

Madani: Jurnal Ilmiah Multidisiplin

Volume 3, Nomor 5, June 2025, P. 409-417

E-ISSN: 2986-6340

Licensed by CC BY-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15878674>

Rekonstruksi Konsep Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam: Studi Kritis terhadap Kepemimpinan Perempuan dan Pembagian Warisan

Andi Ahsan Taqvim

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

Abstrak

Tulisan ini membahas konsep kesetaraan gender dalam perspektif pemikiran hukum Islam, dengan menelaah isu-isu sentral yang kerap menjadi perdebatan di masyarakat Muslim kontemporer. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi pustaka, mengkaji literatur-literatur utama dari tokoh dan pemikir Islam modern serta analisis terhadap dalil-dalil syariat. Fokus kajian meliputi tiga isu utama: prinsip kesetaraan gender dalam hukum Islam, kepemimpinan perempuan dalam ruang publik dan privat, serta perdebatan seputar pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa meskipun teks-teks keagamaan secara normatif memberikan pengakuan atas persamaan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan, dalam praktiknya masih terjadi perbedaan interpretasi yang berujung pada pro dan kontra di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pemahaman kontekstual terhadap nash-nash syariat serta pendekatan maqashid syariah diperlukan untuk mewujudkan keadilan gender dalam masyarakat Muslim kontemporer.

Kata kunci: kesetaraan gender, hukum Islam, kepemimpinan perempuan, warisan, maqashid syariah.

Abstract

This article discusses the concept of gender equality in the perspective of Islamic legal thought, by examining the central issues that are about to become contentious in contemporary Muslim societies. The research uses a qualitative approach with a literature study method, examining the major literatures of modern Islamic figures and thinkers as well as analyzing the Shariah evidence. The focus of study includes three main issues: the principle of gender equality in Islamic law, women's leadership in public and private spaces, as well as the debate around the division of inheritance between men and women. Discussion results show that although religious texts normatively give recognition to the spiritual and moral equality between men and women, in practice differences of interpretation bordering on pros and cons still occur among Muslim scholars and scholars. This study concludes that a contextual understanding of the nash-nash of sharia as well as the maqashid approach of sharia is necessary to realize gender justice in contemporary Muslim societies.

Keywords: gender equality, Islamic law, female leadership, inheritance, sharia maqashid.

Article Info

Received date: 25 June 2025

Revised date: 27 June 2025

Accepted date: 13 July 2025

PENDAHULUAN

Isu kesetaraan gender merupakan topik yang terus menjadi perbincangan hangat di berbagai belahan dunia, termasuk dalam konteks masyarakat Muslim. Dalam beberapa dekade terakhir, muncul berbagai pandangan yang mencoba mengkaji ulang peran dan posisi perempuan dalam Islam, baik dari aspek teologis, sosial, maupun hukum. Sebagian kalangan menilai bahwa ajaran Islam sejatinya membawa semangat keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, sementara sebagian lainnya melihat adanya batasan-batasan tertentu yang bersifat normatif berdasarkan teks-teks syariat.

Dalam upaya memahami posisi Islam terhadap kesetaraan gender, penting untuk melihat secara komprehensif konsep-konsep dasar dalam hukum Islam (fiqh), serta mempertimbangkan dinamika sosial dan historis yang memengaruhi interpretasi ajaran agama. Tiga isu utama yang sering menjadi sorotan dalam wacana ini adalah prinsip kesetaraan gender dalam hukum Islam secara umum, kontroversi mengenai kepemimpinan perempuan, serta perdebatan seputar pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan.

Pembahasan mengenai prinsip kesetaraan gender dalam hukum Islam akan mengkaji nilai-nilai dasar yang diajarkan Al-Qur'an dan Hadis terkait keadilan, kemuliaan manusia, serta tanggung jawab spiritual yang setara bagi laki-laki dan perempuan. Kedua, isu kepemimpinan perempuan dalam Islam akan dibahas dengan menelaah dalil-dalil yang sering dijadikan rujukan baik oleh pihak yang

mendukung maupun yang menolak perempuan sebagai pemimpin, baik dalam ranah publik maupun privat. Ketiga, kajian tentang pembagian warisan akan mengulas alasan filosofis, yuridis, dan kontekstual dari ketentuan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan dalam pembagian harta warisan menurut hukum Islam, serta pandangan kritis terhadapnya dalam konteks kontemporer.

Melalui pembahasan ini, diharapkan muncul pemahaman yang lebih proporsional dan kritis terhadap bagaimana Islam memposisikan perempuan, serta bagaimana teks-teks keagamaan dapat diinterpretasi dalam semangat keadilan dan kesetaraan yang sesuai dengan maqashid syariah (tujuan-tujuan syariat).

METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang mana penelitian kualitatif merupakan suatu teknik penelitian yang menggunakan narasi atau kata-kata dalam menjelaskan dan menjabarkan makna dari setiap fenomena, gejala, dan situasi sosial tertentu.¹ Metode penelitian ini menggunakan studi Pustaka yaitu metode pengumpulan data dengan cara memahami dan mempelajari teori-teori dari berbagai literatur yang berhubungan dengan penelitian.² Sumber data berasal dari sumber primer dan sekunder. Sumber primer berasal dari berbagai dokumen seperti artikel koran, jurnal, dan buku yang langsung membahas fenomena sistem peradilan di masa dinasti umayyah. Sedangkan sumber sekunder berasal dari ulasan-ulasan sistem peradilan Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengertian Gender

