang bersamaan, Islam mempromosikan hubungan alternatif yang dapat membawa kedamaian bagi hati dan pikiran manusia, yakni berupa pernikahan dan poligami. Larangan poligami adalah kekejaman terhadap pria dan wanita yang mungkin menyebabkannya terjatuh dalam perzinaan yang akhirnya menjadi normatif dalam masyarakat.<sup>64</sup>
- b. Ada perbedaan biologis antara pria dan wanita terutama yang berkaitan dengan minat dan kemampuan seksual. Kemampuan seksual pria biasanya konsisten sepanjang hidupnya, sedangkan kemampuan wanita juga terbatas karena periode menstruasi bulanannya, setelah periode kehamilan, atau menopause-nya. Larangan poligami dapat menyebabkan manusia terlibat dalam perzinaan.
- c. Wanita mungkin menderita penyakit impotensi atau cacat untuk melahirkan. Dalam situasi ini, poligami sangat penting.
- d. Pernikahan bukan hanya pemenuhan kebutuhan seksual, tetapi yang lebih penting adalah memberikan perlindungan kepada wanita dan anak-anak. Hal ini sangat penting terutama di masa perang untuk melindungi para janda dan anak yatim.
- e. Dalam pelestarian keturunan, poligami memainkan peranan yang penting dalam melindungi garis keturunan yang jelas dari struktur keluarga tertentu, sedangkan polyandry menghancurkan garis keturunan karena adanya percampuran benih.
- f. Poligami bukan suatu kewajiban tetapi bentuk izin untuk mengatasi situasi sulit tertentu. Demikian ini tidak berarti bahwa laki-laki bebas untuk terlibat dalam poligami karena persyaratannya yang ketat dan kondisi yang sulit. Dalam kenyataannya, sebagian besar umat Islam mempraktikkan monogami daripada poligami karena kecukupan untuk hidup dengan satu istri serta kesulitan untuk menjadi sama dan berbuat adil di antara para istri.

Di antara gerakan paling awal untuk membatasi praktik poligami diprakarsai oleh Muhammad Abdurrahman pada tahun 1899 yang kemudian dilanjutkan oleh murid-muridnya, Rasyid Rida dan Qasim Amin.<sup>65</sup> Dalam bukunya *Tafsir al-Manar*, Ridha menekankan bahwa poligami dilarang jika ada kerugian dan kehancuran akibat praktiknya. Menurutnya, pemerintah berhak mencegah

<sup>63</sup>A.R. Doi, *Women in Shari'ah (Islamic Law)* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1992).

<sup>64</sup>S. J. Sallam, *Al-Mar'ah: Bayn Tazkiz al-Islam Wa Dhull al-Jabilyyah al-Mu'asarah* (Mansourah: Maktabah al-Iman, 2007).

<sup>65</sup>Atiyah Saqr, *Mawṣū'ah al-Uṣrah Tahta Ri'ayat al-Islam* (Kairo: al-Dar al-Misriyyah li al-Kuttab, 1990).

praktik ini. Di sisi lain, Syahrur membatasi praktik poligami hanya untuk pernikahan dengan janda yang memiliki anak dan istri kedua itu tidak memiliki hak atas pewaris.

Dalam undang-undang kontemporer yang berkaitan dengan poligami, izin dari istri pertama, kemampuan fisik dan materi adalah wajib. Ada beberapa negara Muslim yang sepenuhnya melarang praktik ini (Mulia, 2008) seperti Tunisia dalam Majallah al-Ahwal al-Syakhsiyah (status pribadi), nomor 66 tahun 1956 (pindaan 1959, 1964, 1981 dan 1993) dan Turki melalui Hukum Perdata Turki tahun 1926.<sup>66</sup> Meskipun demikian, poligami tidak wajib dalam Islam, dan tidak ada dorongan bagi Muslim untuk melakukannya.

Sementara itu pernikahan yang ideal dalam Islam adalah secara monogami, Islam menempatkan syarat ketat untuk praktik poligami, yakni keadilan.<sup>67</sup> Arti keadilan dalam konteks ini bukan hanya kesetaraan, tetapi kebijaksanaan untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya yang tepat. Termasuk dalam hal ini adalah semua kebutuhan seperti makanan, pakaian, dan akomodasi.

