

Reinterpretasi *Nash* tentang Peran Publik Perempuan dalam Hukum Islam: Model Integratif '*illat*, Konteks, *Maqashid syariah*, dan Hierarki Norma

Rakhmawati

STAI Al Washliyah Banda Aceh, Indonesia

Email: rachmashaliha@gmail.com

Diserahkan tanggal 5 Juni 2026 | Diterima tanggal 28 Agustus 2026 | Diterbitkan tanggal 11 September 2026

Abstract:

Classical fiqh constructions have often relied on selected Qur'anic verses and hadiths to confine women to the domestic sphere, while contemporary social realities show women's broad participation in public life. Existing contextual approaches rarely provide a verifiable procedure for determining when a concrete norm may be reassessed. This article aims to formulate and apply such a procedure. Using normative Islamic legal research with a qualitative-critical library method, it integrates four sequential indicators: identifying the legal 'illah through the masalik al-'illah, reconstructing micro and macro contexts, testing the ruling against maqasid al-shari'ah, and evaluating the concrete norm within the hierarchy of norms (al-qiyam al-asasiyyah, al-usul al-kulliyah, al-ahkam al-far'iyah). The model is applied to five texts: QS. al-Ahzab 33, QS. al-Baqarah 282, and three hadiths on women's leadership, fitnah, and 'awrah. The analysis shows that the restrictions derived from these texts are tied to contingent causes, such as limited experience, security, and specific political events, rather than to women's nature. When those causes change, the application of the concrete norm may be reassessed while the underlying values of protection, justice, dignity, and welfare remain intact. The article concludes that legal change is a reasoned reassessment of concrete norms, not a rejection of revelation. Its contribution is a replicable methodological model that also clarifies its implications for Islamic law in Indonesia.

Keywords: '*illah*; *maqasid al-shari'ah*; hierarchy of norms; women's public role; reinterpretation of nass; Islamic legal change

Abstrak :

Konstruksi fiqh klasik kerap bersandar pada sejumlah ayat dan hadis untuk membatasi perempuan pada ruang domestik, sementara realitas sosial kontemporer menunjukkan partisipasi luas perempuan dalam kehidupan publik. Pendekatan kontekstual yang ada jarang menyediakan prosedur yang dapat diuji untuk menentukan kapan suatu norma konkret dapat ditinjau kembali. Artikel ini bertujuan merumuskan dan menerapkan prosedur tersebut. Dengan penelitian hukum Islam normatif melalui studi kepustakaan dan analisis kualitatif-kritis, artikel ini memadukan empat indikator berurutan: penggalian '*illat* melalui masalik al-'illah, rekonstruksi konteks mikro dan makro, pengujian *maqashid syariah*, serta penilaian norma konkret dalam hierarki norma (al-qiyam al-asasiyyah, al-ushul al-kulliyah, al-ahkam al-far'iyah). Model diterapkan pada lima nash: QS. al-Ahzab ayat 33, QS. al-Baqarah ayat 282, serta tiga hadis tentang kepemimpinan, fitnah, dan 'aurat perempuan. Hasil analisis menunjukkan bahwa pembatasan yang diturunkan dari nash tersebut terkait dengan sebab kontingen, seperti keterbatasan pengalaman, keamanan, dan peristiwa politik tertentu, bukan dengan kodrat perempuan. Ketika sebab itu berubah, penerapan norma konkret dapat ditinjau kembali, sementara nilai dasar berupa perlindungan, keadilan, martabat, dan kemaslahatan tetap dipertahankan. Artikel ini menyimpulkan bahwa perubahan hukum merupakan penilaian ulang yang bernalar terhadap norma konkret, bukan penolakan terhadap wahyu. Kontribusinya adalah model metodologis yang dapat direplikasi beserta implikasinya bagi hukum Islam di Indonesia.

Kata Kunci: '*illat*; *maqashid syariah*; hierarki norma; peran publik perempuan; reinterpretasi nash; perubahan hukum Islam

Copyright © 2026, Author

This is an open-access article under the [CC BY-NC-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



PENDAHULUAN

Perubahan struktur sosial telah memperluas keterlibatan perempuan dalam pendidikan, pekerjaan, ekonomi, politik, pelayanan sosial, kesehatan, dan pengambilan keputusan publik. Realitas tersebut berhadapan dengan sebagian konstruksi fiqh masa lalu yang menempatkan perempuan terutama pada wilayah domestik. Persoalan hukum yang muncul bukan semata-mata pertentangan antara teks dan realitas, melainkan bagaimana menentukan apakah norma konkret yang lahir dari suatu pembacaan nash masih mempunyai dasar penerapan yang sama ketika kondisi sosial dan kapasitas subjek hukumnya berubah. Dalam konteks ini, perubahan hukum perlu dibedakan dari perubahan terhadap sumber normatifnya: yang dinilai kembali adalah penerapan norma konkret berdasarkan *'illat* dan tujuan syariat, bukan otoritas nash itu sendiri.

Kajian mengenai perempuan dalam hukum Islam telah berkembang melalui beragam pendekatan. Fazlur Rahman (1982) memperkenalkan teori gerak ganda (*double movement*): penafsir bergerak dari situasi kontemporer menuju konteks historis turunya wahyu untuk menangkap ratio legis dan nilai moral umum, lalu kembali ke masa kini untuk merumuskan ketentuan baru. Kontribusi Rahman terletak pada pembedaan antara ketentuan legal spesifik dan cita moral Al-Qur'an, tetapi teorinya tidak menyediakan kriteria teknis ushul fiqh untuk menetapkan *'illat*. Jasser Auda (2008) menawarkan pendekatan sistem terhadap *maqashid* dengan enam fitur, yaitu kognitif, keutuhan, keterbukaan, hierarki yang saling terkait, multidimensionalitas, dan kebermaksudan, serta memperluas *maqashid* dari perlindungan (*hifz*) menuju pengembangan dan hak asasi. Pendekatan ini kuat pada tingkat filosofis, tetapi tidak dirancang sebagai prosedur analisis per nash (Syarifuddin, 2021). Abdullah Saeed (2006) mengembangkan hermeneutika kontekstual dengan hierarki nilai: nilai wajib, nilai fundamental, nilai protektif, nilai implementasional, dan nilai instruksional. Hierarki ini dekat dengan gagasan artikel ini, tetapi bertumpu pada kajian Al-Qur'an dan kurang menjangkau hadis ahkam. Faqihuddin Abdul Kodir (2019) merumuskan qira'ah mubadalah, yaitu pembacaan resiprokal yang menempatkan laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai subjek teks. Pendekatan ini efektif untuk hadis-hadis relasi gender (Imawan, 2022), tetapi berfokus pada makna resiprokal, bukan pada pengujian perubahan *'illat*.