Secara fitrah dan tabiat manusia terdapat perbedaan yang signifikan antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial baik dari segi biologis maupun non biologis. Perbedaan ini melahirkan pemisahan fungsi dan tanggungjawab antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan inilah yang sering disebut sebagai gender.³ Secara etimologi gender berasal dari bahasa inggris yang berarti jenis kelamin.⁴ Sedangkan secara terminologi gender yaitu suatu konsep kultural yang serupa membuat perbedaan dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.⁵

Masyarakat pada umumnya mengidentifikasi gender dengan jenis kelamin (seks). Karena ide gender tidak dapat dipisahkan dengan mudah dari ide tentang jenis kelamin.⁶ Dalam hal ini, kaum feminis menggugat pernyataan tersebut. Menurut analisis kaum feminis, bahwa ketidakadilan gender tersebut muncul karena adanya kesalahpahaman terhadap konsep gender yang disamakan dengan konsep seks walaupun gender dan seks secara bahasa memang mempunyai arti makna jenis kelamin.⁷

Dari penjelasan mengenai diskursus gender sebagaimana dipaparkan diatas, dapat disimpulkan bahwa makna gender sangat bervariasi dan para tokoh feminim sepakat dalam memberikan definisi tentang seks, yakni perbedaan seks adalah perbedaan atas dasar ciri-ciri biologis dari laki-laki dan perempuan, terutama yang menyangkut pro-kreasi dan merupakan kodrat. Sedangkan gender dapat disimpulkan mengutip pernyataan Nasarudin Umar merupakan suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan dalam peran, perilaku, dan lain sebagainya antara laki-laki dan perempuan dilihat dari sosial-budaya yang dapat berubah sesuai perkembangan zaman.⁸

Lebih lanjut, Nasarudin Umar menegaskan bahwa diskursus gender merupakan konsep yang melihat peran laki-laki dan perempuan dan sosial dan budaya, tidak dilihat dari jenis kelaminnya. Gender merupakan analisis yang digunakan dalam menciptakan posisi setara antara laki-laki dan perempuan untuk mewujudkan tatanan masyarakat sosial yang lebih egaliter. Jadi bisa dikategorikan sebagai perangkat operasional dalam melakukan measure (pengukuran) terhadap persoalan laki-laki dan perempuan terutama yang terkait dengan peran dalam masyarakat yang dikonstruksi oleh masyarakat itu sendiri. Gender bukan hanya ditujukan kepada perempuan semata, tetapi juga kepada

¹ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosda Karya, 2007).

² Asep Saeful Muhtadi dan Agus Ahmad Safei, *Metode Penelitian Dakwah* (Pustaka Setia, 2003).

³ Rusdi Zubeir, 'Gender Dalam Perspektif Islam', *AN-Nisa'*, 7.2 (2012), h. 103.

⁴ Jhon M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1993), h. 265.

⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Pramadina, 1999), h. 79.

⁶ Julia Cleves Moses, *Gender & Pembangunan* (Yogyakarta: Crisis Center Pustaka, 1996), h.2.

⁷ Fadhlán Al-Hanif, 'Islam, Feminisme Dan Konsep Kesetaraan Gender', *Jurnal Karsa*, 19.2 (2011), h. 108.

⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, h.35.

laki-laki. Hanya saja, yang dianggap mengalami posisi termarginalkan sekarang adalah pihak perempuan, maka perempuanlah yang lebih ditonjolkan dalam pembahasan untuk mengejar kesetaraan gender yang telah diraih oleh laki-laki beberapa tingkat dalam peran sosial.⁹

Prinsip Kesetaraan Gender dalam Hukum Islam

Pada dasarnya, Islam memberikan perlindungan kepada perempuan dengan cara memberikan hak-haknya sebagaimana diberikannya kepada laki-laki dan menghapus diskriminasi antara laki-laki dan perempuan dalam memenuhi hak-haknya karena derajat perempuan sama dengan hak laki-laki disisi Allah SWT kecuali hal-hal yang bersifat fungsi utama yaitu sesuai dengan kodrat masing-masing.¹⁰

Islam telah berperan dalam mengangkat harkat dan martabat perempuan, sedangkan dalam masyarakat pra-Islam sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya bahwa kaum perempuan pra-Islam diperlakukan sebagai 'barang' yang hampir tidak pernah mempunyai hak. Walaupun istilah gender bukan dari istilah dari Islam, namun masalah gender telah menjadi masalah Islam juga. Alasannya masalah gender masih banyak dijumpai dalam pemahaman Islam. Bahkan Islam masih sering dituding sebagai salah satu institusi yang melenggangkan ketimpangan dan ketidakadilan gender.

Nasaruddin Umar berusaha memberi warna baru melalui pendekatan analisis etimologi, hermeneutika dan menggunakan sejarah untuk meneliti banyak kata-kata dalam Al-Qur'an. Menurutnya, didapati dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata yang persis sepadan dengan istilah gender. Akan tetapi, jika yang dimaksud gender disini adalah istilah yang dipergunakan untuk menunjukkan perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan, maka terdapat beberapa istilah dan ayat-ayat di dalam Al-Qur'an yang dapat dihubungkan dengan istilah tersebut. Nasaruddin Umar melihat bahwa setiap kata dalam Al-Qur'an tidak hanya mempunyai makna literal, Ia mencoba menggunakan pendekatan hermeneutika, dan semantik dalam mengulas ayat-ayat yang berbicara tentang status dan peran laki-laki dan perempuan. Didapati kata kunci untuk mengetahuinya ialah istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan, seperti kata *al-rijal* dan *al-nisa'*, *al-zakar* dan *al-untha'*, *al-mar'ah* dan *al-imru'* dan *al-mar'ah*, *al-zawj* (suami), *al-zawjah* (istri), *al-ab* (Ayah), *al-umm* (Ibu), kata sifat yang disandarkan pada bentuk *muzakkar* dan *mu'anath*, atau kata ganti (*damir*).¹¹

