

Pemikiran Teologi Wanita Islam di Malaysia: Satu Analisis Dekonstruksi

Rahimin Affandi Abdul Rahim
Mohd Anuar Ramli

Abstract

This study on Muslim women that is focused on the issue of gender needs to be readdressed. Methodologies that have been used in such studies were commonly based on the traditional approach (backward looking), western concept on feminism and on intellectual reformism. This paper suggests that the previous methodologies need to be deconstructed and subsequently reconstructed in order to be able to achieve its objectivity in the study of Muslim women and free itself from previous gender prejudices.

Keywords *Muslim women - Theological Thought-gender deconstruction concept.*

Abstrak

Kajian tentang wanita Islam yang memberi fokus kepada persoalan gender perlu dikemukakan atau diperbetulkan sekali lagi. Metodologi yang telah digunakan dalam kajian tersebut umumnya berdasarkan kepada pendekatan tradisional (pandangan silam), konsep feminisme Barat dan reformisme intelek. Makalah ini menunjukkan bahawa metodologi dahulu perlu didekonstruksi dan kemudian direkonstruksi dalam rangka untuk dapat mencapai objektif dalam kajian tentang wanita Islam, dan membebaskan diri daripada prasangka gender dahulu.

Kata Kunci Wanita Islam, Pemikiran Teologi Gender, Konsep Dekonstruksi Pemikiran Islam.

PENGENALAN

Sejarah manusia merupakan urutan peristiwa yang membabitkan penggunaan pemikiran manusia menangani persoalan hidup. Pandangan ini dibuat

berasaskan kemampuan manusia menggunakan potensi akal yang mampu untuk (i) mengatasi ancaman daripada persekitaran, (ii) menghadapi ancaman musuh dari dalam dan luar, dan (iii) membangun dan memperkembangkan tamadun manusia ke arah bentuk yang lebih baik bagi menjamin kelangsungan kehidupan zuriat manusia.¹

Pandangan umum ini turut berlaku kepada umat Islam. Dalam soal ini, kita dapat menyaksikan bagaimana perkembangan pemikiran Islam moden telah tumbuh hasil penggunaan kognitif akal manusia Islam berasaskan sumber wahyu (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan ijtihad,² dibantu dengan kesedaran tajdid, telah mampu menghadapi; (i) cabaran kelemahan dalaman umat Islam sendiri yang berlaku akibat dari penerimaan yang melampau terhadap konsep taqlid, (ii) cabaran dari pengaruh luar yang terdiri dari fahaman sekularisme bentuk moden dan (iii) cabaran untuk membangunkan semula tamadun intelektual umat Islam yang lebih bersifat proaktif bagi menghadapi cabaran era globalisasi.³

Dalam konteks dunia global sekarang, antara isu kontroversial yang perlu diberikan jawapan Islam yang agak mendesak adalah isu wanita. Ia menuntut keprihatinan sarjana Islam bagi menangani isu ini secara Islamik and holistik, agar dapat menunjukkan sifat kerelevanan ajaran Islam itu sendiri berhadapan dengan dunia moden. Untuk mencapai hasrat ini, kita perlu bersikap terbuka dan berani untuk meneliti dan mencabar sebarang teori yang menisbahkan Islam dengan persoalan *bias* gender, tidak kira ia datang daripada faktor luaran daripada Islam ataupun dari kalangan umat Islam sendiri. Untuk tujuan itu, kajian ini akan menggunakan pendekatan *al-syarh* (pentafsiran) dan *al-radd* (penolakan) dalam tradisi keilmuan Islam,⁴ cuba mengupas isu *bias* gender ini dari sudut ajaran Islam, dengan cara mencabar sifat *bias* gender yang memang wujud secara meluas dalam kupasan para sarjana Islam silam. Bagi mengelakkan analisis yang bersifat terlalu liberal sehingga melupakan kerangka *world-view* Islam yang baku,⁵ kajian ini akan menggunakan pendekatan dekonstruktif (bongkar) yang diikuti pula dengan pendekatan rekonstruktif (bangun semula secara lebih tersusun).

Realiti Wacana Sarjana Islam Berkaitan dengan *Bias* Gender di Malaysia

Mengikut pengamatan semasa, terdapat tiga tipologi trend utama yang membabitkan wacana *bias* gender Islam di Malaysia. Hal ini boleh dikesan berdasarkan kewujudan bentuk penulisan yang dihasilkan, yang terdiri dari;

Pertama, trend tradisional yang menolak dan menafikan sama sekali kewujudan bias gender dalam sistem fiqh Islam. Trend ini yang rata-ratanya dipegang kuat oleh kalangan ulama tradisional lulusan institusi pendidikan tradisional menganggap idea feminisme adalah pengaruh dari dunia intelektual

Barat, diterapkan oleh genre orientalisme Barat yang bertujuan untuk merosakkan dunia umat Islam. Bagi golongan ini, cara dan kaedah terbaik untuk mengatasi isu ini adalah dengan mengamalkan pendekatan *backward looking*, kembali kepada zaman silam yang lebih murni sifatnya, khususnya dengan berpegang kukuh dan mengekalkan warisan sistem fiqh silam. Dengan paradigma ala-tradisionalis ini, mereka tidak mengemukakan jalan penyelesaian secara mikro terhadap masalah dan mengambil sikap simplistik yang mendakwa jalan penyelesaian masalah dapat dibuat dengan mudah, dengan cara merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah serta kitab fiqh klasik, tanpa disertakan dengan *blueprint* yang lengkap yang lebih sesuai dengan realiti Malaysia moden.⁶

Kedua, trend feminisme yang menerima pakai sepenuhnya pendekatan sekularisme Barat dari segi kandungan dan kaedah perjuangan untuk mencapai matlamat. Golongan ini rata-ratanya terdiri dari golongan wanita berkarier yang mendapat didikan daripada sistem pendidikan liberal barat dan mendapat pendedahan meluas dari sumber kajian barat, khususnya yang membabitkan isu feminisme. Kemudiannya, dengan pengaruh gerakan kebangkitan semula Islam, idea feminisme ala-*Women Liberation* Barat mula mendapat sentuhan daripada idea keislaman dan sekali gus berjaya mengubah trend ala-sekularisme golongan ini kepada pendekatan dan penghuraian yang lebih bersifat keislaman.⁷

Ketiga, trend reformis-intelektual yang menerima hakikat wujudnya elemen *bias* gender dalam Islam. Golongan ini rata-ratanya terdiri daripada lulusan pengajian Islam yang kemudiannya turut mendapat pendedahan daripada sistem pendidikan Islam di Barat.⁸ Akibatnya, mereka lebih mengamalkan pendekatan yang selektif dan sintesis terhadap kedua-dua trend, tradisionalis (menolak sama sekali) dan feminis sekularisme (terima pendekatan Barat secara mutlak) di dalam usaha reformasi terhadap isu *bias* gender. Dalam konteks Malaysia semasa, pandangan dari trend kedua dan ketiga ini telah mempengaruhi dasar kerajaan yang membabitkan program pembangunan wanita. Contohnya boleh dilihat daripada program reformasi perundangan Islam. Bagi penggubal dan perancang Enakmen Kekeluargaan Islam Malaysia (EKIM),⁹ bersesuaian dengan prinsip-prinsip reformisme, perancangan draf EKIM yang baharu, seperti Enakmen Kekeluargaan Islam Wilayah Persekutuan perlu mengambil kira beberapa semangat yang utama yang menunjukkan kedinamikan syariah berhadapan dengan kehidupan moden. Antaranya:¹⁰

1. Keperluan menggunakan sumber rujukan undang-undang Islam yang benar-benar berautoriti merangkumi al-Quran dan al-Sunnah berserta dengan ulasan fuqaha Islam yang muktabar.
2. Keperluan untuk mengamalkan sikap yang terbuka di dalam pemilihan pendapat antara fuqaha Islam tanpa mengira mazhab tertentu¹¹ dan juga

- penggunaan metode undang-undang sivil moden yang sesuai dengan syarat ia tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.¹²
3. Keperluan untuk mengurangkan kadar penceraian yang tinggi di Malaysia¹³ yang dilihat antara lainnya sebagai salah satu faktor utama yang menyebabkan timbul permasalahan sosial yang begitu meruncing.
 4. Keperluan untuk menjaga kebajikan wanita dan anak-anak daripada sebarang unsur-unsur penindasan dan penderaan.¹⁴

Di peringkat institusi pengajian tinggi, yang merupakan medan utama perjuangan reformisme, usaha *intellectual discourse* yang berbentuk cabaran dan pendedahan tentang isu *bias* gender dari sudut pandangan Islam telah dilakukan secara meluas, sama ada dalam bentuk penulisan ilmiah, kajian terhadap isu lapangan dan ceramah-ceramah akademik. Hal ini secara langsung mampu menyedarkan kalangan masyarakat kampus yang kemudiannya diharapkan akan mempengaruhi masyarakat awam dengan cara yang lebih berkesan. Pendek kata, mahasiswa institusi pengajian tinggi ini diharapkan agar menjadi intelektual ummah dan pemangkin utama untuk membawa perubahan yang lebih positif membabitkan isu gender ini ke dalam masyarakat.¹⁵