Kajian lain memperkaya perdebatan tersebut. Fadel (1997) menunjukkan bahwa perbedaan nilai kesaksian perempuan dalam pemikiran hukum Sunni abad pertengahan berkaitan dengan asumsi epistemik tentang pengetahuan dan kekuasaan, bukan semata-mata ketentuan biologis. Mir-Hosseini (2003, 2006) membedakan antara syariah sebagai jalan ilahi dan fiqh sebagai pemahaman manusia yang dapat direformasi. Duderija (2020) memetakan pemikir reformis Muslim yang mengembangkan tafsir berkeadilan gender. Di Indonesia, Nurlaelawati dan Salim (2013) memperlihatkan bagaimana institusi Peradilan Agama menerima hakim perempuan sejak 1989, sementara Haswa et al. (2024) menegaskan pentingnya pendekatan *maqashid* untuk mengoreksi citra perempuan dalam penafsiran. Kajian-kajian nasional juga telah menelaah kesaksian perempuan (Asriaty, 2016; Parwanto & Rosdiawan, 2013), hadis fitnah dan 'aurat (Imawan, 2022; Mukaromah, 2024), serta hadis kepemimpinan perempuan (Mawarda, 2025).

Dari tinjauan tersebut tampak celah penelitian: pendekatan-pendekatan itu umumnya hadir sebagai perspektif yang berdiri sendiri. Sebagian kuat pada nilai (Rahman, Saeed), sebagian kuat pada tujuan hukum (Auda), sebagian kuat pada resiprositas relasi (Kodir), tetapi belum ada prosedur berurutan yang menghubungkan instrumen ushul fiqh klasik (*masalik al-'illah*), analisis konteks, pengujian *maqashid*, dan hierarki norma dalam satu rangkaian yang dapat diterapkan secara seragam pada ayat maupun hadis. Tabel 1 merangkum posisi artikel ini terhadap pendekatan-pendekatan tersebut.

Tabel 1. Posisi model empat indikator terhadap pendekatan terdahulu

Pendekatan	Fokus utama	Kekuatan	Keterbatasan yang dijawab artikel ini
Double movement (Rahman, 1982)	Ratio legis dan cita moral Al-Qur'an	Membedakan ketentuan legal spesifik dan nilai moral umum	Belum menyediakan kriteria teknis penetapan <i>'illat</i>
Pendekatan sistem <i>maqashid</i> (Auda, 2008)	<i>Maqashid</i> sebagai sistem multidimensi	Memperluas <i>maqashid</i> menuju pengembangan dan hak	Belum menjadi prosedur analisis per nash
Hermeneutika kontekstual (Saeed, 2006)	Hierarki nilai Al-Qur'an	Membedakan nilai fundamental dan instruksional	Kurang menjangkau hadis ahkam dan instrumen ushul fiqh
Qira'ah mubadalah (Kodir, 2019)	Resiprositas makna teks	Menempatkan perempuan sebagai subjek teks	Tidak menguji perubahan <i>'illat</i> dan penerapan hukum
Model artikel ini	<i>'illat</i> → konteks → <i>maqashid</i> → hierarki norma	Prosedur berurutan untuk ayat dan hadis	Diuji pada lima nash yang diperdebatkan

Artikel ini berargumen bahwa reinterpretasi nash dalam hukum Islam memerlukan prosedur yang dapat menjelaskan hubungan antara teks, *'illat*, konteks, tujuan hukum, dan nilai dasar. Karena itu, empat indikator, yaitu penggalian *'illat*, konteks mikro dan makro, *maqashid syariah*, dan hierarki norma, ditempatkan sebagai satu rangkaian metodologis. Kebaruan artikel bukan pada tema perempuan atau gagasan kontekstualisasi secara umum, melainkan pada formulasi dan penerapan rangkaian analisis tersebut untuk menjelaskan kapan perubahan konteks dapat berimplikasi pada perubahan penerapan hukum.

Berdasarkan celah tersebut, artikel ini menjawab dua pertanyaan penelitian: (1) bagaimana model integratif *'illat*, konteks, *maqashid syariah*, dan hierarki norma dirumuskan sebagai prosedur reinterpretasi nash; dan (2) bagaimana hasil penerapan model tersebut terhadap lima nash yang digunakan untuk membatasi peran publik perempuan, serta implikasinya bagi perubahan penerapan hukum Islam, termasuk di Indonesia

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian hukum Islam normatif dengan metode kepustakaan (*library research*) dan pendekatan kualitatif analisis kritis. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ushul fiqh dan *maqashid*, dipadukan dengan pendekatan hermeneutika kontekstual (Rahman, 1982; Saeed, 2006). Bahan hukum primer berupa nash Al-Qur'an dan hadis yang menjadi dasar perdebatan tentang domestikasi dan pembatasan peran publik perempuan. Bahan sekunder berupa kitab tafsir (al-Maraghi, 1946), syarah hadis (Ibn Hajar, 1379 H; al-Nawawi, 1392 H), karya ushul fiqh dan *maqashid* (al-Syathibi, 1997; Ibn 'Asyur, 2004), serta literatur hukum Islam kontemporer. Literatur gender digunakan sebagai bahan pembandingan untuk membaca konstruksi sosial yang memengaruhi pemaknaan norma, bukan sebagai pengganti sumber normatif Islam.

Kriteria pemilihan nash. Lima nash dipilih secara purposif berdasarkan tiga kriteria: (a) nash tersebut secara historis paling sering dijadikan dalil pembatasan peran publik perempuan dalam literatur fiqh dan tafsir; (b) nash mewakili ranah hukum yang berbeda, yaitu ruang gerak (QS. al-Ahzab: 33), pembuktian (QS. al-Baqarah: 282), kekuasaan publik (hadis kepemimpinan), serta etika interaksi sosial (hadis fitnah dan hadis 'aurat); dan (c) nash mencakup ayat dan hadis sehingga model dapat diuji pada dua sumber utama hukum Islam. Hadis dipilih dari kitab induk yang otoritatif, dengan status sahih atau hasan.