Al-Qur'an mengakui adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan tetapi perbedaan tersebut bukanlah pembedaan yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lainnya. Perbedaan tersebut dimaksudkan untuk mendukung misi pokok Al-Qur'an yaitu terciptanya hubungan harmonis yang didasari rasa kasih sayang dilingkungan keluarga. Hal tersebut merupakan cikal bakal terwujud komunitas ideal dalam suatu negeri yang damai penuh ampunan tuhan. Ini semua dapat terwujud manakala ada pola keseimbangan dan keserasian antara keduanya (laki-laki dan perempuan).¹² Walaupun ada perbedaan adalah akibat fungsi dan tugas-tugas utama yang dibebankan kepada masing-masing jenis kelamin sehingga perbedaan yang ada tidak mengakibatkan yang satu merasa memiliki kelebihan atas yang lain, melainkan mereka saling melengkapi dan saling bantu membantu.¹³

Al-Qur'an sebagai rujukan prinsip masyarakat Islam, secara normatif menegaskan konsep kesetaraan status antara laki-laki dan perempuan. Juga memperkenalkan konsep relasi gender yang mengacu pada ayat-ayat Al-Qur'an secara substantif sekaligus menjadi tujuan umum (*maqasid shari'ah*). Dalam hubungan antar jenis kelamin atau prinsip gender dalam Islam ditegaskan dalam Qs. Al-Ahzab (33): 35:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّابِغِينَ وَالصَّابِغَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّكِرِينَ وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Terjemahnya :

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan

⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, h.1.

¹⁰ Huzaemah Tahido, *Fikih Perempuan Kontemporer* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2010), 139.

¹¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, h. 173-179.

¹² Badriyah Fayumi, *Keadilan Dan Kesetaraan Jender Perspektif Islam* (Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan Bidang Agama Ri, 2001), h. 73.

¹³ Huzaemah Tahido, *Fikih Perempuan Kontemporer*, h.83.

perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.¹⁴

Ayat diatas menunjukkan bahwa status laki-laki dan perempuan adalah sama dihadapan Allah sebagai hamba yang dibebankan *taklif* didunia ini. Selain itu pula, sebagaimana studi yang dilakukan Nasaruddin Umar terhadap Al-Qur'an menunjukkan adanya kesetaraan gender. Ia menemukan lima variabel yang mendukung pendapatnya, yakni:

- 1) Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba. Hal ini bisa dilihat misalnya dalam Qs. al-Hujurat (49): 13 dan al-Nah}l (16): 97;
- 2) Laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di bumi. Hal ini terlihat dalam Qs. al-Baq}arah (2): 30 dan al-An'ām (6): 165;
- 3) Laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial seperti terlihat dalam Qs. al-'A'rāf (7): 172;
- 4) Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis. Kejelasan ini terlihat dalam Qs. al-Baqarah (2): 35 dan 187, Qs. al-'A'rāf (7): 20, 22, dan 23;
- 5) Laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi seperti yang terlihat dalam Qs. Āli Imrān (3): 195, Qs. al-Nisā(4): 124, Qs. al-Nahl (16): 97, dan Qs.al-Mu'min (40): 40.¹⁵

Selanjutnya prinsip kesetaraan gender dalam tinjauan hadis. Sebagai sumber kedua hukum Islam, seluruh ajaran hadis nabi SAW juga ditujukan untuk semua umat Islam baik laki-laki maupun perempuan. Sebagaimana wasiat nabi terhadap kaum muslimin secara umum untuk berbuat baik pada perempuan di akhir kehidupannya, dan hal itu saat pada haji Wada.⁶²

Dari Amru bin al-Ahwas ra, bahwa Nabi Saw bersabda: *“Saling berwasiatlah kalian semua, untuk berbuat baik kepada perempuan, Karena mereka seringkali dianggap tawanan (seseorang yang tidak diperhitungkan oleh kalian). Padahal, sesungguhnya kalian tidak memiliki hak sama sekali atas mereka, kecuali dengan hal tersebut (berbuat baik).”* (Sunan Ibn Majah, no. Hadits: 1924)

Lalu perintah nabi untuk berlemah lembut pada perempuan karena hal tersebut merupakan bagian dari iman pada Allah dan hari kiamat.⁶³ Beberapa ayat dan hadis diatas menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam menjalankan peran khalifah dan hamba Allah. Adapun mengenai peran sosial perempuan dalam masyarakat tidak ditemukan ayat atau hadis yang melarang kaum perempuan yang aktif didalamnya.¹⁶

Menurut Mustafaa al-Siba 'I seorang ahli hukum Islam mempunyai visi dan misi Islam dalam mengangkat martabat perempuan. Menurutnya, prinsip dasar dalam dasar ajaran Islam terkait masalah gender harus dicermamti dengan sinergis.¹⁷