Berkaitan dengan hal ini, penulis menegaskan bahwa tidak ada unsur bias gender dalam praktik poligami. Jika tidak, maka harus dipersepsikan sebagai alternatif atau solusi untuk beberapa jenis masalah sosial yang bervariasi dari satu orang ke orang yang lain.

Pencegahan terhadap praktik poligami ini pada akhirnya akan mengakibatkan perzinaan yang sepenuhnya dilarang dalam Islam. Itulah sisi lain ketidakadilan pada wanita yang terlibat dalam poligami, tidak berasal dari ajaran Islam tetapi sebagian besar dari praktik atau tradisi setempat. Dalam beberapa hal, itu sebenarnya merupakan tindakan menyimpang yang sesuai dengan nilai-nilai agama dan tradisi. Oleh karena itu, feminis muslim seharusnya tidak secara buta meniru paradigma Barat yang mencoba untuk mempromosikan kesetaraan gender, tetapi pada saat yang sama cenderung menutup seluruh media agar perempuan dapat menikmati hubungan seksual yang mungkin menghasilkan garis keturunan keluarga yang baik. Ada wanita di Barat yang merasakan kebebasan seksual sebagai ilustrasi ekspresi diri, namun pada akhirnya akan merusak martabat semua wanita. Hal ini bisa dilihat dalam fenomena pasangan seksual yang dapat dipertukarkan, kehamilan di luar nikah, serta “kumpul kebo” (pria dan wanita hidup bersama tanpa hubungan yang sah) yang pada akhirnya menghasilkan kelahiran anak-anak yang tidak sah. Itulah salah satu keindahan Islam yang menempatkan ketentuan poligami untuk menyelesaikan masalah sosial. Meskipun begitu poligami bukanlah suatu kewajiban, melainkan solusi alternatif untuk mencapai keadilan.

---

<sup>66</sup>R. Abdullah, “An Analysis of The Current Legal Mechanism in Curbing Abuse of Polygamy in Malaysia: A Socio-Legal Perspective” (Doctoral, Malaysia, International Islamic University Malaysia, 2006).

<sup>67</sup>Nasution, *Pengantar Studi Islam*.

## PENUTUP

Bidang penelitian studi Islam itu dinamis dan mekanismenya mampu menyesuaikan diri dengan tren kontemporer. Kemampuan adaptif ini dapat dilihat dalam upaya yang dilakukan oleh para sarjana dan ahli hukum Islam klasik dan kontemporer dalam mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu dan mengembangkan metodologi hukum Islam yang efisien.

Pengintegrasian disiplin ilmu ini sangat penting untuk memastikan keputusan yang dihasilkan berdasarkan metodologi tersebut sehingga dapat menawarkan solusi yang efektif untuk masalah kemasyarakatan dan untuk mencapai tujuan syariah yang lebih tinggi. Dalam hubungannya dengan itu, integrasi metodologi penelitian ilmu sosial dengan hukum Islam adalah langkah penting yang perlu dipertimbangkan saat ini. Demikian ini disebabkan oleh kompleksitas muncul di masyarakat kontemporer baru-baru ini, sebagai hasil dari perkembangan di bidang sains, teknologi, dan komunikasi. Situasi rumit ini sulit dipahami dan membutuhkan strategi metode penelitian yang efisien. Meskipun demikian, para sarjana Islam menekankan pada ketidakakuratan dalam menerapkan Barat pendekatan penelitian sosiologis untuk menganalisis masyarakat Muslim sebagaimana metode dan teori sosiologis tersebut dilandasi oleh dasar filosofis, budaya, dan agama Barat yang tidak sesuai dengan Islam prinsip dan nilai.