Konsep Dekonstruksi Pemikiran Islam yang Digunakan oleh Muhammad Arkoun

Pada dasarnya kaedah dekonstruksi ini diperkenalkan sebagai lanjutan kepada program tajdid pemikiran Islam, yang berkembang dalam era tahun 1980-2000. Buat pertama kali, konsep ini dikemukakan oleh Muhammad Arkoun yang kemudiannya turut diperlengkapkan lagi oleh beberapa sarjana Islam moden lain. Dalam konteks rantau Asia Tenggara, pandangan Muhammad Arkoun ini telah mendapat sambutan hangat dari kalangan sarjana Islam di Indonesia, yang kemudiannya cuba mengulas tentang kerelevanannya dengan konteks dunia moden. Selain kaedah Muhammad Arkoun ini, terdapat pelbagai teori lain yang menggunakan pendekatan yang bervariasi. Antara teori ini adalah seperti teori *Double Movement* yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman,¹⁶ teori *Muqaranah al-Madhahib* oleh Mahmud Shaltut,¹⁷ teori *Ijtihad Insya'i* dan *Intiq'a'i* oleh Yusuf al-Qaradawi,¹⁸ teori Teks dan Kontekstualnya oleh Ali Syariati,¹⁹ Mahmud Muhammad Taha dengan teori *Nasakh*,²⁰ teori *al-Turath wa al-Tajdid* oleh Hassan Hanafi,²¹ teori *Takwil* dan *Tadwin* oleh Nasr Hamid Abu Zayd,²² teori *Hudud* (batas) oleh Muhammad Syahrur²³ dan teori pemikiran *Bayani*, *Burhani* dan *Irfani* oleh al-Jabiri.²⁴ Walaupun diakui tidak semua daripada teori ini sesuai dipakai untuk konteks Malaysia, tetapi sekurang-kurangnya ia bakal menunjukkan tentang sifat keluwesan dan dinamisme yang terdapat di dalam pemikiran dan penyelidikan hukum Islam semasa.²⁵

Proses dekonstruksi terhadap warisan fiqh silam mengikut kupasan para sarjana perlu menggunakan beberapa kaedah yang utama. Antaranya;

Pertama, analisis pensejaraan secara kritikal. Ia perlu menggunakan dua metode yang khusus;

1. Meneliti secara kritikal terhadap tahap perkembangan pemikiran intelektual umat Islam zaman silam yang dikatakan dapat dibahagikan kepada tiga zaman yang utama;²⁶
 - i. Zaman klasik yang amat murni iaitu zaman Rasulullah s.a.w.
 - ii. Zaman taqlid-skholastik iaitu berkembangnya fenomena taqlid.
 - iii. Zaman moden yang menyaksikan pertembungan dunia Islam dengan dominasi penguasaan dunia Barat.
2. Meneliti secara analisis arkeologi ilmu (proses gali, kaji, tapis and ambil kesimpulan) umat Islam yang dapat dibahagikan kepada tiga tahap yang utama;²⁷
 - a. Tahap lapisan tradisi yang murni (zaman Rasulullah saw) yang meletakkan asas *world-view* keilmuan Islam yang sebenar.
 - b. Tahap lapisan yang telah tercemar dengan unsur negatif daripada pengamalan budaya taqlid (logosentrisme).
 - c. Tahap lapisan yang tercemar diperkukuhkan dengan hubungan kuasa politik, dikenali dengan ortodoksi, yang biasanya sering menggunakan pendekatan yang menekan dan sering menggunakan kekerasan. Tahap ini juga menyaksikan produk pemikiran keagamaan yang dihasilkan melalui akal fikiran yang relatif sifatnya telah disakral dan cuba dianggap sebagai kebenaran mutlak yang tidak boleh dikaji secara kritikal oleh sarjana terkemudian.²⁸

Kedua, pemakaian analisis kritikal yang perlu menggunakan beberapa kaedah dan pendekatan;

1. Menganalisis secara kritikal terhadap kerangka epistemologi ilmu-ilmu Islam yang dibangunkan oleh sarjana Islam silam.²⁹
2. Mendapat bantuan daripada ilmu moden seperti ilmu Sains Sosial serta sains dan teknologi.³⁰
3. Menggunakan pendekatan yang bebas daripada fanatik mazhab dan *selective borrowing* dengan kaedah barat moden.
4. Membahagikan tradisi khazanah keilmuan Islam kepada dua jenis; syariah dan fiqh. Syariah adalah bersifat mutlak, suci dan tidak terikat dengan kontekstual (sesuai untuk sebarang masa, keadaan dan tempat). Manakala fiqh pula adalah terhasil daripada usaha penganalisaan akal dan terpengaruh dengan budaya masyarakat tempatan, bukan bersifat mutlak dan boleh dikritik-ulang kaji oleh sarjana terkemudian.³¹

Ketiga, pemakaian kaedah analisis Hermeneutik (pentafsiran) yang membabitkan disiplin filologis yang mengkaji tentang teks, pengarang, pengaruh dan latar belakang masyarakat yang menyebabkan sesuatu teks itu lahir.³² Sebagai contohnya, seseorang pengkaji yang ingin mengkaji kitab *al-Risalah* karangan Imam Shafi‘i perlu membayangkan dirinya untuk menyelami intisari pemikiran Imam Shafi‘i dan meletakkan dirinya berada pada zaman Imam Shafi‘i sendiri.³³

Dalam tradisi pengkajian hukum Islam, kaedah pentafsiran ini yang biasanya dilakukan terhadap nas syarak (al-Quran dan al-Sunnah) menggunakan tiga pendekatan yang utama; iaitu *al-Qawa‘id al-Lughawiyyah* (kaedah kajian bahasa), *al-Qawa‘id al-Tashri‘iyyah* (kaedah logik hukum) dan *al-Qawa‘id al-Maqasidiyyah* (kaedah masalah ataupun objektif yang dikehendaki oleh syarak). Untuk konteks zaman moden, dengan realiti sosiopolitik yang berbeza dengan realiti silam, fuqaha moden lebih suka menggunakan kaedah *maqasid* ini, yang dilihat tidak terlalu *rigid* dan boleh diaplikasikan dalam realiti moden.³⁴

Hasil Analisis Dekonstruksi

Hasil daripada penggunaan kaedah dekonstruksi ini terhadap warisan fiqh klasik yang membabitkan isu *bias* gender dan kaitannya dengan teori kepemimpinan wanita Islam, kita dapat merumuskan beberapa perkara yang utama;

Pertama, menggunakan pendekatan realisme dengan mengakui bahawa memang terdapat elemen *bias* gender yang cukup ketara di dalam warisan fiqh silam, khususnya fiqh munakahat dan politik. Hal ini boleh dirujuk kepada dua elemen yang utama; pertamanya, wujudnya pandangan yang dinisbahkan kepada Islam tentang keburukan diri wanita dan keduanya diperkuatkan lagi dengan wujudnya sejumlah besar tafsir dan hadis yang berbentuk misoginis (merendahkan status wanita). Secara jelas, kedua-dua elemen ini pada matlamat akhirnya adalah untuk menafikan kredibiliti wanita sebagai pemimpin. Secara terperinci, kita boleh memecahkan kedua elemen ini dalam beberapa jenis yang utama;

1. Pandangan yang merendahkan kedudukan wanita sebagai insan yang lemah akal dan berasal dari asas kejadian yang buruk (tulang rusuk).³⁵ Bertitik tolak kepada dua perkara ini menyebabkan timbul dakwaan bahawa golongan wanita tidak boleh memegang sesuatu jawatan yang penting di dalam masyarakat.³⁶
2. Pandangan yang berat sebelah dalam institusi nikah yang kerap menganggap golongan isteri sebagai objek yang lebih rendah daripada suami. Hal ini boleh dilihat dari tindakan yang membebankan tugas isteri kepada peranan domestik (kerja rumah) tanpa dibantu oleh suami.³⁷

3. Memperbetulkan nisbah buruk yang menganggap wanita sebagai punca segala keburukan yang timbul di dalam masyarakat.³⁸
4. Pandangan yang menyatakan wanita adalah pelengkap keinginan nafsu golongan lelaki.³⁹

Pada dasarnya, kita perlu menerima hakikat dan menginsafi bahawa soal penindasan wanita memang berlaku di dalam masyarakat, yang rata-ratanya dipelopori oleh golongan lelaki yang kemudiannya telah diabsahkan secara salah oleh ajaran agama dan sosiologi masyarakat.⁴⁰ Berbanding dengan agama selain Islam, ternyata secara tegasnya Islam adalah agama yang menekankan usaha mengangkat martabat wanita yang digambarkan mempunyai persamaan hak di sisi Allah S.W.T. Apa yang jelasnya, usaha yang mengungkit isu-isu penindasan wanita memang dialu-alukan oleh kebanyakan sarjana Islam,⁴¹ malahan isu ini telah dijadikan penekanan utama oleh gerakan Islam moden⁴² setelah didapati melalui pengamatan ulama Islam persoalan penindasan wanita ini memang wujud di dalam masyarakat akibat dari pendekatan songsang yang diamalkan oleh proses sosiologi pendidikan keluarga masyarakat moden, ditambah pula dengan pentafsiran ulama yang rata-ratanya turut terpengaruh dengan sosiologi yang bias lelaki ini.⁴³

Kedua, pengaruh elemen logosentrisme (gejala taqlid) dapat dikesan di dalam warisan fiqh silam. Akibatnya, melalui kaedah analisis arkeologi tahap ilmu ke atas sistem fiqh silam, mendapati sistem fiqh yang dihasilkan pada zaman skholastik telah disucikan yang kemudiannya diperkukuhkan dengan;