- 1) Islam membawa ajaran korektif dan emansipatoris terhadap eksistensi diri perempuan dalam kehidupan pribadi dan publik. Disini Islam meralat tepatnya meluruskan banyak penyimpangan konsep teologis terdahulu yang menuduh perempuan sebagai akar dosa primodal pengusiran manusia dari surga.
- 2) Islam mendudukan perempuan setara dengan laki-laki dalam masalah substansi dan eksistensi kemanusiaan.
- 3) Islam sangat menghormati kaum perempuan sebagai anak, istri, ibu, saudara, kerabat, tetangga dan juga sahabat. Sebagai kelanjutannya Islam mengharamkan tradisi yang merestui pembunuhan bayi perempuan.
- 4) Islam memberikan hak-hak kodrati yng bersifat personal, sosial politik pada perempuan, mendudukan kewajiban yang setara bagi kaum laki-laki dan perempuan.
- 5) Islam mengatur norma relasi martial dengan cara meletakkan tanggungjawab kewajiban laki-laki dan perempuan, serta hak masing-masing individual secara adil dan proposional.
- 6) Islam menentang perkawinan tanpa batas jumlah istri. Dalam kasus ini, Islam membatasi jumlah istri dalam kasus poligami dengan syarat dan ketentuan yang berlaku dan dibenarkan syariat. Poligami adalah pintu darurat yang dikecualikan, hanya sebatas untuk misi kemanusiaan

¹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Bogor: Sabiq, 2020).

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, h.248-269.

¹⁶ Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender Dalam Islam : Agenda Sosial Kultral Dan Politik Perempuan* (Jakarta: El-Kafi, 2002), ix.

¹⁷ Mustafa Al-Siba'i, *Al-Mar'ah Baina Fiqh Wa Al-Qanun* (Kairo: Dar as-Salam, 2010), h 25-29.

kepentingan perempuan.

- 7) Islam menempatkan perempuan yang belum dewasa dibawah pengawasan walinya. Namun inti perwalian dan pengawasan tersebut bukan dalam arti penguasaan dan pemaksaan. Tetapi ia sebagai wujud tanggungjawab moral sosial orangtua, penjagaan pengasuhan dan kepedulian wali untuk pengembangan potensi diri dan sosial-ekonomi untuk kebaikan anak-anak

Kepemimpinan Perempuan dalam Islam

Perdebatan yang terjadi tentang kepemimpinan ini di dasarkan pada QS. An-Nisa' (4) :34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Terjemahnya :

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya.¹⁸

Ayat ini menjadi argumen sebagian orang yang menyatakan bahwa laki-laki mutlak menjadi pemimpin. Larangan perempuan menjadi imam, baik dalam salat bahkan merambat dalam kehidupan sosial, seperti telah menjadi kesepakatan kitab fiqh. Penafsiran tersebut memberikan reaksi kepada sebagian kalangan cendekiwan Islam dan feminis bahwa Islam diskriminatif terhadap perempuan yang dapat menjadi pemimpin. Oleh karenanya ada bias pemahaman yang menyebabkan ketidakadilan dalam kepemimpinan bagi perempuan.

Sebelum masuk pada pembahasan kepemimpinan perempuan diruang politik, menarik dikaji terlebih terdahulu pengertian dan penafsiran ulama dalam penggalan ayat *al-Rijal Qawwamuna alannsa* pada QS.al-Nisa' (4) :34. Karena penekanan pada kalimat tersebut sebenarnya inti dari pro-kontra yang menjadikan sebagian ulama berpendapat bahwa kepemimpinan mutlak dipegang oleh laki-laki dan sebagian berpendapat bahwa perempuan boleh menjadi pemimpin baik diarah publik maupun domestik.

Pada dasarnya istilah-istilah gender dalam Al-Qur'an mempunyai makna yang signifikan untuk diluruskan. Dalam ayat QS al-Nisa' (4):34, kata *al-rijal* dikaitkan dengan *al-nisa'* dan kata *al-nisa'* dikonotasikan sebagai feminim, domestik, lemah lembut, bahkan banyak lupa. Sementara *rijal* bisa bermakna orang yang berjalan kaki, jadi makna sosiologis dalam pengertian di atas, laki-laki berjalan mencari nafkah dan perempuan tinggal di rumah.¹⁹ Zaitunah Subhan menjelaskan bahwa yang dimaksud kata *qawwamun* di dalam ayat ini bisa saja diartikan laki-laki dan bisa juga diartikan untuk perempuan. Karena secara sosiologis siapa pun yang mampu (baik laki-laki maupun perempuan) untuk berupaya mengayomi nafkah keluarga maka dialah *qawwamun*, dialah *al-rijal*.²⁰

Menurut Amina Wadud, dalam ayat QS.al-Nisa' (4) :34 digunakan kata "*bi*" sehingga ayat ini diartikan laki-laki *Qawwamuna* adalah pemimpin perempuan "*hanya jika*" dia memiliki dua syarat:

- 1) Jika laki-laki sanggup membuktikan kelebihanannya.
- 2) Jika laki-laki memberi nafkah dengan harta bendanya,

Maka jika kedua persyaratan ini tidak terpenuhi maka laki-laki tidak berhak menjadi pemimpin bagi perempuan. Kelebihan yang dimaksud dalam ayat ini adalah kelebihan material. Karena itu bertanggungjawab memberi nafkah dan kebutuhan kepada perempuan. Jadi terdapat hak istimewa yang diterima laki-laki dengan tanggungjawab yang dipikulnya.²¹ Hal senada diungkapkan Quraish Shihab, bahwa *qawwamun*, dapat dipahami dalam ayat ini Allah menunjuk laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga, karena laki-laki memang memiliki kelebihan secara fisik maupun psikis, dan adanya perintah kewajiban bagi suami untuk menafkahi istri dan keluarga.²²

Berdasarkan pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa berdasarkan konteks ayat Qs. al-Nisa (4): 34, maka kepemimpinan dalam rumah tangga berada di tangan laki-laki sebagai suami dengan kelebihan yang dimiliki. Namun, bagaimana jika melihat realitas dan fakta saat ini banyak perempuan (istri) menanggung biaya hidup menjadi (tulang punggung) keluarga karena laki-laki (suami) tidak mampu bekerja karena beberapa alasan, misalnya karena mengidap penyakit menahun yang tidak bisa

¹⁸ Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah & Tajwid* (Jakarta: Cordoba, 2019).