Penetapan *'illat*. *'illat* ditetapkan melalui masalik al-'illah (metode pencarian *'illat*) dalam ushul fiqh, yaitu: *al-nass* (*'illat* yang disebut atau diisyaratkan teks), *al-ima' wa al-tanbih* (isyarat

kebahasaan), *al-munasabah* (kesesuaian sifat dengan tujuan hukum), serta *al-sabr wa al-taqsim* (inventarisasi dan eliminasi sifat yang tidak relevan) (Arief et al., 2022). Artikel ini juga membedakan secara tegas antara *'illat*, yaitu sifat yang jelas (*ẓāhir*) dan terukur (*mundabīṭ*) yang menjadi pijakan hukum, dan hikmah, yaitu tujuan atau manfaat hukum, agar analisis tidak menjadikan pertimbangan kemaslahatan yang longgar sebagai *'illat*.

Teori *maqashid* dan hierarki norma. Pengujian *maqashid* menggunakan kerangka al-Syathibi (1997) tentang daruriyyat, hajiyyat, dan tahsiniyyat, yang diperkaya dengan *maqashid* 'ammah Ibn 'Asyur (2004), khususnya prinsip kesetaraan (*al-musawah*) dan kebebasan, serta pendekatan sistem Auda (2008). Hierarki norma merujuk pada teori pertingkatan norma (*naẓariyyat al-tadarruj fi al-ahkam*) yang dirumuskan Anwar (2016). Dalam teori ini terdapat tiga lapis norma: nilai-nilai dasar (*al-qiyam al-asasiyyah*) seperti keadilan, kemaslahatan, dan persamaan; asas-asas umum (*al-ushul al-kulliyah*); dan peraturan hukum konkret (*al-ahkam al-far'iyah*). Norma yang lebih rendah harus ditafsirkan selaras dengan norma yang lebih tinggi (Setyono, 2015).

Keempat indikator tidak digunakan secara terpisah. Hasil tahap pertama menjadi dasar tahap kedua, konteks yang diperoleh kemudian diuji dengan *maqashid*, dan hasilnya dinilai melalui hierarki norma (Tabel 2). Dengan prosedur ini, penelitian dapat membedakan antara teks sebagai sumber normatif, norma konkret sebagai hasil pemaknaan, dan penerapan hukum sebagai respons terhadap kondisi tertentu. Keabsahan argumentasi dijaga melalui pembacaan silang antara sumber normatif, penafsiran ulama klasik dan modern, termasuk pendapat yang berbeda (*ikhtilaf*), serta literatur hukum Islam tentang perubahan hukum dan *maqashid*. Karena penelitian ini bersifat kepustakaan, tidak ada klaim tentang data lapangan atau generalisasi empiris. Temuan dibatasi pada konstruksi argumentasi hukum yang dihasilkan dari analisis sumber-sumber tersebut.

Tabel 2. Prosedur analisis empat indikator

Tahap	Pertanyaan analitis	Instrumen	Luaran
1. Penggalian <i>'illat</i>	Sifat apa yang menjadi pijakan ketentuan?	Masalik al-'illah; perbedaan <i>'illat</i> –hikmah	<i>'illat</i> yang teridentifikasi
2. Konteks mikro–makro	Dalam situasi apa ketentuan lahir dan diterapkan?	Asbab al-nuzul/wurud, syarah, sejarah sosial	Batas keberlakuan kontekstual
3. <i>Maqashid syariaḥ</i>	Tujuan apa yang hendak dicapai dan mafsadat apa yang dicegah?	Al-Syathibi, Ibn 'Asyur, Auda	Tujuan hukum yang harus dipertahankan
4. Hierarki norma	Apakah penerapan norma konkret selaras dengan asas dan nilai dasar?	Teori pertingkatan norma (Anwar, 2016)	Status penerapan: tetap, disesuaikan, atau ditinjau ulang

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konstruksi Domestikasi Perempuan dan Kebutuhan Prosedur Reinterpretasi

Pembatasan peran perempuan di ruang publik dalam sejarah pemikiran hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari perjumpaan antara teks keagamaan, konstruksi fiqh, dan struktur sosial yang berkembang dalam masyarakat. Sejumlah pemaknaan terhadap nash Al-Qur'an dan hadis kemudian melahirkan konstruksi hukum yang menempatkan perempuan terutama dalam ruang domestik, sementara ruang publik lebih banyak diposisikan sebagai wilayah laki-laki. Konstruksi tersebut berkembang dalam lingkungan sosial dengan pembagian peran gender tertentu dan kemudian memperoleh legitimasi melalui penafsiran keagamaan (Mir-Hosseini, 2003). Dalam masyarakat kontemporer, perempuan telah berpartisipasi dalam pendidikan, pekerjaan, ekonomi, politik, kepemimpinan, dan pelayanan sosial, sehingga pemaknaan hukum yang menjadikan domestikasi sebagai konsekuensi normatif bagi perempuan perlu ditinjau kembali.

Persoalan yang hendak dijawab bukanlah apakah nash syara' masih memiliki otoritas, melainkan bagaimana norma konkret yang lahir dari pemaknaan terhadap nash ditempatkan dalam konteks sosial yang telah berubah. Reinterpretasi tidak diarahkan untuk meniadakan teks, tetapi

untuk menemukan hubungan antara teks, konteks, *'illat* hukum, dan tujuan pensyariaan. Kaidah fiqh menyatakan al-hukm yaduru ma'a *'illatihi* wujudan wa 'adaman (hukum berputar bersama *'illat*nya, ada dan tidaknya), dan Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa fatwa dapat berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan. Kedua prinsip ini menjadi pijakan klasik bagi model yang dikembangkan di sini (Yusuf & Harun, 2024).

Salah satu persoalan mendasar dalam konstruksi domestikasi perempuan adalah kecenderungan mengubah norma yang lahir dalam konteks tertentu menjadi ketentuan universal. Alasan pembatasan sering dikaitkan dengan kekhawatiran terhadap fitnah, *mafsadat*, atau penampilan yang dianggap dapat menimbulkan gangguan moral. Apabila alasan tersebut ditempatkan sebagai *'illat*, fokus analisis tidak berhenti pada bentuk larangannya, tetapi bergerak kepada pertanyaan tentang kondisi apa yang sesungguhnya hendak dicegah oleh ketentuan tersebut.