1. Kuasa ortodoksi-politik yang biasa menggunakan pendekatan kekerasan politik bagi proses penyebaran dan penguatkuasaan undang-undang. Apa yang menyedihkan, ia penuh dengan muatan ideologi yang bersifat memihak dan *bias* kepada sesuatu kumpulan politik atau mazhab yang tertentu.⁴⁴
2. Tanggapan yang menyatakan era fuqaha skholastik yang dikenali sebagai era *salaf* dianggap sebagai generasi yang terbaik di antara semua generasi Islam. Ia tidak boleh diulang kaji secara telaah kritikal yang bakal menjejaskan kredibiliti era ini.⁴⁵

Begitu juga dengan analisis kritikal epistemologi telah mendapati kebanyakan pandangan yang bersifat *bias* gender dapat dikesan pengaruhnya daripada beberapa elemen, antaranya:

1. Sumber keagamaan luar Islam (Israiliyyat) dan mitos daripada tamadun Yunani, Rom dan Farsi. Bahan literatur Islam tanpa disedari telah diresapi dengan pengaruh Israiliyyat (bukan Islam)⁴⁶ yang menganggap asal usul dan kedudukan wanita itu lebih rendah berbanding dengan lelaki.⁴⁷

Sebagai contohnya, elemen persamaan tentang sifat *bias* gender ini antara teologi Islam dan fahaman agama bukan Islam (Kristian, Yahudi dan Hindu) dapat dikesan berpunca dari konsep *original sin*; kononnya kerana dosa Hawa telah menyebabkan semua golongan wanita sepanjang sejarah akan menanggung 10 jenis penderitaan yang tidak dialami oleh golongan lelaki.⁴⁸

2. Sumber hadis Nabi saw yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dan Abu Bakrah, yang menyatakan: (a) sifat kelemahan biologi dan akal wanita dan (b) sifat kegagalan dan kemusnahan yang bakal timbul sekiranya wanita dilantik sebagai pemimpin. Walaupun kedua-dua hadis ini telah dibuktikan secara ilmiah (segi matannya) bersifat cacat dan ditolak, tetapi ia masih diguna pakai oleh umat Islam.⁴⁹ Jika dilihat dalam konteks sejarah Alam Melayu misalnya, ternyata kebenaran hadis ini boleh dipertikaikan, memandangkan kedatangan beberapa orang pemimpin negara Islam di Aceh yang terdiri dari wanita. Kebolehan mereka dirakamkan sebagai paling bermutu sehingga mengatasi kepimpinan golongan lelaki sendiri.⁵⁰

Merujuk kepada analisis epistemologi ini juga, Shaheen Sardar Ali⁵¹ dan al-Shatibi⁵² telah menyebut kelemahan sikap sesetengah umat Islam yang lebih cenderung untuk menilai dan menerima sesuatu teks syarak secara literal semata-mata tanpa melihat kepada maksud dan masalah yang tersirat di sebalik sesuatu nas tersebut. Akibatnya, tafsiran secara literal terhadap ayat al-Qur'an yang agak terhad tentang isu wanita telah diparahkan lagi dengan huraian akal relatif fuqaha era taqlid, yang secara pastinya bakal menonjolkan sifat *bias* gender di dalam penerangan tentang isu wanita.

Ketiga, pengaruh budaya masyarakat patriaki telah mempengaruhi penulisan kitab fiqh yang dihasilkan pada zaman skholastik (pasca zaman Rasulullah saw) khususnya pada zaman kerajaan Umawiyah dan 'Abbasiyah yang dapat dicirikan dengan sifat dominasi golongan lelaki dan wanita tidak menceburi lapangan kemasyarakatan yang lebih luas seperti lelaki.⁵³ Antara lain latar belakang masyarakat Arab pada zaman skholastik ini telah digambarkan sebagai:

1. Berlakunya proses meninggalkan ajaran egalitarian Islam yang diasaskan oleh Rasulullah saw pada zaman awal. Kedatangan Islam dengan perutusan Nabi Muhammad telah membawa pengajaran tauhid yang turut disertakan dengan pembelaan terhadap tiga golongan manusia; wanita, kanak-kanak dan golongan hamba, yang sebelumnya sering dijadikan mangsa kezaliman oleh golongan feudalis Arab jahiliah. Malangnya, selepas kewafatan Rasulullah, khususnya pada zaman pemerintah Bani Umawiyah yang diikuti kemudiannya dengan generasi lain, agenda pembelaan terhadap tiga golongan ini semakin dilupakan, yang telah mencapai puncaknya dengan

berkembangnya sekali lagi tradisi ala-patriaki jahiliah dalam masyarakat Islam.⁵⁴ Budaya patriaki ini yang lebih meninggikan golongan lelaki dan memandang rendah terhadap peranan wanita. Ini bermakna secara tidak disedari telah mempengaruhi fuqaha Islam dalam merumuskan sistem fiqh Islam.⁵⁵

2. Fenomena *harem* yang berkembang di dalam kerajaan Islam. Wanita sering dijadikan objek seks (gundik) untuk kaum lelaki dan fenomena ini kemudiannya telah dianggap fenomena ala-Timur Tengah yang biasa.⁵⁶
3. Wanita tidak menceburi bidang kemasyarakatan seperti pentadbiran dan politik, yang menyebabkan status kedudukan mereka semakin terpinggir di dalam masyarakat.⁵⁷

Lagi pula, dalam menangani kesemua elemen ketidakadilan dalam aspek sosiopolitik ini, para ulama dikatakan tidak menjalankan tugas yang proaktif secara langsung. Rata-ratanya sarjana Islam pada zaman skholastik ini telah dikesan lebih menggunakan pendekatan pemikiran ala idealistik semata-mata, yang melihat dan menerangkan sesuatu perkara secara ideal yang kononnya bersesuaian dengan kehendak al-Quran dan al-Sunnah, tetapi tidak bertindak mengkritik penyelewengan yang dilakukan oleh pemerintah semasa.⁵⁸ Mereka sepatutnya bertindak sebagai *agent of check and balance* yang bersikap kritikal terhadap penyelewengan yang berlaku di dalam masyarakat, khususnya yang membabitkan ketidakadilan gender. Sejarah telah mencatatkan bagaimana selepas zaman imam mujtahid yang mengamalkan sikap bebas yang tidak mahu bersekongkol dengan pihak pemerintah yang zalim, tradisi ini tidak diteruskan lagi pada zaman yang terkemudiannya. Sebaliknya, tanpa disedari, dengan berkembangnya fenomena ortodoksi, mereka telah dijadikan alat utama untuk tujuan pengukuhan keabsahan sesuatu kuasa politik dan diikuti juga dengan pengukuhan sesuatu mazhab dalam Islam.⁵⁹

Rumusan dan Alternatif Pemikiran Teologi Wanita Mengikut Perspektif Islam: Kepentingan Diwujudkan Disiplin *Fiqh al-Nisa'*

Sebagai cadangan alternatif, kita boleh menawarkan beberapa pemikiran Islam bentuk baru tentang isu wanita membabitkan aspek teologi dan syariah sekaligus. Demi untuk menerangkan alternatif ini, dua perkara utama perlu diterapkan; (i) penerangan tentang kepentingan diwujudkan reformasi dalam bidang teologi dan syariah dan; (ii) kepentingan membangunkan disiplin fiqh wanita (*Fiqh al-Nisa'*) yang lebih bersifat mesra wanita dan bersesuaian dengan realiti tempatan Malaysia.

Untuk bahagian (i), kita perlu merancang pendekatan reformasi (tajdid) secara berhemah dan penuh dengan *blueprint* yang lengkap. Usaha reformasi ini kalau tidak direncanakan secara proaktif dan berwawasan jauh, pasti akan

mengalami kegagalan, memandangkan ia terpaksa berhadapan dengan warisan budaya taqlid yang begitu mengakar di dalam dunia pendidikan Islam. Hal ini tidak boleh ditangani secara retorik semata-mata, tetapi memerlukan strategi yang tuntas dan perumusan teologi *tajdid* era moden bagi menghakis akar taqlid ini.

Berbanding dengan bidang syariah yang lebih terbuka dan fleksibel untuk diterapkan elemen perubahan,⁶⁰ ternyata sekali bidang teologi seperti difahami oleh kalangan umat Islam tidak mengandungi elemen *murunah* (fleksibel) ini. Sebenarnya elemen teologi ini juga perlu diterapkan dengan *tajdid*. Hal ini dicadangkan berasaskan analisis dekonstruksi yang mendapati bagaimana pemikiran teologi Islam pada zaman skholastik, walaupun penuh dengan elemen *historis* daripada pengaruh tempatan era skholastik, telah dianggap sebagai mutlak, sakral dan *ahistoris* (tidak boleh dinilai secara kritik sejarah/kontekstual).⁶¹ Kepentingan dekonstruksi aspek teologi ini perlu ditekankan kerana sifat kesepaduan (holistik) ilmu di dalam Islam. Lagipun, teologi merupakan asas kepada pembinaan sistem hukum Islam itu sendiri, contohnya banyak daripada perbincangan teologi seperti isu kemampuan akal dalam mentafsirkan wahyu, telah mempengaruhi perbincangan fuqaha dalam bidang ilmu usul al-fiqh itu sendiri.⁶²

Istilah teologi *tajdid* ini mungkin terlalu asing bagi kalangan penganut Islam Malaysia, tetapi ia telah menjadi asas intelektual utama di beberapa negara umat Islam seperti Indonesia, yang mengikut kupasan sarjana “Islam Kultural” dan “Islam Rasional”,⁶³ rumusan teologi klasik yang diusahakan oleh para *theologian* silam boleh dikatakan terlalu dangkal dan tidak mengandungi metodologi khusus tentang bagaimana harus menghadapi cabaran manusia pada zaman moden ini, apatah lagi untuk berhadapan dengan isu *bias* gender ini.⁶⁴ Hal ini antara lainnya diterangkan sebagai:

“berbagai persoalan empirik yang melekat dalam realitas kehidupan masyarakat moden seperti kemiskinan, hak asasi manusia, demokrasi, kebersihan, tertib lalu lintas, lingkungan hidup, kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan, penindasan dan sederet persoalan lain dirasakan oleh para pengamat kurang mendapat porsi kepedulian yang mengigit dari pemikiran teologis ulamak.”⁶⁵

Atas dasar ini, sebagai usaha untuk menerang dan menambah apa yang tidak diterangkan oleh para *theologian* era zaman skholastik, sesetengah sarjana Islam telah memperkenalkan pelbagai konsep teologi Islam terhadap pelbagai isu yang timbul dalam konteks dunia moden ini. Antara pandangan teologi ini adalah seperti teologi pembaharuan,⁶⁶ teologi wanita,⁶⁷ teologi pembebasan (membela nasib golongan yang ditindas,⁶⁸ teologi alam sekitar,⁶⁹ teologi pluralisme,⁷⁰ teologi pembangunan⁷¹ dan sebagainya. Dengan cara ini sekurang-kurangnya sarjana Islam akan mampu membuktikan tentang

kesempurnaan ajaran Islam yang mampu hidup dan relevan dalam sebarang keadaan, masa dan tempat.