¹⁹ Luwis Ma'luf Al-Yusu'i, *Al-Munjid Fi Al-Lughah Wa Al-Adab Wa Al-Asbab* (Beirut: al-Khatlukiyyah, 1986), h. 807.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Tasir Al-Misbah, Pesan, Kesan, Dan Keseasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2008), h. 404.

²¹ Ashgar Ali Engineer, *The Right of Women In Islam* (New York: St. Martin's Press, 1992), h. 46.

²² Amina Wadud, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti SDN, 1994), h 70.

disembuhkan, otomatis suami tidak dapat menunaikan tanggung jawabnya sebagai pemimpin dan kepala rumah tangga serta kelebihan yang dimiliki juga tidak bisa difungsikan. Atau karena suami kemampuan berusaha, atau karena suami sudah meninggal dunia, dalam kondisi seperti ini tanggung jawab sebagai kepala rumah tangga boleh diambil alih perempuan (istri). Karena itu sejatinya ayat ini dipahami secara kontekstual sehingga tidak terjadi ketimpangan dalam relasi gender

Menurut Ashgar kepemimpinan laki-laki dalam keluarga bersifat kontekstual, terkait dengan keunggulan fungsional laki-laki pada masa ayat ini diturunkan. Pada waktu itu, laki-laki dianggap unggul karena kekuasaan dan keampuannya mencari nafkah. Sementara kesadaran perempuan pada saat itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan. Lebih jauh Ashgar mengatakan laki-laki sebagai *qawwamun* (pemberi nafkah atau pengatur urusan rumah tangga), dan tidak mengatakan harus menjadi *qawwamun* dapat dilihat bahwa *qawwamun* merupakan sebuah pernyataan kontekstual, bukan normative. Seandainya Al-Qur'an mengatakan bahwa laki-laki harus menjadi *qawwamun*, maka dia akan menjadi sebuah pernyataan normatif, dan pastilah akan mengikat bagi semua perempuan pada semua zaman dan dalam semua keadaan. Tetapi Allah tidak menginginkan hal semacam ini.²³

Dalam ranah kepemimpinan publik, sebagian ulama menjadikan QS. al- Nisa' (4) :34 tersebut sebagai argumen menolak perempuan menjadi pemimpin. Menurut mereka kepemimpinan berada di tangan laki-laki, sehingga hak-hak berpolitik pun berada di tangan mereka. Pandangan ini tidak sejalan dengan makna sebenarnya yang diamanatkan oleh ayat yang disebutkan itu.

Sebagaimana diungkapkan Nasaruddin Umar yang menyatakan bahwa QS. al- Nisa' (4) :34 tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak perempuan menjadi pemimpin di dalam masyarakat. Dia juga mendukung pendapat Muhammad Abduh dalam al-Manar yang menjelaskan bahwa laki-laki tidaklah mutlak sebagai pemimpin bagi perempuan, karena ayat ini tidak menggunakan kata "*ma faddalahum bihinna atau bi fadhilim alaihinna* , oleh karena Allah memberikan kelebihan pada laki-laki atas perempuan), tetapi menggunakan ungkapan: *bi ma faddalallahu ba'dhum ala ba'd* (Allah memberikan kelebihan sebagian mereka terhadap sebagian yang lain). Argumen ini cukup beralasan karena ayat ini berbicara dalam konteks urusan keluarga, tidak ada hubungannya dengan soal hak politik perempuan. Demikian juga kepemimpinan dalam masyarakat tidak ada kaitannya dengan kewajiban memberi nafkah terhadap masyarakat yang dipimpinnya, tetapi hanya berkaitan dengan kewajiban melaksanakan tanggungjawabnya dan menegakkan keadilan terhadap masyarakat yang dipimpinnya.²⁴

Pada penafsirannya terkhusus pada penggalan ayat "*arrijalu aawamuna alannisa*", Ali Jum'ah menyatakan bahwa para lelaki yakni jenis kelamin laki-laki adalah *qawwamah* yang bisa berarti pemimpin dan penanggung jawab atas para perempuan. *Qawwamah* bisa berarti *ihsan al-isroh, al-ria'yah wa al-ina yah, al-nafaqah, tahqiq masalah* dsb. Hal ini pula yang menjadi sebab keutamaan laki-laki sebagaimana tercermin dalam kalimat setelahnya "*bima faddala Allahu ba'dahum 'ala ba'd wa bima anfaqu min amwalihim*" yang dapat ditafsirkan bahwa Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka yakni laki-laki secara umum atau suami telah menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk membayar mahar dan biaya hidup untuk istri dan anak anaknya.²⁵

Berdasarkan pernyataan diatas, masalah *Qiwamah* sebagai masalah yang berkaitan dengan keluarga. Ia membatasi keutamaan kepemimpinan laki-laki atas perempuan hanya sebatas pada lingkup keluarga. Sedangkan berkaitan dengan ruang lingkup politik, Ia menyatakan perempuan mempunyai hak politik dan peran dalam kontestasi diruang publik dengan perlu adanya catatan, diantaranya terdapat komunikasi dengan keluarga antara dirinya dengan suami, terlebih perannya sebagai ibu untuk anak-anaknya, juga diataranya tidak boleh adanya khalwat, keputusan perempuan untuk menempati jabatan publik adalah keputusan pribadi antara dirinya dan suaminya. Islam tidak melarang kontestasi perempuan di ruang publik selama hal berkaitan keluarga terpenuhi dan memperhatikan hak dan kewajibannya sebagai istri serta tidak bersebrangan dengan syariat Islam.²⁶