Nash yang Menjadi Objek Reinterpretasi

Lima nash berikut dikaji karena dalam sejarah penafsiran digunakan sebagai dalil pembatasan peran publik perempuan. Terjemahan ayat mengikuti Al-Qur'an dan Terjemahannya edisi penyempurnaan Kementerian Agama RI (2019); terjemahan hadis disusun penulis.

Pertama, QS. al-Ahzab ayat 33 (penggalan):

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

"Tetaplah (tinggal) di rumah-rumahmu dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti (kebiasaan) orang-orang jahiliah dahulu." Ayat ini dipahami sebagian penafsir sebagai dasar anjuran perempuan menetap di rumah.

Kedua, QS. al-Baqarah ayat 282 (penggalan):

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

"Persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya." Ayat ini dipahami sebagai dasar bahwa nilai kesaksian perempuan setengah dari laki-laki.

Ketiga, hadis Abu Bakrah tentang kepemimpinan (HR. al-Bukhari, no. 4425, Kitab al-Maghazi, bab Kitab al-Nabi ila Kisra wa Qaishar):

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

"Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan." Hadis ini dijadikan dalil larangan perempuan menjadi pemimpin.

Keempat, hadis Usamah bin Zaid tentang fitnah (HR. al-Bukhari, no. 5096; Muslim, no. 2740):

مَا تَرَكَتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ

"Tidaklah aku tinggalkan sepeninggalku suatu fitnah (ujian) yang lebih berbahaya bagi laki-laki daripada (fitnah) perempuan." Hadis ini dijadikan alasan pembatasan kehadiran perempuan di ruang publik.

Kelima, hadis Ibn Mas'ud tentang 'aurat (HR. al-Tirmidzi, no. 1173, Kitab al-Radha'; dinilai hasan sahih gharib oleh al-Tirmidzi):

الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرِفَهَا الشَّيْطَانُ

"Perempuan itu 'aurat; apabila ia keluar, setan memperindahkannya (dalam pandangan laki-laki)." Hadis ini dijadikan dasar pembatasan perempuan keluar rumah.

Sebagian pemaknaan terhadap nash-nash tersebut dalam sejarah penafsiran melahirkan stereotip negatif terhadap perempuan, antara lain sebagai makhluk kelas dua, lemah akal, dan sumber fitnah, yang pada gilirannya berkontribusi pada diskriminasi, marginalisasi, dan subordinasi perempuan (Mir-Hosseini, 2006; Mukaromah, 2024). Perlu ditegaskan bahwa stereotip tersebut merupakan produk pemaknaan, bukan bunyi *nash*. Ketika perempuan kontemporer telah memiliki akses luas terhadap pendidikan, pekerjaan, organisasi, dan politik, kondisi faktual yang menjadi

dasar pembatasan perlu diperiksa kembali. Perubahan konteks tidak secara otomatis membatalkan nash, tetapi dapat memengaruhi penerapan norma konkret yang sebelumnya dikaitkan dengan kondisi tersebut (Haswa et al., 2024).

Reinterpretasi Kontekstual terhadap QS. al-Ahzab Ayat 33

Pertama, penggalan *'illat*. Melalui *al-ima' wa al-tanbih*, larangan dalam ayat dirangkai langsung dengan frasa "*wa la tabarrajna tabarruj al-jabilyyah al-ula*". Rangkaian ini mengisyaratkan bahwa yang hendak dicegah adalah tabarruj, yaitu menampakkan perhiasan dan kecantikan secara berlebihan, bukan keberadaan perempuan di luar rumah itu sendiri. Dengan demikian, *'illat* yang relevan adalah perilaku tertentu yang berpotensi menimbulkan mafsadat, sedangkan penjagaan kehormatan merupakan hikmahnya. Pemahaman ini membuka ruang untuk membedakan keberadaan perempuan di ruang publik dari perilaku yang memang bertentangan dengan ketentuan syara'.

Kedua, konteks mikro dan makro. Secara mikro, ayat ini merupakan bagian dari rangkaian khithab kepada istri-istri Nabi ("*ya nisa' al-nabiyy*", QS. al-Ahzab: 32), yang memiliki kedudukan khusus sebagai *ummahat al-mu'minin*. Secara makro, masyarakat Hijaz ketika itu mengenal praktik tabarruj jahiliah dan belum memiliki sistem keamanan publik yang memadai. Al-Maraghi (1946) menafsirkan ayat ini sebagai perintah menetap di rumah kecuali karena kebutuhan, sekaligus mengakui kebolehan keluar untuk keperluan yang dibenarkan syara'.

Ikhtilaf ulama. Para ulama berbeda pendapat tentang cakupan ayat. Sebagian mufasir memandang khithab ayat berlaku umum bagi seluruh perempuan mukminah karena istri Nabi merupakan teladan. Sebagian lain menilai kekhususannya kuat karena konteks ayat 32–34, dan praktik para sahabiyat, termasuk 'Aisyah r.a., menunjukkan keterlibatan dalam urusan publik. Kedua pendapat bersepakat bahwa perempuan boleh keluar rumah untuk kebutuhan yang dibenarkan. Perbedaannya terletak pada luas kebutuhan tersebut. Model ini tidak menafikan pendapat pertama, tetapi mengujinya: jika *'illat*-nya adalah *tabarruj* dan kebutuhan (*hajah*) berkembang sesuai struktur sosial, maka ruang kebolehan ikut meluas.

Ketiga, *maqashid syariah*. Tujuan ketentuan ini adalah pencegahan mafsadat, perlindungan kehormatan (*hifz al-'irdh*), dan terjaganya tata kehidupan sosial. Tujuan tersebut masuk dalam tingkat hajiyat dan tahsiniyyat, bukan tujuan untuk meniadakan peran sosial perempuan. Ketika tujuan tersebut diterapkan dalam masyarakat yang berbeda, bentuk penerapannya perlu dinilai berdasarkan apakah kemaslahatan masih dapat dicapai melalui cara yang sama atau memerlukan bentuk pengaturan lain, seperti etika berbusana, adab interaksi, dan jaminan keamanan (Syarifuddin, 2021).