Untuk bahagian yang ke (ii), beberapa perkara boleh dicadangkan, antaranya;

Pertama, mengekalkan sistem *Fiqh al-Nisa'* silam dari segi cakupan skopnya merangkumi aspek ibadah, *munakahat*, *ahwal syaksiyyah*, politik, jenayah dan mu'amalah,⁷² dengan memberi penekanan kepada:

1. Penolakan elemen *bias* gender yang memperkecilkan status wanita sebagai akibat daripada warisan zaman skholastik taqlid.
2. Membezakan antara elemen syariah yang bersifat mutlak dan bukan kontekstual dengan elemen Fiqh yang bersifat relatif. Elemen fiqh ini bebas untuk diterima pakai ataupun ditolak untuk konteks zaman moden ini, berasaskan neraca kemaslahatan semasa.

Kedua, membina sistem *Fiqh al-Nisa'* baharu dengan memasukkan beberapa isu baharu yang timbul di dalam masyarakat moden. Antara isu-isu adalah seperti isu wanita bekerjaya, keterlibatan wanita dalam kegiatan politik, reproduktif wanita, hak asasi manusia, poligami, pembahagian pusaka, kepenggunaan (kecantikan dan hiasan) dan banyak lagi isu lain. Usaha pembinaan sistem *Fiqh al-Nisa'* ini perlu menggunakan beberapa pendekatan utama, seperti:

1. Mengamalkan pendekatan aktif sebagai ganti kepada pendekatan pasif terhadap sesuatu isu dan masalah yang timbul di dalam masyarakat. Apa yang dimaksudkan dengan pendekatan aktif adalah usaha fuqaha yang menyebarkan kepada masyarakat tentang apa dan bagaimana sesuatu tindakan amali manusia patut dilakukan mengikut Islam. Manakala pendekatan pasif pula merujuk kepada usaha fuqaha menerangkan terhadap apa-apa masalah yang timbul daripada peristiwa hukum (*waqi'ah*) sama ada ia bertentangan dengan hukum Islam ataupun tidak.⁷³ Berasaskan realiti yang ada, ternyata pendekatan pasif lebih kerap digunakan untuk zaman moden ini.⁷⁴ Dalam soal ini, masalah yang timbul secara mendalam mengingatkan fuqaha bahawa mereka patut menjadi agen perubahan yang bersikap prihatin dan proaktif dengan isu-isu semasa yang timbul di dalam masyarakat.⁷⁵ Bersesuaian dengan tugas fuqaha sebagai pewaris nabi, sepatutnya tugas mereka bukan terhad kepada menjadi penyaksi kepada peristiwa sejarah pada zamannya, tetapi apa yang lebih penting lagi mereka patut menjadi tenaga utama yang mengerakkan peristiwa sejarah tersebut dengan menganalisis permasalahan semasa dan mengemukakan jawapan yang terbaik.⁷⁶

2. Mengkaji punca dan latar belakang masalah yang timbul secara mendalam dan lebih holistik,⁷⁷ dan sebaiknya seseorang fuqaha itu perlu mendapatkan pandangan daripada pakar-pakar yang kompeten, walaupun ia bukan daripada kalangan fuqaha Islam itu sendiri.⁷⁸ Jadi, dalam kes gender analisis ini, tidak dapat tidak seseorang fuqaha itu perlu mendapatkan maklumat yang lengkap daripada pakar yang berkaitan ataupun perlu merujuk kepada bahan kajian yang diusahakan oleh pakar tersebut.⁷⁹
3. Mengkaji jawapan Islam daripada sumber klasik ataupun semasa yang kemungkinan mempunyai asas dan prinsip yang hampir bertepatan dengan tema yang dikaji. Dalam soal ini, seseorang fuqaha perlu mengamalkan pendekatan perbandingan mazhab yang lebih terbuka dan tidak terpengaruh dengan gejala taqlid terhadap warisan silam ataupun kepada warisan sekularisme barat.
4. Mengamalkan sikap yang selektif terhadap bahan-bahan kajian luar sama ada bahan dari mazhab Islam lain ataupun bahan daripada barat. Merujuk kepada bahan dari mazhab Islam yang lain, seseorang sarjana Islam perlu bersifat terbuka dan tidak membataskan penyelesaian kepada sesuatu mazhab semata-mata. Apa yang lebih penting lagi, beliau perlu mengakui dan menghormati pandangan fuqaha lain yang terbabit dalam proses mendapatkan maklumat untuk sesuatu penyelidikan hukum dan seterusnya melakukan analisis yang terbaik terhadap fakta terbabit. Hal ini boleh dilakukan dengan pendekatan model fiqh perbandingan membabitkan semua mazhab terbesar di dalam Islam, dengan cara menerima pakai sumber yang berbeza, meneliti hujah yang digunakan secara terbuka dan memilih untuk menerima pakai mana-mana pendapat yang lebih bertepatan dengan kehendak syarak.⁸⁰ Dalam pendekatan ini seseorang fuqaha perlu membebaskan diri dari belunggu fanatik mazhab dan mengutamakan masalah perpaduan ummah melebihi segala-galanya.⁸¹
5. Mengkaji jawapan Islam yang terkandung di dalam *precedent* warisan silam secara kontekstual dan perlu mengambil kira realiti zaman moden ini. Kepentingan menggunakan kaedah pentafsiran kontekstual yang tidak terlalu statik berasaskan kepentingan masalah semasa.⁸²

Ketiga, menerapkan konsep dan falsafah idealisme Islam dalam kalangan wanita Islam semasa agar tidak terpengaruh secara membuta tuli dengan idealisme feminis Barat yang mempunyai unsur-unsur sekularisme.

Bagi ‘Abd al-Majid Ersan al-Kailani, sejak awal lagi, melalui keterangan al-Qur’an dan al-Sunnah, penetapan tentang idealisme Islam di dalam kehidupan bermasyarakat telahpun diperincikan dengan cukup rapi dan teliti oleh Rasulullah saw. Idealisme Islam ini mengikut tahapnya boleh dibahagikan kepada tiga tahap yang utama, iaitu:⁸³

1. Tahap rendah; idealisme untuk memenuhi keperluan biologi masyarakat. Contohnya boleh dilihat daripada neraca pembangunan material ala barat yang menegaskan sesuatu negara itu akan dianggap sebagai maju seandainya ia memiliki tiga indeks petunjuk yang utama; (i) kadar KDNK yang tinggi, (ii) kadar literasi yang tinggi dan (iii) kadar penduduk panjang umur yang memuaskan kerana kewujudan sistem kesihatan yang baik. Neraca ini walaupun sering dicanangkan sebagai bertaraf dunia, jika dinilai dari sudut kerangka penilaian idealisme Islam, ia boleh dianggap sebagai masih belum lengkap lagi dan hanya bertaraf rendah.⁸⁴
2. Tahap pertengahan; idealisme meneruskan kesinambungan zuriat masyarakat.
3. Tahap paling tinggi; idealisme memperbaiki kualiti hidup beragama masyarakat. Hal ini walaupun kelihatannya terlalu ideal dan agak mustahil untuk dicapai, tetapi ia wajib diterapkan sebagai keperluan penting di dalam masyarakat melalui pelaksanaan dan penguatkuasaan sistem undang-undang Islam.

Penetapan falsafah ini sekali gus dapat menyedarkan kalangan wanita Islam untuk menolak pandangan feminis Barat yang menolak institusi perkahwinan, bagi seseorang wanita yang ingin berkerjaya dan menceburi bidang kemasyarakatan. Bagi golongan feminis Barat, wanita yang moden perlu meninggalkan institusi perkahwinan yang dianggap telah dicipta oleh budaya patriaki untuk menindas dan memerangkap golongan wanita agar menjadi hamba seks kepada lelaki. Apabila seseorang wanita berkahwin, mereka secara pasti terpaksa terlibat dalam aktiviti domestik (rumah tangga) tanpa diberikan apa-apa bayaran. Maknanya selain dari tugas biasa di pejabat, seseorang wanita yang berkahwin terpaksa mengandung, melahirkan dan mendidik anak, di samping terpaksa melakukan tugas-tugas sebagai suri rumah.⁸⁵ Sebagai gantinya, golongan wanita digalakkan untuk menjadi wanita berkerjaya sepenuh masa demi untuk mobiliti diri sendiri dan patut mengamalkan seks bebas tanpa sebarang ikatan untuk memenuhi keperluan naluri kelamin mereka.⁸⁶

Walaupun pandangan ini kelihatannya agak keterlaluan jika dilihat dari konteks masyarakat Melayu, tetapi dilihat dari perkembangan semasa, pandangan ini sedikit sebanyak telah diterima oleh sesetengah kalangan wanita di Malaysia.⁸⁷ Untuk berhadapan dengan pandangan ini, kalangan sarjana Islam perlu mampu menonjolkan sifat dinamisme institusi perkahwinan di dalam Islam, yang tidak hanya mementingkan keperluan material semata-mata bahkan turut menekankan kepentingan mewujudkan sebuah keluarga mithali yang mampu melahirkan dan mendidik zuriat keturunan yang berakhlak mulia.