Pembagian Warisan dalam Aspek Gender

Pada masa kontemporer saat ini, konstruksi hukum waris Islam selalu mendapat kritikan dari cendekiawan muslim terutama dari aktifis gender. Dengan begitu mereka menuntut adanya transformasi berkaitan dengan keadilan 2:1 ini menjadi 1:1. Selain para cendekiawan yang banyak

²³ Ashgar Ali Engineer, *The Right of Women In Islam* (New York: St. Martin's Press, 1992), h. 55.

²⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, h. 150.

²⁵ Ahmad Musaqbiq Habibi, *Pemikiran Hukum Islam Ali Jum'ah*, CV Pustakapedia Indonesia, 2019, h. 146-157.

²⁶ Ahmad Musaqbiq Habibi, *Pemikiran Hukum Islam Ali Jum'ah*, h. 157.

melontarkan rekonstruksi keadilan terdapat pula lembaga yang dalam banyak kasus memutuskan keadilan 1:1 dalam pembagian warisan. Banyak diantara mereka yang menyatakan bahwa agama Islam menempatkan hak asasi manusia perempuan lebih rendah daripada kaum laki-laki berkaitan dengan kewarisan. Hal itu dapat dilihat dari aturan yang diterapkan dalam Islam tentang pembagian harta warisan konsep keadilan 2:1 laki-laki atas perempuan. Mereka mempersoalkan perbandingan yang tidak adil antara laki-laki dan perempuan terutama ketika melihat penggalan ayat dalam surah al-Nisa (4): 11.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

Terjemahnya :

“Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.”²⁷

Di Indonesia, warisan 1:1 menjadi perbincangan yang kontroversial dalam masyarakat seiring putusan sebuah pengadilan agama di Medan. Dalam putusan Pengadilan Agama Medan No. 92/Pdt.G/2009/PTA.Mdn menyebutkan bahwa pembagian bagian hak waris ahli laki-laki dan perempuan masing-masing yaitu kesemuanya adalah 1/9 bagian dari harta warisan yang ditinggalkan (porsi perbandingan bagian laki-laki dan perempuan 1:1). Pertimbangan majelis hakim atas putusannya tersebut adalah majelis hakim tetap menentukan asas pembagian harta peninggalan antara laki-laki dengan perempuan adalah dua banding satu sesuai dengan Qs. al-Nisa²⁸ (4): 11. Akan tetapi ketentuan tersebut bukan harga mati karena realitas menghendaki porsi dua bagi laki-laki dan porsi satu bagian perempuan sewaktu-waktu berubah sesuai dengan perubahan ‘*illat hukum*’.²⁸

Sebelumnya pernyataan kontroversial serupa juga pernah dilontarkan oleh Munawar Sjadzali dan memicu perdebatan dikalangan para cendekiawan muslim. Munawir Sjadzali melontarkan perubahan pembagian 1:1 antara anak-laki-laki dan perempuan yang semula 2:1. Munawir Sjadzali menggugat pola penafsiran secara tekstual selama ini terhadap ayat-ayat Al-Qur'an mengenai hukum waris. Ia menggugat konsep keadilan yang sudah mapan, lalu dihadapkan kepada konsekuensi-konsekuensi zaman yang baru dan berkembang dalam kehidupan sosial yang berbeda dengan masa lalu.²⁹ Dalam hal ini penulis merangkum argumen Munawir Sjadzali terkait konsep pembagian waris antara anak laki-laki dan anak perempuan menjadi 1:1 tersebut. Diantaranya:

Pertama, sosio-histori konteks Arab saat diturunkannya ayat. Bahwa sebelum Islam, budaya bangsa Arab jahiliyyah pada waktu itu sangat memarjinalkan kaum perempuan, hanya kaum laki-laki saja yang mendapatkan bagian harta warisan dan kaum perempuan tidak mendapatkannya. Lalu dengan datangnya Islam, Nabi Muhammad turut merombak keseluruhan sistem kewarisan bangsa Arab jahiliyyah subjek penerima waris dengan konsep 2:1 untuk anak laki-laki dan anak perempuan. Alasan dan tujuan dari formula 2:1 tersebut cocok pada waktu itu, dikarenakan budaya bangsa Arab ketika itu masih membatasi dimensi ruang gerak kaum perempuan. maka dapat dipahami bahwa terkait ayat waris, pada dasarnya usaha meningkatkan hak dan derajat perempuan harus terus diberlakukan dan tidak boleh berhenti.³⁰

Kedua, Pemahaman *qat'i dilalah al-nass* kewarisan Munawar Sjadzali. Bagi Sjadzali, dalil *qat'i* merupakan hukum yang mengatur bukan hukum yang mengikat. Sebagaimana menurut sebagian ulama, *qat'i dilalah al-nass* kewarisan tidak mutlak diberlakukan. Ia mencotohkan pada banyak kasus khalifah Umar bin Khattab yang tidak melaksanakan hukum potong tangan yang seperti halnya terdapat pada al-Maidah (5): 38 terhadap seorang pencuri. Lalu, Ia melarang penjualan *umm al-walad* yang diberlakukan pada masa nabi bahkan sampai ke masa Khalifah Abu Bakar, lalu Ia tidak lagi memberikan bagian zakat kepada para *al-muallafat qulubuhum*, sebagaimana praktek ini telah dirintis oleh nabi Muhammad yang ditunjukkan dalam Al-Qur'an dalam Qs. At-Taubah (9):60 dan juga contoh lain yang berlakukan Umar. Dalam pandangan Munawir Sjadzali, sebagai umat Islam tidak bisa mengatakan bahwa dengan kebijaksanaan- kebijaksanaan yang meninggalkan *nash* atau *dalil qa'i* itu Umar Bin

²⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Bogor: Sabiq).