Keempat, hierarki norma. Pada tingkat *al-ahkam al-far'iyah*, anjuran menetap di rumah adalah norma konkret. Norma ini harus selaras dengan asas umum (*al-ushul al-kulliyah*) seperti *la dharar wa la dhirar* dan *al-masyaqqah tajlib al-taysir*, serta nilai dasar (*al-qiyam al-asasiyyah*) berupa keadilan dan kemaslahatan (Anwar, 2016). Domestikasi mutlak tidak dapat diposisikan sebagai norma universal apabila penerapannya dalam masyarakat modern menghasilkan diskriminasi atau marginalisasi perempuan. Keberadaan perempuan di ranah publik, termasuk ketika berinteraksi dengan laki-laki, tidak dengan sendirinya bertentangan dengan syariat selama tetap dalam batas yang ditetapkan syara'.

Dengan demikian, reinterpretasi QS. al-Ahzab ayat 33 tidak diarahkan untuk meniadakan ketentuan nash, tetapi untuk membedakan antara domestikasi sebagai bentuk penerapan yang lahir dari konteks tertentu dan tujuan syariat berupa pencegahan mafsadat serta perlindungan kehormatan. Partisipasi perempuan di ruang publik dapat diterima selama tidak bertentangan dengan prinsip dan batasan etis syariat.

Reinterpretasi Kontekstual terhadap QS. al-Baqarah Ayat 282 tentang Kesaksian Perempuan

Pertama, penggalan *'illat*. Ayat ini memuat *'illat manshubah* (yang disebut teks) melalui frasa "*an tadhilla ihdahuma fatudzakkira ihdahuma al-ukbra*", yaitu kemungkinan salah seorang lupa sehingga yang lain mengingatkan. Melalui *al-sabr wa al-taqsim*, sifat yang relevan bukan jenis kelamin,

melainkan keterbatasan pengalaman dan keterlibatan perempuan dalam transaksi utang-piutang pada masa itu, yang memengaruhi ketepatan ingatan atas detail transaksi (Parwanto & Rosdiawan, 2013; Asriaty, 2016). Persoalan yang dikaji dengan demikian adalah kapasitas pengetahuan saksi atas objek kesaksian.

Kedua, konteks mikro dan makro. Secara mikro, ayat ini berbicara dalam konteks pencatatan transaksi tidak tunai (*mudayanah*). Secara makro, perempuan pada masa itu lebih banyak berada dalam ruang domestik dan relatif jarang terlibat dalam transaksi komersial. Fadel (1997) menunjukkan bahwa para fuqaha abad pertengahan sendiri mengaitkan ketentuan ini dengan asumsi epistemik tentang pengalaman dan pengetahuan, bukan dengan kekurangan kodrati perempuan.

Jumhur fuqaha memberlakukan ketentuan dua perempuan setara satu laki-laki dalam perkara harta, dan tidak menerima kesaksian perempuan dalam *hudud* dan *qishash*. Mazhab Hanafi menerima kesaksian perempuan dalam perkara selain hudud dan qishash, termasuk nikah dan talak. Dalam perkara yang umumnya hanya diketahui perempuan, seperti persalinan dan susuan, fuqaha menerima kesaksian perempuan saja. Ibn al-Qayyim dalam al-Turuq al-Hukmiyyah berpendapat bahwa ayat 282 berbicara tentang cara memelihara hak (*hifz al-buquq*) pada tahap pencatatan, bukan tentang cara hakim memutus perkara. Menurutnya, hakim dapat memutus berdasarkan bayyinah, yaitu segala sesuatu yang menjelaskan kebenaran. Keragaman ini menunjukkan bahwa ketentuan tersebut sejak awal dipahami secara kontekstual oleh para ulama sendiri.

Ketiga, *maqashid syariah*. Ketentuan saksi diarahkan untuk menjaga kepastian, keadilan, dan perlindungan hak para pihak (*hifz al-mal*) agar pembuktian berlangsung akurat. Ukuran yang relevan bukan perbedaan biologis, melainkan kapasitas, pengalaman, dan pengetahuan seseorang atas perkara yang disaksikan.

Keempat, hierarki norma. Penerapan nilai kesaksian perempuan secara tetap sebagai setengah laki-laki dalam seluruh jenis perkara perlu dikaji kembali karena berpotensi bertentangan dengan nilai dasar keadilan apabila kondisi yang melatarbelakanginya telah berubah. Perempuan kini memiliki akses luas terhadap pendidikan, aktivitas ekonomi, profesi, dan hukum. Realitas ini merupakan fakta baru yang relevan dengan *'illat manshushah* ayat, sehingga penerapannya dapat disesuaikan tanpa mengubah tujuan ayat, yaitu akurasi pembuktian.

Reinterpretasi Kontekstual terhadap Hadis tentang Kepemimpinan Perempuan

Pertama, penggalan *'illat*. Melalui *al-munasabah*, sifat yang sesuai dengan tujuan hukum kepemimpinan adalah kapasitas (*ahliyyah*) untuk mengelola urusan publik, bukan identitas perempuan semata. Pada masa itu perempuan memiliki akses sangat terbatas terhadap ruang kekuasaan, sehingga kemungkinan seorang perempuan memiliki pengalaman dan kapasitas memimpin sebuah imperium juga sangat terbatas.

Kedua, konteks mikro dan makro. Hadis ini disampaikan ketika Nabi menerima kabar bahwa bangsa Persia mengangkat putri Kisra sebagai penguasa. Ibn Hajar (1379 H) dalam Fath al-Bari menjelaskan bahwa peristiwa itu terjadi setelah Kisra merobek surat Nabi, lalu terjadi konflik internal dan pembunuhan dalam keluarga kerajaan, sehingga seorang putri muda, Buran binti Kisra, naik takhta dalam situasi politik yang rapuh. Konteks tersebut penting agar hadis tidak dipahami semata-mata sebagai pernyataan universal tentang ketidaklayakan seluruh perempuan, tetapi juga sebagai respons terhadap situasi politik tertentu (Mawarda, 2025).

Jumhur ulama menjadikan hadis ini dalil bahwa laki-laki merupakan syarat bagi *al-imamah al-'uzhima* (kepemimpinan tertinggi). Tentang jabatan kehakiman, pendapat ulama beragam: jumhur mensyaratkan laki-laki; Abu Hanifah membolehkan perempuan menjadi hakim dalam perkara yang kesaksiannya diterima; dan Ibn Jarir al-Thabari dinukil membolehkannya secara umum. Keragaman ini menunjukkan bahwa sejak masa klasik hadis tersebut tidak dipahami secara seragam sebagai larangan atas seluruh jabatan publik. Dengan model ini, pendapat jumhur tentang *al-imamah al-'uzhima* dapat dipahami dalam struktur kekhalifahan, sementara jabatan publik modern yang bersifat kolektif dan dibatasi hukum memiliki karakter berbeda.