Keempat, menanamkan semangat keibuan sejati di dalam institusi kekeluargaan Islam semasa. Berbanding dengan golongan lelaki, wanita telah

dianugerahkan tuhan sebagai insan yang terbaik untuk memainkan watak sebagai ibu dengan segala elemen spiritual, emosi, penyayang, bertimbang rasa, lemah lembut, pendidik yang tabah, pemaaf, pendengar yang terbaik, penyejuk jiwa, pemujuk yang baik dan banyak lagi.⁸⁸ Semua sifat ini boleh digunakan sebagai mekanisme terbaik untuk proses pembentukan keluarga Islam yang sejati. Peranan ini walaupun dianggap sebagai remeh oleh sesetengah wanita moden, tetapi ia boleh dikatakan benteng dan harapan terakhir untuk proses pembentukan keluarga mithali, lebih-lebih lagi berhadapan dengan krisis sosial remaja semasa yang menyaksikan unsur perosak lebih banyak dibandingkan dengan unsur pendidik.⁸⁹

Sekadar untuk mengingatkan tentang peranan ibu dalam menangani isu krisis sosial remaja Malaysia semasa, kita akan memaparkan beberapa fenomena yang berlaku di dalam masyarakat yang membabitkan golongan remaja yang bakal menjadi waris penting kepimpinan negara. Hasil kajian empirikal yang dibuat terhadap dapatan kajian semasa yang mempunyai kaitan langsung dengan perkembangan personaliti masyarakat Melayu, kita akan mendapati beberapa perkara yang amat menggemparkan telah berkembang, antaranya;

1. Kebanyakan masyarakat Melayu moden telah dikesan mengidap penyakit psikologi yang agak kronik, penyakit gelisah dan hilang pertimbangan akal yang kemudiannya telah menyebabkan berlaku pelbagai tindakan buruk seperti bunuh diri, menagih dadah dan arak, murtad, bohsia dan mengamalkan seks bebas. Kajian ini mendapati punca utama penyakit gelisah ini berlaku adalah akibat daripada tindakan tidak menuruti kehendak agama seperti meninggalkan kewajipan sembahyang lima waktu.⁹⁰
2. Golongan remaja Melayu yang menjadi pengguna terbesar internet (*cyber cafe*) telah dijangkiti ketagihan internet yang agak teruk (*cybermania*). Kalangan ini didapati menggunakan saluran internet bukannya untuk tujuan pendidikan, tetapi sebagai sumber untuk mendapatkan hiburan yang lebih bebas tanpa kongkongan keluarga, yang berupa permainan video, pornografi, perbualan (*chit-chat*) dan mengisi masa lapang dengan kegiatan yang tidak berfaedah.⁹¹
3. Kajian mendapati ikatan dan fungsi keluarga Melayu moden sebagai penjaga dan pendidik emosi anak-anak mula terhakis yang kemudiannya menyebabkan pelbagai masalah sosial remaja yang cukup kronik. Berikutan dengan faktor asas ini, golongan remaja Melayu lebih terpengaruh dengan budaya di luar keluarga seperti media massa dan rakan sebaya.⁹² Akibat daripada pengaruh media massa, mereka lebih mudah terjerumus dengan hiburan yang mementingkan keseronokan yang melampaui batas, sensasi, glamour dan sindrom kurang daya tahan iman.⁹³ Manakala pengaruh rakan sebaya pula menyebabkan mereka terlibat dengan budaya melepak

- dan pelbagai masalah sosial lain seperti ketagihan dadah, arak, berjudi, menonton video lucu, seks bebas, dijangkiti penyakit AIDS⁹⁴ dan banyak lagi masalah lain.
4. Kajian mendapati kalangan remaja Melayu secara terang-terangan mengaku tanpa segan silu terlibat dalam amalan seks bebas dan menganggap ia sebagai perkara biasa dan lumrah bersesuaian dengan gaya hidup zaman moden, sepertimana ditonjolkan di dalam media massa moden.⁹⁵
 5. Kajian mendapati ramai daripada kalangan remaja Melayu telah terlibat dengan budaya bohsia dan bohjan. Antara ciri-ciri budaya ini adalah remaja bawah umur yang mengamalkan seks bebas sebagai cara untuk mendapatkan keseronokan nafsu semata-mata tanpa disertakan dengan dengan rasa bersalah, mengamalkan seks bebas secara '*one night stand*' dengan sesiapa sahaja tanpa sebarang ikatan cinta dan menganggap gadis yang telah hilang dara sebagai memiliki status yang tinggi di dalam masyarakat moden.⁹⁶
 6. Kajian mendapati bagaimana masalah disiplin juvana sama ada berat ataupun biasa telah menjadi fenomena biasa dalam kalangan pelajar-pelajar sekolah di Malaysia.⁹⁷
 7. Kajian dan catatan peratusan pengidap penyakit AIDS yang cukup besar dalam kalangan remaja Melayu, seperti yang dikeluarkan oleh hospital di seluruh Malaysia. Apa yang membimbangkan, kadar peratusan ini semakin bertambah dari tahun ke setahun, walaupun pelbagai usaha penerangan tentang penyakit ini telah dijalankan.⁹⁸
 8. Kajian yang mendapati bagaimana tabiat pembacaan remaja Melayu yang lemah, yang mana mereka lebih mengutamakan bahan bacaan yang tidak membina minda dan daya intelektual, merangkumi hiburan, jenaka, sukan dan bahan lucu.⁹⁹ Pendek kata, mereka telah terjerumus ke dalam budaya bebalisme yang cukup meruncing akibat dari ketiadaan budaya ilmu yang sihat.¹⁰⁰
 9. Kajian yang mendapati remaja Melayu lebih menjadikan golongan artis, model dan ahli sukan sebagai model ikutan melebihi segala ketokohan lain.¹⁰¹
 10. Kajian yang mendapati remaja Melayu terlibat secara serius dengan budaya rock yang melampau. Apa yang membimbangkan adalah budaya ini dicirikan dengan beberapa sifat yang bertentangan dengan budaya ketimuran. Antaranya, corak budaya yang dihayati oleh pendokong budaya rock adalah dilambangkan dengan bentuk pakaian yang tidak terurus, kotor, tidak senonoh, lucu, kasar, memuja syaitan, menggalakkan pengambilan dadah dan mengamalkan seks bebas.¹⁰²

Dilihat kepada semua paparan yang telah diberikan ini, secara terang-terangan remaja Melayu telah dilanda dengan krisis sosial yang cukup

meruncing membabitkan semua aspek yang terpenting (aspek kognitif, afektif dan psikomotor) dalam pembentukan jiwa seseorang remaja Islam. Hal ini boleh dilihat dari kelemahan pegangan iman, hilangnya pengaruh ibu bapa, ketergantungan mereka kepada pengaruh rakan sebaya yang tidak mampu berfikir dengan waras dan terpaksa hidup di dalam suasana masyarakat yang penuh dengan budaya mungkar.

KESIMPULAN

Sebagai rumusan akhir, dapat dikatakan bahawa proses pembentukan teologi wanita yang lebih berjiwa Islam dan moden amat diperlukan untuk konteks zaman moden ini. Namun begitu, proses pembentukan teologi baharu ini perlu didasarkan kepada *precedent* silam sebagai asas autoritinya yang disertakan pula dengan proses dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap warisan ulama silam. Dapatan kajian yang menggunakan kedua-dua proses analisis ini perlu ditambah dengan realiti semasa yang berlaku di dalam dunia semasa. Dalam kes *bias* gender ini, kita terpaksa berlapang dada dengan fakta kewujudan *bias* gender ini di dalam realiti sejarah masyarakat Islam, yang perlu disertakan pula dengan usaha rekonstruksi dan pencegahan yang sepatutnya bagi mengelakkan *bias* gender ini terus berlaku. Selanjutnya, usaha ini perlu disokong dan diteruskan oleh kalangan sarjana Islam lain sekurang-kurangnya bagi mengelakkan ajaran Islam terus ditohmah dengan pelbagai nisbah yang buruk dan negatif.