Ada upaya komprehensif yang telah diambil oleh para sarjana muslim kontemporer untuk merumuskan kembali metodologi Islam dalam penelitian sosial yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan nilai-nilai intinya. Analisis gender adalah salah satu metodologi penelitian sosial yang harus dipertimbangkan dan diterapkan dalam bidang hukum Islam dan syariat. Hal ini disebabkan adanya masalah gender dalam bidang pengetahuan yang kerap kali memicu polemik dan debat intelektual yang panas. Isu-isu semacam ini juga sedang difokuskan dan digunakan oleh para pemikir feminis muslim modern dan post-modern yang secara keras mengkritik warisan pengetahuan Islam klasik, sebuah tradisi yang sering dituduh dengan label negatif. Oleh karena itu, pendekatan sistematis dari metodologi penelitian adalah kebutuhan yang sangat penting dalam menganalisis isu-isu gender dalam wacana hukum Islam. Namun seperti yang dinyatakan sebelumnya, metodologi penelitian semacam ini berasal dari tradisi Barat perlu beberapa upaya reformulasi untuk memenuhi nilai-nilai inti Islam dan prinsip dalam hal temuan dan solusi yang ditawarkannya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ab. Majid, M. Z. "Fiqh Malaysia: Konsep Dan Cabaran." In *Fiqh Malaysia: Ke Arab Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, 3–19. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000.
- Abdul Majid, M.K. "Pemikiran Islam Tentang Konsep Perubahan Sosial." *Jurnal Usuluddin* 10 (1999): 56–63.
- Abdul Rahim, R. A. "Ke Arah Penyediaan Kaedah Penyelidikan Hukum Islam Terkini: Satu Pengenalan." *Jurnal Syariah* 10, no. 1 (2002): 79.
- Abdullah, R. "An Analysis of The Current Legal Mechanism in Curbing Abuse of Polygamy in Malaysia: A Socio-Legal Perspective." Doctoral, International Islamic University Malaysia, 2006.

- Abshar-Abdalla, Ulil. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam." In *Islam Liberal Dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- Abu Zahrah, M. *Tanzim Al-Usrah Wa Tanzim al-Nasl*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976.
- Afif, A.W. *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis Dengan Praktis*. Bandung: LOGOS, 1991.
- Ahmad, K. H. F. *Ta'addud al-Zanjat Fi al-Adyan*. Kairo: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah, 2002.
- Ahmad, M. S. *Perkahwinan Dan Perceraian Dalam Islam*. Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid, 2009.
- Arief, A. "Rekonstruksi Epistemologi Pendidikan Islam Monokotomik." In *Dikotomi Pendidikan Islam*, 12–13. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011.
- Atho' Mudzhar, H. M. "Pendekatan Sosiologi Dalam Studi Hukum Islam." In *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan*, 35–36. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Azra, Azyumardi. "Reintegrasi Ilmu-Ilmu Dalam Islam." In *Integrasi Ilmu Dan Agama*, 205–6. Yogyakarta: Suka Press, 2005.
- Bakar, M.D. "Hukum Islam: Antara Prinsip Syariah Dan Perbendaharaan Fiqh." In *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, 29–37. Kuala Lumpur: APIUM, 2001.
- Bal., M. "Narratology." In *Encyclopedia of Feminist Theories*. New York: Routledge Press, n.d.
- Banna, Jamal. *Al-Mar'ab al-Muslimah: Bayn Tabrir al-Qur'an Wa Tagyid al-Fuqaha'*. Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998.
- Boestamam, A.K. "Asas-Asas Reformasi Islam: Suatu Perspektif Asas." *Jurnal Pemikir* 43 (2006): 19–51.
- Dasuqi, M. "Nahwa Manhaj Al-Jadid Li al-Dirasah 'Ilmi Usul al-Fiqh." *Jurnal Islamiyah Ma'rifah* 1, no. 3 (1996): 123–30.
- Davis, K. *Human Society*. New York: McMillan, 1953.
- Doi, A.R. *Women in Shari'ah (Islamic Law)*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1992.
- Fa'iz, A. *Dustur Al-Usrah Fi Zilal al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993.
- Fakih, M. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Posisi Kaum Perempuan Dalam Islam: Tinjauan Dari Analisis Gender." In *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, 53. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Fanani, Mukhyar. *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Faruqi, I.R., and A.O. Nasef. "Pengislaman Sains Sosial." In *Sains Sosial Dan Sains Tulen*, 33–36. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.
- Hasin, A. *Limadha Al-Hujum 'ala Ta'addud al-Zanjat?* Riyad: Dar al-Diya', 1990.
- Hussain, M. Y. *Islamisation of Human Sciences*. Kuala Lumpur: IIUM, 2006.
- Ikhrom. "Dikhotomi Sistem Pendidikan Islam." In *Paradigma Pendidikan Islam*, 82–94. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Jauziyah, Ibnu al-Qayim. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Jauziyah, Ibnu al-Qayim al-. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1418.