Ketiga, *maqashid syariah*. Kepemimpinan berkaitan dengan kemampuan menghadirkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Seorang pemimpin membutuhkan *ahliyyah*, kapasitas intelektual, kematangan emosional, integritas, dan kecakapan mengelola tanggung jawab. Tujuan hukum yang hendak dicapai adalah pemerintahan yang menjaga kemaslahatan, bukan penetapan bahwa laki-laki lebih layak berdasarkan jenis kelamin. Pengalaman Indonesia, yang sejak 1989 sepenuhnya menerima hakim perempuan di Peradilan Agama, memperlihatkan bahwa kepemimpinan dan jabatan yudisial perempuan dapat dijalankan dalam kerangka hukum Islam (Nurlaelawati & Salim, 2013).

Keempat, hierarki norma. Penerapan larangan secara mutlak terhadap seluruh perempuan berpotensi bertentangan dengan asas keadilan apabila perempuan yang bersangkutan memenuhi persyaratan kepemimpinan. Ukuran utamanya adalah *ahliyyah*, kompetensi, integritas, dan kemampuan menghadirkan kemaslahatan. Argumentasi ini sejalan dengan kajian yang menempatkan kepemimpinan perempuan dalam perspektif *maqashid* dan hak asasi manusia (Haswa et al., 2024; Duderija, 2020).

Reinterpretasi Kontekstual terhadap Hadis tentang Perempuan sebagai Sumber Fitnah

Pertama, penggalan *'illat*. Hadis Usamah bin Zaid menyebut perempuan sebagai fitnah yang paling berbahaya bagi laki-laki. Kata fitnah secara bahasa berarti ujian atau cobaan. Al-Qur'an juga menyebut harta dan anak sebagai fitnah (QS. al-Anfal: 28; QS. al-Taghabun: 15) tanpa menjadikan keduanya tercela pada dirinya. Dengan demikian, *'illat* yang relevan bukan keberadaan perempuan sebagai sumber persoalan secara inheren, melainkan potensi godaan dalam relasi laki-laki dan perempuan. Objek pencegahan hukum diarahkan kepada perilaku atau kondisi yang berpotensi menimbulkan kemudharatan (Imawan, 2022).

Kedua, konteks mikro dan makro. Al-Nawawi (1392 H, juz 17) dalam syarahnya mengaitkan hadis ini dengan peringatan terhadap godaan dunia yang dapat memalingkan manusia dari ketaatan. Hadis ini berbentuk peringatan (*tahdzir*) kepada laki-laki agar menjaga diri, bukan perintah untuk menyingkirkan perempuan. Dalam masyarakat saat itu, pola interaksi, sistem keamanan, dan struktur sosial berbeda dengan masyarakat modern. Pembatasan tertentu dapat dipahami sebagai pencegahan mafsadat dalam konteks tersebut, tetapi harus dibedakan dari kesimpulan bahwa perempuan pada dirinya adalah sumber fitnah (Mukaromah, 2024).

Ikhtilaf ulama. Sebagian ulama menjadikan hadis ini dasar kaidah *sadd al-dzari'ah* (menutup jalan menuju keburukan) dengan membatasi keluarnya perempuan. Sebagian lain menegaskan bahwa *sadd al-dzari'ah* hanya berlaku bila mafsadat bersifat dominan atau pasti, bukan sekadar kemungkinan, sehingga tidak dapat dijadikan dasar pembatasan umum. Kodir (2019), melalui pembacaan mubadalah, menunjukkan bahwa pesan hadis bersifat resiprokal: laki-laki pun dapat menjadi fitnah bagi perempuan, sehingga tanggung jawab menjaga diri berlaku bagi keduanya.

Ketiga, *maqashid syariah*. Tujuan ketentuan ini adalah mencegah keburukan yang dapat merugikan laki-laki maupun perempuan dan melindungi kehormatan serta ketertiban sosial. Ketika kehadiran perempuan di ruang publik menghasilkan pendidikan, pelayanan kesehatan, pemberdayaan ekonomi, dan kepemimpinan, bentuk perlindungan tidak harus diwujudkan melalui pembatasan ruang gerak perempuan, melainkan melalui etika interaksi yang berlaku bagi kedua pihak.

Keempat, hierarki norma. Norma konkret yang melabeli perempuan secara permanen sebagai sumber fitnah perlu ditinjau karena bertentangan dengan nilai dasar keadilan, kemaslahatan, dan martabat manusia (*karamah insaniyyah*, QS. al-Isra': 70). Dengan demikian, reinterpretasi hadis ini menggeser fokus dari perempuan sebagai objek yang harus dibatasi menuju perilaku dan kondisi interaksi yang berpotensi menimbulkan mafsadat. Prinsip pencegahan fitnah tetap dipertahankan sebagai tujuan syariat, sementara perempuan tetap diakui sebagai subjek hukum dan sosial.

Reinterpretasi Kontekstual terhadap Hadis tentang Perempuan sebagai 'Aurat

Pertama, penggalan *'illat*. Pemaknaan perempuan sebagai 'aurat perlu ditempatkan dalam konteks perlindungan kehormatan dan penjagaan batas moral. Secara bahasa, 'aurat berarti sesuatu

yang harus dijaga dan ditutupi karena berharga atau rentan. Karena itu, *'illat* hukum tidak tepat dipahami sebagai karakter bawaan perempuan yang identik dengan kelemahan atau kecenderungan berbuat dosa. Pemaknaan semacam itu tidak terdapat dalam matan hadis. *'illat* lebih tepat dikaitkan dengan kerentanan perempuan terhadap gangguan di ruang publik pada masa itu, sementara hikmahnya adalah penjagaan kehormatan (Mukaromah, 2024).

Kedua, konteks mikro dan makro. Lanjutan hadis, “*istasyrafaha al-syaithan*”, menunjukkan bahwa yang dikhawatirkan adalah pandangan dan godaan dari pihak lain, bukan perbuatan perempuan itu sendiri. Dalam penafsiran klasik, termasuk al-Maraghi (1946) ketika menafsirkan QS. al-Ahzab: 33, konsep ‘aurat digunakan untuk menganjurkan perempuan tidak keluar rumah tanpa kebutuhan, karena ruang publik saat itu memiliki kondisi keamanan dan pola interaksi yang berbeda. Secara makro, struktur sosial menempatkan perempuan dalam posisi terbatas dalam pendidikan, ekonomi, dan keamanan.