Nota Hujung

- ¹ Abdul Rahman Abdullah. (1997), *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Insani, hlm. 13-14.
- ² Maklumat lanjut tentang hal ini boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abdul Rahim. (2002). *Memperkasakan Budaya Berfikir Islam: Satu Analisis*. *Jurnal Afsar*, Kuala Lumpur: APIUM, bil. 3, hlm. 57-80.
- ³ Maklumat lanjut tentang hal ini boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abdul Rahim (2003), *Menangani Cabaran Globalisasi: Satu Analisa Terhadap Pemikiran Reformis Semasa*, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan I. Anjuran Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, APIUM, Dewan Kuliah Utama APIUM, pada 11hb. Januari 2003.
- ⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi. (2004). *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, Surabaya: Penerbit Khairul Bayan, hlm. 1-3.
- ⁵ Contohnya apa yang cuba dilakukan oleh Jemaah al-Quran Malaysia yang menggunakan pendekatan tersendiri yang bersifat anti hadis dan meminggirkan pandangan fuqaha silam di dalam kajian mereka. Lihat Zulkifli Mohd. (2002). *Anti Sunnah Movement and It's Impact on The Muslim Ummah*. Kuala Lumpur: Panawira Sdn. Bhd., hlm. 58-62.
- ⁶ Mahmood Zuhdi Ab. Majid. (2001). *Bidangkuasa Jenayah Mahkamah Syariah di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 61-83 dan 155.
- ⁷ Hal ini boleh dilihat daripada kecenderungan yang ditunjukkan oleh Sisters in Islam, iaitu sebuah NGO yang memperjuangkan isu feminisme dan secara aktif telah menerbitkan pelbagai buku tentang *bias* gender berperspektif Islam.

- ⁸ Azyumardi Azra. (1999). *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: hlm. 193-195; Abdullah Alwi Haji Hassan. (1997). Penyelidikan Sebagai Asas Kemantapan Pengajian Syariah. Dlm. Mahmood Zuhdi Ab. Majid (ed.). *Dinamisme Pengajian Syariah*. Kuala Lumpur: Berita Publishing, hlm. 34-35.
- ⁹ Rahimin Affandi Abdul Rahim. (1997). Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti. Dlm. Mahmood Zuhdi Ab. Majid, (ed.), *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: Berita Publishing, hlm. 99-101.
- ¹⁰ Donald L. Horowitz. (1994). The Quran and The Common Law: Reform and The Theory of Legal Change. *The American Journal of Comparative Law*, v. 42, hlm. 570-571.
- ¹¹ Norhashimah Mohd Yasin. (1994). *Islamisation or Malaynisation: A Study on The Role of Islamic Law in The Economic Development of Malaysia 1969-1993*. Tesis Ph.D, School of Law, University of Warwick, hlm. 171-173.
- ¹² Abdul Monir Yaacob. Shariah as A Sources of Malaysian Common Law. Seminar Syariah dan Common Law, Pusat Islam, Kuala Lumpur, pada 16-17hb. Mei 1992, hlm. 6-7.
- ¹³ Raja Rohana Raja Mamat. (1991). *The Role and Status of Malay Women in Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 68-69.
- ¹⁴ Ahmad Ibrahim. Recent Legislation on Islamic Law in Malaysia. The Law Seminar, IIUM, Petaling Jaya, Julai 1986, hlm. 175.
- ¹⁵ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abdul Rahim dan Idris Awang. Usaha Memperkasakan Institusi Pendidikan Islam di IPTA Malaysia: Satu Analisa Terhadap Pengalaman APIUM. Seminar Kebangsaan Memperkasakan Sistem Pendidikan, anjuran Fakulti Pendidikan UTM, pada 21hb. Oktober 2003.
- ¹⁶ Fazlur Rahman. (1984). *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ¹⁷ Mahmud Shaltut (t.th), *Al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*, Kaherah: Dar al-Qalam.
- ¹⁸ Yusuf al-Qaradawi (t.th), *Al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir*. Kuwait. Dar al-Qalam.
- ¹⁹ Ali Syariati. (1979). *On The Sociology of Islam*. (terj.) Hamid Alqar. Berkeley: Mizan Press.
- ²⁰ Mahmud Muhammad Taha. (1987). *The Second Messages of Islam*. (terj.) Abdullah Ahmed al-Naim. Syracuse: Syracuse University Press.
- ²¹ Hassan Hanafi. (1981). *Dirasah al-Islamiyyah*. Kaherah: Maktabah al-Misriyyah.
- ²² Nasr Hamid Abu Zayd. (1994). *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- ²³ Muhammad Shahrur. (1992). *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah al-Mu'asirah*. Kaherah: Sina li al-Nashr.
- ²⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri. (1989). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- ²⁵ Wael Hallaq. (1997). *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction To Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 245-253.
- ²⁶ Ilyas Supena. (2002). *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, hlm. 80-96.
- ²⁷ *Ibid.*, hlm. 109-125.
- ²⁸ *Ibid.*, hlm. 93-96.
- ²⁹ *Ibid.*, hlm. 144-147.
- ³⁰ *Ibid.*, hlm. 145-146.
- ³¹ *Ibid.*, hlm. 114-115.
- ³² Sebagai maklumat lanjut sila baca Khaled M. Abou El-Fadl. (2001). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. (terj.) R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, hlm vii-xvii; Muhammad 'Ata al-Sid. (2004). *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern*, (terj.) Ilham B. Saenong, Jakarta: Khazanah Pustaka Keilmuan, hlm. 3-34.

- ³³ Sahiron Syamsuddin. (2003). *Hermeneutika al-Quran: Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, hlm. 91-100.
- ³⁴ Intipati pendekatan ini boleh didapati dalam Mahmood Zuhdi Ab. Majid dan Paizah Ismail. (2004). *Pengantar Pengajian Syariah*. Kuala Lumpur: Al-Baian Corporation Sdn. Bhd.
- ³⁵ Syafiq Hashim. (2001). *Hal-hal Yang Tak Terfikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Pustaka Mizan, hlm. 51-54.
- ³⁶ *Ibid.*, hlm. 190-192.
- ³⁷ *Ibid.*, hlm. 150-152.
- ³⁸ Muhammad Hasbi Umar. (2002). Paradigma Baru Teologi Perempuan: Upaya Mewujudkan Kesamaan Gender di Dalam Islam. *Jurnal Tasawwur Islam*. Jil. 7, hlm. 101-105.
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ Rahimin Affandi Abdul Rahim. (2001). Persoalan Gender di Dalam Perundangan Islam di Malaysia: Satu Analisis Ringkas. Dlm. Raihanah Haji Abdullah (ed.). *Wanita dan Perundangan Islam*. Petaling Jaya: Ilmiah Publishers, hlm. 1-2.
- ⁴¹ *Ibid.*, hlm. 9-12.
- ⁴² Najib Ghadbian. (1995). Islamists and Women in The Arab World: From Reaction to Reform. *The American Journal of Social Sciences*, v. 12, no. 1, hlm. 19-35.
- ⁴³ Lihat Siti Ruhaini Dzuhayatin. (2002). Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam. Dlm. Siti Ruhaini Dzuhayatin et al. (eds.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, hlm. 3-26.
- ⁴⁴ Akh. Minhaji. (2002). Persoalan Gender Dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam. Dlm. Siti Ruhaini Dzuhayatin et al. (eds.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, hlm. 210-211.
- ⁴⁵ Ilyas Supena (2002), *op.cit.*, hlm. 83-84.
- ⁴⁶ Nasaruddin Umar. (1999). Metode Penelitian Berperspektif Jender Tentang Literature Islam. *Jurnal Al Jami'ah*, v. 12, no. 64, hlm. 192-194.
- ⁴⁷ Syafiq Hashim. (2001). *op.cit.*, hlm. 71-75.
- ⁴⁸ Nasaruddin Umar. (1999). *op.cit.*, hlm. 196-197.
- ⁴⁹ Syafiq Hashim. (2001). *op.cit.*, hlm. 203-205.
- ⁵⁰ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Kamaruzzaman Bustaman Ahmad. (2002). *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press.
- ⁵¹ Maklumat lanjut boleh dilihat dalam Shaheen Sardar Ali. (2002). *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man*. London: Kluwer Law International, hlm. 42-44.
- ⁵² Akh. Minhaji. (2002). *op.cit.*, hlm. 211.
- ⁵³ Shaheen Sardar Ali. (2002). *op.cit.*, hlm. 3-4.
- ⁵⁴ Lihat sebagai contohnya kupasan Abul A'la Al-Maududi. (1998). *Khalifah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*. (terj.) Mohd Baqir. Bandung: Penerbit Mizan, hlm. 199-266.
- ⁵⁵ Syafiq Hashim. (2001). *op.cit.*, hlm. 81-132.
- ⁵⁶ Nasaruddin Umar. (1999). *op.cit.*, hlm. 197-198.
- ⁵⁷ *Ibid.*
- ⁵⁸ Fuad Baali dan Ali Wardi. (2003). *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, hlm. 47-49.
- ⁵⁹ Rahimin Affandi Abdul Rahim. (1994). Hubungan Antara Ulama dan Pemerintah di Dalam Sejarah Tamadun Islam. *Jurnal Pengajian Melayu*, v. 4.
- ⁶⁰ Mujiyono Abdillah. (2003). *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Sebuah Refleksi Sosiologis Atas Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, hlm. 1-3.
- ⁶¹ Shaheen Sardar Ali. (2002). *op.cit.*, hlm. 42-46.
- ⁶² Omar Awang. (1991). Some Observations on The Notion of The Shariah in Islam. *Jurnal ISLAMIKA*, v. 4, hlm. 5-7.