²⁸ Abdul Muhsin, 'Sikap Hakim Peradilan Agama Di Kota Medan', *Miqot*, 35.1 (2014), h. 97.

²⁹ Munawir Sjadzali, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 5.

³⁰ Athon Mudzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali Di Dunia Islam Dalam Sulastomo Dkk, Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: IPHI dan Paramadani, 1995).

Khattab telah melakukan suatu hal yang keliru dan digolongkan ke dalam kelompok sembarangan, yang disebut juga sebagai kelompok *inkara al-sunnah*.³¹

Ketiga, Bersandar pada alur kebijakan nabi Muhammad terkait pemberian izin penggunaan terhadap budak-budak hamba sahaya sebagai penyalur alternatif kebutuhan biologis kaum pria selain istri sebagaimana yang dimaksud dalam Qs. al-Nisa' (4): 3. Dalam hal ini, Munawir Sjadzali mencoba membela atas realitas bahwa sampai pada saat nabi Muhammad wafat belum menghilangkan dan menghapuskan perilaku perbudakan secara tuntas, dalam pendapatnya ada diantara para mujtahid yang menyatakan bahwa hal itu disebabkan karena nabi masih khawatir terhadap reaksi masyarakat pada waktu itu, jika Ia tegas menghapuskan perbudakan tersebut.

Perdebatan seputar keadilan 2:1 perempuan tak hanya di Indonesia, pernyataan tersebut seringkali dilontarkan para cendekiawan muslim mancanegara. Seperti pernyataan Amina Wadud yang secara implisit terkesan menolak formula pembagian waris prinsip keadilan 2:1. Amina Wadud berpendapat bahwa pembagian waris menurutnya, harus dilihat dari berbagai faktor yang lain, seperti keadaan orang yang meninggal dan orang-orang yang ditinggal. Sebelum warisan dibagi perlu dilihat seluruh anggota keluarganya yang berhak, kombinasinya, dan kemanfaatannya. Amina memberikan contoh misalnya, jika dalam keluarga terdapat seorang anak laki-laki juga orang anak perempuan, seorang ibu yang harus dirawat dan ditanggung kehidupannya oleh salah seorang anak perempuannya, maka apakah anak laki-laki harus menerima bagian yang lebih besar?

Jadi menurut Amina Wadud, dalam masalah warisan haruslah mempertimbangkan hal-hal berikut: Pembagian untuk keluarga dan kerabat laki-laki dan perempuan yang masih hidup, sejumlah kekayaan yang bisa dibagikan. Pembagian kekayaan juga harus mempertimbangkan manfaatnya bagi yang ditinggalkan, dan manfaat harta warisan itu sendiri. Dengan cara berpikir seperti itu dan juga berdasarkan kemungkinan cara pembagian warisan yang dijelaskan oleh al-Qur'an, maka pembagian warisan tersebut sangatlah fleksibel, bisa berubah, dan yang pasti harus memenuhi asas manfaat dan keadilan.³²

Selanjutnya, komentar meragukan konsep keadilan warisan 2:1 datang dari Muhammad Shahrur. Ia menyatakan bahwa penggalan ayat *لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ* ini merupakan batasan maksimal yang berlaku bagi laki-laki dan batasan minimal yang berlaku bagi perempuan. Jika beban ekonomi keluarga sepenuhnya atau seratus persen ditanggung pihak laki-laki, kondisi batasan hukum Allah dapat diterapkan yaitu memberikan dua bagian pada laki-laki dan satu bagian bagi perempuan. Dengan begitu Ia menyatakan bahwa dari sisi persentase bagian minimal bagi perempuan adalah 33,3 %, sedangkan bagian maksimal bagi laki-laki adalah 66,6 %. Oleh karenanya jika memberi laki-laki sebesar 75 % dan perempuan diberi 25 %, maka telah melanggar batasan yang telah ditetapkan Allah. Namun jika membagi 60 % bagi laki-laki dan 40 % bagi perempuan, maka tidak melanggar batasan hukum Allah karena masih berada dalam lingkup batas-batas hukum Allah.³³

Secara literal, pandangan-pandangan para tokoh yang penulis sebutkan diatas tentu bertentangan dengan ayat al-Nisa' (4): 7, padahal dalam ayat tersebut menyatakan bahwa bagian laki-laki dan perempuan, sedikit atau banyak, merupakan bagian yang telah ditetapkan berdasarkan ketentuan Allah. Juga ketika melihat dan menelaah ayat-ayat lain akan ditemukan pembagian yang berbeda dalam Al-Qur'an untuk perempuan. Dari pendapat 'Ali Jum'ah, nampaknya 'Ali Jum'ah *mencounter* kurangnya pemahaman mereka secara komprehensif pada teks tentang kewarisan yang mengakibatkan salah kaprah bahkan menganggap hal tersebut bagian dari ketidakadilan gender bahkan menganggap tidak berdasarkan HAM (Hak Asasi Manusia).