Ikhtilaf ulama. Para ulama berbeda tentang batas ‘aurat perempuan dan implikasinya. Jumhur memahami hadis ini sebagai anjuran menjaga diri dan menutup aurat, bukan larangan mutlak keluar rumah. Sebagian ulama menjadikannya dasar keutamaan salat perempuan di rumah. Namun, hadis sahih lain menegaskan “janganlah kalian melarang hamba-hamba perempuan Allah (mendatangi) masjid-masjid Allah” (HR. al-Bukhari, no. 900; Muslim, no. 442), sehingga hadis ‘aurat tidak dapat dipahami sebagai larangan umum atas kehadiran perempuan di ruang publik.

Ketiga, *maqashid syariah*. Penyebutan perempuan sebagai ‘aurat tidak semestinya dipahami sebagai justifikasi untuk membatasi ruang gerak perempuan. Konsep tersebut ditempatkan dalam tujuan menjaga kehormatan, keamanan, dan martabat. Ketika perempuan telah memiliki akses terhadap pendidikan, pekerjaan, keamanan, dan instrumen perlindungan hukum, bentuk perlindungan dapat berubah tanpa menghilangkan tujuan syariat.

Keempat, hierarki norma. Pemaknaan yang menjadikan status ‘aurat sebagai dasar membatasi seluruh aktivitas publik perempuan berpotensi bertentangan dengan nilai dasar hukum Islam. Al-Qur’an menempatkan manusia, laki-laki dan perempuan, sebagai khalifah yang bertugas memakmurkan bumi (QS. al-Baqarah: 30; QS. al-An‘am: 165; QS. Hud: 61) dan menegaskan kemitraan laki-laki dan perempuan mukmin dalam amar makruf nahi mungkar (QS. al-Taubah: 71). Dengan demikian, ‘aurat merupakan prinsip perlindungan kehormatan dan martabat, bukan alasan untuk meniadakan perempuan dari ruang publik.

Sintesis Hasil dan Implikasi bagi Hukum Islam di Indonesia

Tabel 3 merangkum hasil penerapan model terhadap kelima nash. Hasilnya memperlihatkan pola yang konsisten: pada setiap nash, pembatasan yang diturunkan terkait dengan *'illat* atau konteks yang bersifat kontingen, sedangkan tujuan hukumnya bersifat tetap.

Tabel 3. Sintesis penerapan model empat indikator pada lima nash

Nash	<i>'illat</i>	Konteks mikro–makro	<i>Maqashid</i>	Hasil uji hierarki norma
QS. al-Ahzab: 33	<i>Tabarruj (ima' wa tanbih)</i>	Khitab istri Nabi; tabarruj jahiliah; keamanan terbatas	<i>Hifz al-'irdh</i> ; pencegahan mafsadat	Domestikasi mutlak ditinjau; yang tetap adalah larangan tabarruj
QS. al-Baqarah: 282	Potensi lupa karena minim pengalaman transaksi (<i>'illat manshushah</i>)	Transaksi mudayanah; perempuan jarang terlibat niaga	<i>Hifz al-mal</i> ; akurasi pembuktian	Nilai kesaksian dapat mengikuti kompetensi saksi
HR. al-Bukhari 4425	Ahliyyah kepemimpinan (<i>munasabah</i>)	Suksesi Buran binti Kisra di Persia yang rapuh	Kemaslahatan pemerintahan	Kriteria jabatan publik: kapasitas dan integritas
HR. al-Bukhari 5096; Muslim 2740	Potensi godaan dalam interaksi	<i>Tabdzir</i> bagi laki-laki; struktur sosial abad ke-7	<i>Hifz al-'irdh</i> bagi kedua pihak	Pengaturan etika interaksi, bukan

				pembatasan perempuan
HR. al-Tirmidzi 1173	Kerentanan di ruang publik	Keamanan terbatas; pandangan pihak lain	Kehormatan dan keamanan	'Aurat sebagai prinsip perlindungan, bukan eksklusif

Temuan ini memiliki implikasi bagi hukum Islam di Indonesia. Pertama, praktik pengangkatan hakim perempuan di Peradilan Agama sejak 1989 (Nurlaelawati & Salim, 2013) memperoleh justifikasi metodologis melalui *'illat* ahliyyah. Kedua, dalam pembuktian perdata di Peradilan Agama, kesaksian dinilai berdasarkan pengetahuan saksi atas peristiwa, sehingga penerapan kaku rasio dua banding satu tidak lagi menjadi satu-satunya ukuran, sejalan dengan pandangan Ibn al-Qayyim tentang bayyinah. Ketiga, bagi pembaruan hukum keluarga dan hukum publik Islam, model ini menawarkan prosedur ijtihad yang dapat dipertanggungjawabkan secara ushul fiqh, sehingga pembaruan tidak dianggap sekadar akomodasi terhadap perubahan zaman (Yusuf & Harun, 2024).

Dengan kerangka tersebut, perubahan hukum tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai konsekuensi dari perubahan zaman. Perubahan sosial baru relevan bagi perubahan hukum apabila berpengaruh terhadap *'illat*, konteks penerapan, atau cara terbaik mewujudkan *maqashid*. Model ini menghindari dua ekstrem, yaitu pembacaan literal yang mengabaikan perubahan konteks dan pembacaan sosial yang memutus teks dari sumber normatifnya.

SIMPULAN

Terkait pertanyaan pertama, penelitian ini merumuskan model reinterpretasi nash yang terdiri atas empat indikator berurutan: penggalian *'illat* melalui masalik al-*'illah* dengan pembedaan *'illat* dan hikmah, rekonstruksi konteks mikro dan makro, pengujian *maqashid syariah*, dan penilaian dalam hierarki norma. Berbeda dari double movement Rahman, pendekatan sistem Auda, hermeneutika Saeed, dan mubadalah Kodir yang cenderung berdiri sendiri, model ini menyediakan prosedur yang dapat direplikasi pada ayat maupun hadis. Model ini membedakan nash sebagai sumber normatif, norma konkret sebagai hasil pemaknaan, dan penerapan hukum yang terkait dengan kondisi sosial.