- ⁶³ Budhy Munawar Rachman. (2002). *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Penerbit Paramadina, hlm. 267-287.
- ⁶⁴ Tim Penulis Paramadina. (2004). *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, hlm. 1-15.
- ⁶⁵ M. Amin Abdullah. (1995). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 47-48.
- ⁶⁶ Fauzan Saleh. (2004). *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- ⁶⁷ Muhammad Hasbi Umar. (2002). *op.cit.*, jilid 7.
- ⁶⁸ Asghar Ali Engineer. (1990). *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publisher.
- ⁶⁹ Mujiyono Abdullah. (2003). *op.cit.*
- ⁷⁰ Tim Penulis Paramadina. (2004). *op.cit.*; Budhy Munawar Rachman. (2002). *op.cit.*
- ⁷¹ Fazlur Rahman. (1984). *op.cit.*
- ⁷² Untuk melihat skop cakupan sistem fiqh Islam khususnya dalam isu wanita sila lihat Cik Hasan Bisri. (2003). *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*. Bogor: Penerbitan Kencana, hlm. 64.
- ⁷³ Lihat sebagai contohnya Ahmad Hidayat Buang. (2004). Penyediaan dan Pengeluaran Fatwa, dlm. Ahmad Hidayat Buang (ed.). *Fatwa di Malaysia*, Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam UM, hlm. 97-116.
- ⁷⁴ Amir Mu'allim. (1999). *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, hlm. 46-47.
- ⁷⁵ Mahmood Zuhdi Ab. Majid. (1997). *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, hlm. 34-40.
- ⁷⁶ Mohd Kamil Ab. Majid. (1999). *Ulama dan Perubahan Sosial dalam Islam*. Jurnal Usuluddin, bil. 10, hlm. 84-93.
- ⁷⁷ Lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim. (2000). *Etika Penyelidikan Islam: Suatu Analisa*. *Jurnal Afkar*, v. 1, hlm. 177-196.
- ⁷⁸ 'Abd al-Salam Madkur. (1996). *Al-Madkhal li Fiqh al-Islami*. Kaherah. hlm. 6.
- ⁷⁹ Lihat sebagai contohnya Abdulaziz Sachedina. (2001). *The Islamic Roots of Democracy Pluralism*. New York: Oxford University Press.
- ⁸⁰ Perbincangan lanjut boleh didapati dalam Paizah Hj. Ismail. (2001). *Fiqh al-Awlawiyat: Konsep dan Hubungannya Dengan Fiqh al-Muwazanat, Fiqh al-Syar' dan Fiqh al-Waqi'* dalam Pelaksanaan Hukum Islam. Dlm. Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj Azahari (eds.). *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*. Cet. 2, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam UM. hlm. 73-80.
- ⁸¹ Abdulaziz Sachedina. (1983). Ali Shari'ati: Ideologue of The Iranian Revolution. *Voices of Resurgent Islam*, New York, hlm. 192-196.
- ⁸² Maklumat lanjut boleh didapati dalam Yunus Soualhi. (1999). *The Doctrine of Certainty in The Islamic Legal Methods of Inference*. Tesis Ph.D, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam UM. hlm. 90-154.
- ⁸³ 'Abd al-Majid Ersan al-Kailani (1997), *Mendidik Peribadi Muslim*, (terj.) Muhammad Firdaus. Kuala Lumpur: Berita Publishing. hlm. 48-49.
- ⁸⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud. (2001). *Pembangunan di Malaysia: Ke Arah Suatu Kefahaman Baru yang Lebih Sempurna*. Kuala Lumpur: ISTAC. hlm. 16.
- ⁸⁵ Zaleha Kamaruddin dan Raihanah Abdullah. (2003). *Emansipasi Wanita di Abad XXI: Islam Sebagai Model Perjuangan*. *Multaqa Ulama Sedunia*, anjuran YADIM, di Putrajaya pada 10-12hb. Julai 2003. hlm. 9-11.
- ⁸⁶ Zeenath Kausar. (2001). *Feminist Sexual Politics and Family Deconstruction: An Islamic Perspective*. Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. hlm. 77-104.
- ⁸⁷ Abdul Rahman Abdullah. (1997). *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Insani. hlm. 184-187.

- ⁸⁸ Azizan Baharuddin. (1985). *Wanita: Hakikat dan Realiti*. Kuala Lumpur: IKD. hlm. 33-56.
- ⁸⁹ Maklumat yang cukup baik dalam soal ini boleh didapati dalam Saedah Siraj. (2001). *Pendidikan Rumah tangga*. Sungai Buloh, Selangor: Alam Pintar Enterprise. hlm. 3-5.
- ⁹⁰ Kajian ini menggunakan grant penyelidikan Vote F Universiti Malaya pada tahun 1999 telah dilakukan oleh Dr Che Zarrina Sa'ari, yang kemudiannya diterbitkan pada (2001). Penyakit Gelisah (Anxiety/al-Hulu') dalam Masyarakat Islam dan Penyelesaiannya Menurut Psiko-Spiritual Islam. *Jurnal Usuluddin*, v. 14, hlm. 1-22.
- ⁹¹ Kajian ini dilakukan oleh dua orang penyelidik dari UUM ke atas responden remaja dari negeri Kedah, Perlis, Pulau Pinang dan Kelantan. Lihat Mohd Taib Ariffin dan Che Su Mustaffa (2001). Era Ledakan Teknologi Maklumat: Isu-isu Berkaitan Pendedahan Terhadap Internet di Kalangan Remaja. *Dlm Teknologi Maklumat dan Komunikasi: Harapan, Cabaran dan Barakah*. Alor Setar: INSANIAH, hlm. 11-32.
- ⁹² Muhd Mansur Abdullah. (2000). Renggangnya Hubungan Keluarga Punca Masalah Sosial Remaja. Dlm. Mohd. Razali Agus (ed.). *Pembangunan dan Dinamika Masyarakat Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Publications, hlm. 142-151.
- ⁹³ Nur Atiqah Tang Abdullah. (2000). Pendidikan Emosi: Kesejahteraan Sosial Pelajar dan Masyarakat Menjelang Alaf Baru. Dlm. Abdul Latif Samian dan Mohamad Sabri Haron (eds.). *Prosiding Persidangan Kebangsaan Pengajian Umum di Alaf Baru*. Bangi: Pusat Pengajian Umum, UKM. hlm. 293-295.
- ⁹⁴ Muhd Mansur Abdullah. (2000). *op.cit.*, hlm. 147.
- ⁹⁵ Zakaria Stapa. (1999). *Akidah dan Akhlak dalam Kehidupan Muslim*. Kuala Lumpur: Utusan Publications, hlm. 50-61.
- ⁹⁶ Rahimin Affandi Abdul Rahim. (1994). Bohsia: Fenomena Biasa Masyarakat Maju. *Majalah Dakwah*. bil. 210, November 1994. hlm. 11-14.
- ⁹⁷ Rokiah Haji Ismail. (2000). Salah Laku di Kalangan Pelajar Sekolah Menengah: Pengalaman Bersama Keluarga, Rakan Sebaya dan Sekolah. Dlm. Abdul Rahman Embong (ed.). *Negara, Pasaran dan Pemodenan Malaysia*. Bangi: UKM, hlm. 461-497.
- ⁹⁸ Aishah @ Esah Haji Mohamed. (2000). Penyebaran AIDS di Malaysia: Satu Perspektif Sosiobudaya. Dlm. Mohd. Razali Agus (ed.). *Pembangunan dan Dinamika Masyarakat Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Publications. hlm. 538-544.
- ⁹⁹ Md. Nor Othman. (1994). Tabiat Media Generasi Muda Melayu Bandar: Satu Kajian Perbandingan Dengan Bukan Melayu. *Alam Melayu*. v. 2, hlm. 58-82.
- ¹⁰⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud. (1997). *Penjelasan Budaya Ilmu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. hlm. 50-52.
- ¹⁰¹ Wan Mohd Nor Wan Daud. (2001). *op.cit.*, hlm. 125-129.
- ¹⁰² Wan Azam Wan Mohd Amin. (1995). Punca Ajaran Sesat: Akibat Kekosongan Jiwa. *Majalah Dakwah*, bil. 214, Mac 1995, hlm. 28-30.

Bibliografi

- ‘Abd al-Majid Ersan al-Kailani. (1997). *Mendidik Peribadi Muslim*. (terj.) Muhammad Firdaus. Kuala Lumpur: Berita Publishing.
- ‘Abd al-Salam Madkur. (1996). *Al-Madkhal li Fiqh al-Islami*. Kaherah: al-Dar al-Qawmiyah.
- Abdullah Alwi Haji Hassan. (1997). Penyelidikan Sebagai Asas Kemantapan Pengajian Syariah. Dlm. Mahmood Zuhdi Ab. Majid (ed.). *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: Berita Publishing.
- Abdul Monir Yaacob. (1992). Syariah as A Sources of Malaysian Common Law. *Seminar Syariah dan Common Law*. Pusat Islam, Kuala Lumpur, pada 16-17hb. Mei.