- Kabeer, N. *Triple Roles, Gender Roles, Social Relations: The Political Sub-Text of Gender Training*. UK: Institute of Development Studies, 1992.
- Khallaf, A. W. *Ahkam Ahwal Al-Syakhiyyah Fi al-Syari‘ah al-Islamiyah*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Masadir Al-Tasyri‘ al-Islami Fima La Nass Fibi*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1993.
- Kuksal, I. *Taghayyur Al-Ahkam Fi al-Syari‘ah al-Islamiyyah*. Beirut: Mu’asasah al-Risalah, 2000.
- Longwe, S.H. “Education for Women’s Empowerment or Schooling for Women’s Subordination?” In *Gender, Education, and Training*, 21. UK: Oxfam Publication, 2004.
- March, C., A.S. Ines, and M. Mukopadhyay. *A Guide to Gender-Analysis Frameworks*. UK: Oxfam Publication, 1999.
- Muhammad, A.H. *Adab Berijtihad Dan Berikhtilaf Mengikut Syariat*. Kuala Lumpur: ABIM, 2001.
- Mulia, S.M., and A. Farida. *Poligami: Budaya Bisu Yang Merendahkan Martabat Perempuan*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Nasution, K. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia-Tazzafa, 2009.
- Parker, A.R. *Another Point of View: A Gender Analysis Training Manual For Grassroots Workers*. New York: UNIFEM, 1993.
- Qaradawi, Yusuf. *Al-Ijtihad al-Mu`asir Bayna al-Indibat Wa al-Infirat*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ijtihad Fi al-Syari‘ah al-Islamiyyah Ma’a Nazarat Tabliliyyah Fi al-Ijtihad al-Mu‘asir*. Kuwait: Dar al-Qamm, 2004.
- Rukay, M. *Nazariyyat Al-Taq‘Id al-Fiqhi Wa Atharuha Fi Ikhtilaf al-Fuqaha’*. Ribat: Dar al-Bayda’, 1994.
- Safi, L. *The Foundation of Knowledge*. Selangor: International Islamic University Malaysia, 1995.
- Sallam, S. J. *Al-Mar‘ah: Bayn Tazkuz al-Islam Wa Dhull al-Jahiliyyah al-Mu‘asarah*. Mansourah: Maktabah al-Iman, 2007.
- Saqar, ’Atiyah. *Mawṣu‘ah al-Uṣrah Tahta Ri‘ayah al-Islam*. Kairo: al-Dar al-Misriyyah li al-Kuttab, 1990.
- Shariati, A. *On the Sociology of Islam*. Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Subhan, Z. *Kekerasan Terhadap Perempuan*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Sugihastuti, and S.H. Sastriyani. *Glosarium Seks Dan Gender*. Yogyakarta: Penerbit Carasvati Books, 2007.
- Sya‘ban, A. *Dawabit Al-Ikhtilaf Fi Mizan al-Sunnah*. Kairo: Dar al-Hadith, 1997.
- Syah, S.S. “Rethinking Islamic Law, Conceptual Premises and Strategic Framework.” *Shariah Law Report*, 2009, 51.
- Syarifin, A. “Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Dan Implikasinya Dalam Pendidikan.” In *Sejarah Pendidikan Islam*, 259. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.
- Wan Teh, W.H. “Sumbangan Sarjana Islam Kepada Pengwujudan Dan Perkembangan Antropologi.” In *Sains Sosial Dari Perspektif Islam*. Bangi: Penerbitan UKM, 1986.
- Williams, S., J. Seed, and A. Mwan. *The Oxfam Gender Training Manual*. UK: Oxfam Publication, 1994.

Yunus, I.B. "Sosiologi Dan Realiti Sosial Umat Islam." In *Sains Sosial Dan Sains Tulen*, 44–49. Kuala Lumpur: DBP, 1989.

Zuhaili, Wahbah. "Tajdid Al-Fiqh al-Islami." In *Tajdid Al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2002.