Berkaitan dengan HAM, Mahmud Shaltut menjawab bahwa persoalan hak waris dalam Islam bukan dititik beratkan pada persoalan hak asasi manusia yang harus sama rata antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi lebih melihat pada aspek kebutuhan dan tanggungjawab laki-laki yang jauh lebih banyak daripada perempuan. Laki-laki dalam Islam memiliki kewajiban untuk menafkahi istri, anak dan sanak saudaranya, sedangkan perempuan tidak memiliki tanggungjawab itu. Begitu juga laki-laki dalam Islam memiliki kewajiban memberi maskawin atau mahar kepada istri, sementara istri diberi hak untuk menentukan nominasi maharnya. Sehingga bagi Mahmud Shaltud. pembagian harta warisan yang diterima oleh laki-laki melebihi jatah perempuan tidak bisa dikatakan sebagai pelanggaran hak

³¹ Munawir Sjadzali, *Ijtihad Dan Kemaslahatan Umat* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 123-125.

³² Amina Wadud, *Wanita Dalam Al-Qur'an*, Terj. Yaziar Rianti (Bandung: Pustaka, 1994), h. 117-118.

³³ Muhammad Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an Qira'ah Muasirah* (Damaskus: Al-Ahali Li al-Tauzi wa al-Tiba'ah, 1990), h. 458.

asasi manusia.³⁴

Dalam konteks sosiologis, pembagian ini merupakan prinsip keadilan yang diberikan oleh Islam. Sebab, pada zaman jahiliyah, jangankan mendapatkan warisan, perempuan justru menjadi obyek yang diwariskan. Hal ini tidak didasarkan pada status seseorang melainkan atas dasar tugas dan tanggung jawab. Laki-laki mendapat bagian lebih besar dibanding perempuan, karena dia mendapat beban lebih berat dari yang dipikul perempuan.³⁵

SIMPULAN

Hasil pembahasan menunjukkan bahwa meskipun teks-teks keagamaan secara normatif memberikan pengakuan atas persamaan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan, dalam praktiknya masih terjadi perbedaan interpretasi yang berujung pada pro dan kontra di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pemahaman kontekstual terhadap nash-nash syariat serta pendekatan maqashid syariah diperlukan untuk mewujudkan keadilan gender dalam masyarakat Muslim kontemporer.

REFERENSI

- Al-Hanif, Fadhlān, 'Islam, Feminisme Dan Konsep Kesetaraan Gender', *Jurnal Karsa*, 19.2 (2011), 108
- Al-Siba'i, Mustafa, *Al-Mar'ah Baina Fiqh Wa Al-Qanun* (Kairo: Dar as-Salam, 2010)
- Al-Yusu'i, Luwis Ma'luf, *Al-Munjid Fi Al-Lughah Wa Al-Adab Wa Al-Asbab* (Beirut: al-Khatlukiyyah, 1986)
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Tafsir Wa Al-Munir Fi Al-Aqidah Wa Al-Shariah Wa Al-Manhaj* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1998)
- Asep Saeful Muhtadi dan Agus Ahmad Safei, *Metode Penelitian Dakwah* (Pustaka Setia, 2003)
- Enginer, Ashgar Ali, *The Right of Women In Islam* (New York: St. Martin's Press, 192AD)
- Fayumi, Badriyah, *Keadilan Dan Kesetaraan Jender Perspektif Islam* (Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan Bidang Agama Ri, 2001)
- Habibi, Ahmad Musaqbiq, *Pemikiran Hukum Islam Ali Jum'ah, CV Pustakapedia Indonesia*, 2019
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosda Karya, 2007)
- M. Quraish Shihab, *Tasir Al-Misbah, Pesan, Kesan, Dan Keseasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
- Moses, Julia Cleves, *Gender & Pembangunan* (Yogyakarta: Crisis Center Pustaka, 1996)
- Mudzhar, Atho, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali Di Dunia Islam Dalam Sulastomo Dkk, Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: IPHI dan Paramadani, 1995)
- Muhsin, Abdul, 'Sikap Hakim Peradilan Agama Di Kota Medan', *Miqot*, 35.1 (2014), 97
- RI, Kementrian Agama, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Bogor: Sabiq, 2020)
- Shadily, Jhon M. Echols dan Hasan, *Kamus Inggris-Indoneisa* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1993)
- Shahrur, Muhammad, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an Qira'ah Muasirah* (Damaskus: Al-Ahali Li al-Tauzi wa al-Tiba'ah, 1990)
- Shaltut, Mahmud, *Al-Islam Aqidatum Wa Shari'ah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2001)
- Sjadzali, Munawir, *Ijtihad Dan Kemaslahatan Umat* (Jakarta: Paramadina, 1997)
- Sjadzali, Munawir, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988)
- Subhan, Zaitunah, *Rekontruksi Pemahamn Jender Dalam Islam : Agenda Sosial Kultral Dan Politik Perempuan* (Jakarta: El-Kafi, 2002)
- Tahido, Huzaemah, *Fikih Perempuan Kontemporer* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2010)
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Pramadina, 1999)
- Wadud, Amina, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti SDN, 1994)
- Wadud, Amina, *Wanita Dalam Al-Qur'an, Terj. Yaziar Radianti* (Bandung: Pustaka, 1994)
- Zubeir, Rusdi, 'Gender Dalam Perspektif Islam', *AN-Nisa'*, 7.2 (2012), 103

³⁴ Mahmud Shaltut, *Al-Islam Aqidatum Wa Shari'ah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2001), h. 237-239.

³⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Wa Al-Munir Fi Al-Aqidah Wa Al-Shariah Wa Al-Manhaj* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1998), 282-283.