- Abdul Rahman Abdullah. (1997). *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Insani.
- Abdulaziz Sachedina. (1983). Ali Shari'ati: Ideologue of The Iranian Revolution. *Voices of Resurgent Islam*. New York.
- Abdulaziz Sachedina. (2001). *The Islamic Roots of Democracy Pluralism*. New York: Oxford University Press.
- Abul A'la Al-Maududi. (1998). *Khalifah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*. (terj.) Mohd Baqir. Bandung: Penerbit Mizan.
- Ahmad Hidayat Buang. (2004). Penyediaan dan Pengeluaran Fatwa. Dlm. Ahmad Hidayat Buang (ed.), *Fatwa di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam UM.
- Ahmad Ibrahim. (1986). Recent Legislation on Islamic Law in Malaysia. Dlm. *The Law Seminar*, IIUM, Petaling Jaya.
- Aishah @ Esah Haji Mohamed. (2000). Penyebaran AIDS di Malaysia: Satu Perspektif Sosiobudaya. Dlm. Mohd. Razali Agus (ed.), *Pembangunan dan Dinamika Masyarakat Malaysia*, Kuala Lumpur: Utusan Publications.
- Akh. Minhaji. (2002). Persoalan Gender Dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam. Dlm. Siti Ruhaini Dzuhayatin et al. (eds.). *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga.
- Ali Syariati. (1979). *On The Sociology of Islam*. (terj.) Hamid Alqar, Berkeley: Mizan Press.
- Amir Mu'allim. (1999). *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Asghar Ali Engineer. (1990). *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publisher.
- Azizan Baharuddin. (1985). *Wanita: Hakikat dan Realiti*. Kuala Lumpur: IKD.
- Azyumardi Azra. (1999). *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta.
- Budhy Munawar Rachman. (2002). *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Che Zarrina Sa'ari. (2001). Penyakit Gelisah (Anxiety/al-Hulu') dalam Masyarakat Islam dan Penyelesaiannya Menurut Psiko-Spiritual Islam. *Jurnal Usuluddin*, v. 14. 1-12
- Cik Hasan Bisri. (2003). *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*. Bogor: Penerbitan Kencana.
- Horowitz. D.L. (1994). The Quran and The Common Law: Reform and The Theory of Legal Change. *The American Journal of Comparative Law*, v. 42.
- Fauzan Saleh (2004), *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Fazlur Rahman. (1984), *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fuad Baali dan Ali Wardi. (2003). *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Hamid Fahmy Zarkasyi. (2004). *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*. Surabaya: Penerbit Khairul Bayan.
- Hassan Hanafi. (1981). *Dirasah al-Islamiyyah*. Kaherah: Maktabah al-Misriyyah.

- Ilyas Supena. (2002). *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media.
- Kamaruzzaman Bustaman Ahmad. (2002). *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press.
- Khaled M. Abou El-Fadl. (2001). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. (terj.) R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Muhammad 'Ata al-Sid. (2004). *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern*. (terj.) Ilham B. Saenong, Jakarta: Khazanah Pustaka Keilmuan.
- M. Amin Abdullah. (1995). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mahmood Zuhdi Ab. Majid. (1997). *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Mahmood Zuhdi Ab. Majid. (2001). *Bidangkuasa Jenayah Mahkamah Syariah di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mahmood Zuhdi Ab. Majid dan Paizah Ismail. (2004). *Pengantar Pengajian Syariah*. Kuala Lumpur: Al-Baian Corporation Sdn. Bhd.
- Mahmud Muhammad Taha. (1987). *The Second Messages of Islam*. (terj.) Abdullah Ahmed al-Naim. Syracuse: Syracuse University Press.
- Mahmud Shaltut. (t.t.). *Al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*, Kaherah: Dar al-Qalam.
- Md. Nor Othman. (1994). Tabiat Media Generasi Muda Melayu Bandar: Satu Kajian Perbandingan Dengan Bukan Melayu. *Alam Melayu*, v. 2.
- Mohd Kamil Ab. Majid. (1999). Ulama dan Perubahan Sosial dalam Islam. *Jurnal Usuluddin*, bil. 10.
- Mohd Taib Ariffin dan Che Su Mustaffa. (2001). Era Ledakan Teknologi Maklumat: Dlm. Isu-isu Berkaitan Pendedahan Terhadap Internet di Kalangan Remaja. *Teknologi Maklumat dan Komunikasi: Harapan, Cabaran dan Barakah*, Alor Setar: INSANIAH.
- Muhammad 'Abid al-Jabiri. (1989). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- Muhammad Hasbi Umar. (2002). Paradigma Baru Teologi Perempuan: Upaya Mewujudkan Kesamaan Gender di Dalam Islam. *Jurnal Tasawwur Islam*. jil. 7.
- Muhammad Shahrur. (1992). *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah al-Mu'asirah*. Kaherah: Sina li al-Nashr.
- Muhd Mansur Abdullah. (2000). Renggangnya Hubungan Keluarga Punca Masalah Sosial Remaja. Dlm. Mohd. Razali Agus (ed.), *Pembangunan dan Dinamika Masyarakat Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Publications.
- Mujiyono Abdullah. (2003). *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Sebuah Refleksi Sosiologis Atas Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Najib Ghadbian. (1995). Islamists and Women in The Arab World: From Reaction to Reform. *The American Journal of Social Sciences*. v. 12, no. 1.
- Nasaruddin Umar. (1999). Metode Penelitian Berperspektif Jender Tentang Literature Islam. *Jurnal Al Jami'ah*, v. 12, no. 64.
- Nasr Hamid Abu Zayd. (1994). *Maqhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

- Norhashimah Mohd Yasin. (1994). Islamisation or Malaynisation: A Study on The Role of Islamic Law in The Economic Development of Malaysia 1969-1993. Tesis Ph.D, School of Law. University of Warwick.
- Nur Atiqah Tang Abdullah. (2000). Pendidikan Emosi: Kesejahteraan Sosial Pelajar dan Masyarakat Menjelang Alaf Baru. Dlm. Abdul Latif Samian dan Mohamad Sabri Haron (eds.). *Prosiding Persidangan Kebangsaan Pengajian Umum di Alaf Baru*. Bangi: Pusat Pengajian Umum, UKM.
- Omar Awang. (1991) Some Observations on The Notion of The Shariah in Islam. *Jurnal ISLAMIKA*, v. 4.
- Paizah Hj. Ismail. (2001). Fiqh al-Awlawiyat: Konsep dan Hubungannya Dengan Fiqh al-Muwazanat, Fiqh al-Syar' dan Fiqh al-Waqi' dalam Pelaksanaan Hukum Islam. dlm. Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj Azahari (eds.), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, cetakan II, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam UM.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. (1994). Bohsia: Fenomena Biasa Masyarakat Maju. *Majalah Dakwah*. bil. 210, November 1994.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. (1994). Hubungan Antara Ulamak dan Pemerintah di Dalam Sejarah Tamadun Islam. *Jurnal Pengajian Melayu*, v. 4.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. (1997) Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti. Dlm. Mahmood Zuhdi Ab. Majid (ed.), *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: Berita Publishing.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. (2000). Etika Penyelidikan Islam: Suatu Analisa. *Jurnal Afkar*, v. 1.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. (2001). Persoalan Gender di Dalam Perundangan Islam di Malaysia: Satu Analisis Ringkas. Dlm. Raihanah Haji Abdullah (ed.). *Wanita dan Perundangan Islam*. Petaling Jaya: Ilmiah Publishers.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. (2002). Memperkasakan Budaya Berfikir Islam: Satu Analisis. *Jurnal Afkar*, bil. 3.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. (2003). Menangani Cabaran Globalisasi: Satu Analisa Terhadap Pemikiran Reformis Semasa. *Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan I*, anjuran Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, APIUM, di Dewan Kuliah Utama APIUM, pada 11hb. Januari 2003.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim dan Idris Awang. (2003). Usaha Memperkasakan Institusi Pendidikan Islam di IPTA Malaysia: Satu Analisa Terhadap Pengalaman APIUM. *Seminar Kebangsaan Memperkasakan Sistem Pendidikan*, anjuran Fakulti Pendidikan UTM, pada 21hb. Oktober 2003.
- Raja Rohana Raja Mamat. (1991). *The Role and Status of Malay Women in Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rokiah Haji Ismail. (2000). Salah Laku di Kalangan Pelajar Sekolah Menengah: Pengalaman Bersama Keluarga, Rakan Sebaya dan Sekolah. Dlm. Abdul Rahman Embong (ed.). *Negara, Pasaran dan Pemodenan Malaysia*. Bangi: UKM.
- Saedah Siraj. (2001). *Pendidikan Rumahtangga*, Sungai Buloh, Selangor: Alam Pintar Enterprise.
- Sahiron Syamsuddin. (2003) *Hermeneutika al-Quran: Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.
- Shaheen Sardar Ali. (2002). *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man*. London: Kluwer Law International.

- Siti Ruhaini Dzuhayatin. (2002). Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam. Dlm. Siti Ruhaini Dzuhayatin et al. (eds.). *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga.
- Syafiq Hashim. (2001). *Hal-hal Yang Tak Terfikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Pustaka Mizan.
- Tim Penulis Paramadina. (2004) *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Wael Hallaq. (1997). *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction To Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wan Azam Wan Mohd Amin. (1995). Punca Ajaran Sesat: Akibat Kekosongan Jiwa. *Majalah Dakwah*, bil. 214, Mac 1995.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. (1997). *Penjelasan Budaya Ilmu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. (2001). *Pembangunan di Malaysia: Ke Arah Suatu Kefahaman Baru yang Lebih Sempurna*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Yunus Soualhi. (1999). The Doctrine of Certainty in The Islamic Legal Methods of Inference. Tesis Ph.D, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam UM.
- Yusuf al-Qaradawi (t.th.). *Al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Zakaria Stapa. (1999). *Akidah dan Akhlak dalam Kehidupan Muslim*. Kuala Lumpur: Utusan Publications.
- Zaleha Kamaruddin dan Raihanah Abdullah. (2003). Emansipasi Wanita di Abad XXI: Islam Sebagai Model Perjuangan. *Multaqa Ulama Sedunia*, anjuran YADIM, di Putrajaya pada 10-12hb. Julai 2003.
- Zeenath Kausar. (2001). *Feminist Sexual Politics and Family Deconstruction: An Islamic Perspective*. Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Zulkifli Mohd. (2002). *Anti Sunnah Movement and It's Impact on The Muslim Ummah*. Kuala Lumpur: Panawira Sdn. Bhd.