Terkait pertanyaan kedua, penerapan model pada lima nash menunjukkan bahwa pembatasan peran publik perempuan terkait dengan *'illat* kontingen, yaitu tabarruj, keterbatasan pengalaman transaksi, ahliyyah kepemimpinan, potensi godaan dalam interaksi, dan kerentanan keamanan, bukan dengan kodrat perempuan. Ketika *'illat* tersebut berubah, penerapan norma konkret dapat ditinjau kembali, sementara tujuan perlindungan kehormatan, akurasi pembuktian, kemaslahatan pemerintahan, dan martabat manusia tetap dipertahankan. Pembahasan ikhtilaf menunjukkan bahwa ruang reinterpretasi ini memiliki akar dalam tradisi fiqh klasik sendiri. Bagi Indonesia, model ini memberikan landasan metodologis bagi praktik hakim perempuan dan penilaian kesaksian berbasis kompetensi.

Dengan demikian, perubahan hukum dalam model ini bukan penolakan terhadap wahyu dan bukan pula akomodasi tanpa batas terhadap perubahan sosial, melainkan penilaian kembali yang bernalar terhadap norma konkret. Keterbatasan penelitian ini adalah sifatnya yang normatif-kepuustakaan dan jumlah nash yang terbatas pada lima. Penelitian lanjutan dapat menguji model ini pada isu hukum keluarga lain, seperti qiwamah (QS. al-Nisa': 34), waris, dan perwalian, serta mengkaji penerapannya dalam putusan Peradilan Agama.

DAFTAR PUSTAKA

Anwar, S. (2016). Teori peningkatan norma dalam usul fikih. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 50(1). <https://asy-syirah.uin-suka.com/index.php/AS/article/view/501-06>

- Arief, A., Syamsuddin, D., & Syatar, A. (2022). Diskursus illat, hikmah dan sabab serta korelasinya pada konstruksi hukum Islam. *Comparativa: Jurnal Ilmiah Perbandingan Mazhab dan Hukum*, 3(1), 51–69.
- Asriaty, A. (2016). Kontroversi kesaksian perempuan dalam QS al-Baqarah (2): 282 antara makna normatif dan substantif dengan pendekatan hukum Islam. *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*. <http://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Yudisia/article/view/2136>
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Al-Bukhari, M. I. (1422 H). *Sahih al-Bukhari* (M. Z. al-Nasir, Ed.). Dar Tawq al-Najah.
- Duderija, A. (2020). Contemporary Muslim male reformist thought and gender equality affirmative interpretations of Islam. *Feminist Theology*, 28(2), 161–181.
- Fadel, M. (1997). Two women, one man: Knowledge, power, and gender in medieval Sunni legal thought. *International Journal of Middle East Studies*, 29(2), 185–204. <https://doi.org/10.1017/S0020743800064412>
- Ibn Hajar al-‘Asqalani, A. A. (1379 H). *Fath al-Bari syarh Sahih al-Bukhari* (Juz 8 & 13). Dar al-Ma‘rifah.
- Haswa, M., Baker, M., & Alnaief, M. (2024). Image of women in Islam: Maqasid approach for correct interpretation. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 14(1), 1–16. <https://doi.org/10.32350/jitc.141.01>
- Imawan, Y. (2022). Interpretasi hadis fitnah perempuan: Penerapan qira’ah mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir. *Holistic al-Hadis*, 8(1), 108–. <https://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/holistic/article/view/5539>
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Qur’an dan terjemahannya* (Edisi penyempurnaan 2019). Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an. <https://quran.kemenag.go.id>
- Kodir, F. A. (2019). *Qira’ah mubadalah: Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam Islam*. IRCiSoD.
- Al-Maraghi, A. M. (1946). *Tafsir al-Maraghi* (Juz 22). Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Mawarda, L. (2025). Reinterpretasi hadis larangan kepemimpinan perempuan: Telaah hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd. *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, 14. <https://journal.ipmafa.ac.id/index.php/islamicreview/article/view/1677>
- Mir-Hosseini, Z. (2003). The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform. *Hawwa*, 1(1), 1–28. <https://doi.org/10.1163/156920803100420252>
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim women’s quest for equality: Between Islamic law and feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629–645. <https://doi.org/10.1086/508085>
- Mukaromah, K. (2024). Hadis aurat dan fitnah perempuan: Ragam pemahaman dan implikasinya terhadap akses dan kontrol perempuan. *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak*, 6(2), 35–57.
- Muslim, I. H. (n.d.). *Sahih Muslim* (M. F. ‘Abd al-Baqi, Ed.). Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabi.
- Al-Nawawi, Y. S. (1392 H). *Al-Minhaj syarh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj* (Juz 17). Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabi.
- Nurlaelawati, E., & Salim, A. (2013). Gendering the Islamic judiciary: Female judges in the religious courts of Indonesia. *Al-Jami‘ah: Journal of Islamic Studies*, 51(2), 247–278. <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.512.247-278>
- Parwanto, W., & Rosdiawan. (2013). Reinterpretasi kesaksian perempuan dalam QS al-Baqarah [2]: 282 (Menelisik antara pemahaman normatif-tekstualis dan historis-kontekstualis). *Raheema: Jurnal Studi Gender dan Anak*. <https://jurnalainpontianak.or.id/index.php/raheema/article/view/1084>

- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, M. A. B. (n.d.). *Al-Thuruq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-syar'iyah*. Maktabat Dar al-Bayan.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.
- Setyono, J. (2015). Good governance dalam perspektif Islam (Pendekatan ushul fikih: Teori peningkatan norma). *Muqtasid: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, 6(1), 25–40.
- Syarifuddin, S. (2021). *Maqashid syari'ah Jasser Auda: Sebuah sistem pendekatan dalam hukum Islam kontemporer*. *Al-Mizan*, 17(1), 27–42.
<https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/am/article/view/2061>
- Al-Syathibi, I. M. (1997). *Al-Muwafaqat* (M. H. Salman, Ed.). Dar Ibn 'Affan.
- Al-Tirmidzi, M. I. (1975). *Sunan al-Tirmidzi* (A. M. Syakir, Ed.). Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Yusuf, N., & Harun, N. (2024). Examining the basis of *maqashid syariah* in renewal of Islamic law in Indonesia. *Petita: Jurnal Kajian Ilmu Hukum dan Syariah*, 9(1).
<https://doi.org/10.22373/petita.v9i1.258>
- Ibn 'Asyur, M. T. (2004). *Maqashid al-syari'ah al-islamiyyah* (M. al-H. Ibn al-Khujah, Ed.). Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah.