
Autokritik Penafsiran Hannan Lahham atas Ayat Poligami, Qiwâmah dan Nusyûz Perspektif Agensi Naila Kabeer

INFO PENULIS

Tasya Nabilah Herman
Universitas PTIQ Jakarta
tasyanabilah5@gmail.com

Nur Arfiyah Febriyani
Universitas PTIQ Jakarta
febriyani@ptiq.ac.id

Nur Rofiah
Universitas PTIQ Jakarta
Rofiah.nur@gmail.com

INFO ARTIKEL

ISSN: 2963-8933
Vol. 5, No. 2 Juni 2026
<http://jurnal.ardenjaya.com/index.php/ajpp>

© 2026 Arden Jaya Publisher All rights reserved

Saran Penulisan Referensi:

Herman, T. N., Febriyani, N. A., & Rofia, N. (2026). Autokritik Penafsiran Hannan Lahham atas Ayat Poligami, Qiwâmah dan Nusyûz Perspektif Agensi Naila Kabeer. *Arus Jurnal Psikologi dan Pendidikan* 5(2),1608-1617.

Abstrak

Artikel ini mengkaji autokritik penafsiran Hannan Lahham atas ayat poligami (QS. an-Nisâ`/4: 3), *qiwâmah* dan *nusyûz* (QS. an-Nisâ`/4: 34) serta menimbang implikasinya bagi pemberdayaan perempuan melalui perspektif agensi Naila Kabeer. Berbeda dengan sejumlah mufasir perempuan lain yang memusatkan kritik pada dominasi laki-laki, Lahham menempuh jalan autokritik dengan menekankan bahwa kesetaraan dicapai melalui transformasi diri dan pelaksanaan kewajiban sebelum menuntut hak. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif berbasis kepustakaan (*library research*) dengan kerangka hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan teori agensi Naila Kabeer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran Lahham dalam kerangka Kabeer, menunjukkan bahwa penafsirannya berada pada kategori agensi adaptif yang mengurangi ketimpangan tanpa mengubah struktur kuasa patriarkal secara mendasar. Dengan demikian, meskipun mengandung unsur pembaruan, penafsirannya lebih berfungsi memperhalus ketimpangan gender daripada mentransformasikannya secara fundamental.

Kata Kunci: Hannan Lahham; poligami; *qiwâmah*; *nusyûz*; agensi Naila Kabeer; keadilan gender

Abstract

This article examines Hannan Lahham's self-criticism of the verses on polygamy (QS. an-Nisa`/4: 3), *qiwâmah* and *nusyûz* (QS. an-Nisa`/4: 34) and considers their implications for women's empowerment through Naila Kabeer's agency perspective. Unlike a number of other female commentators who focus their criticism on male domination, Lahham takes the path of self-criticism by emphasizing that equality is achieved through self-transformation and the fulfillment of obligations before demanding rights. This research uses a descriptive qualitative method based on library research with the hermeneutic framework of Hans-Georg Gadamer and Naila Kabeer's agency theory. The results show that Lahham's interpretation, within Kabeer's framework, falls into the category of adaptive agency that reduces inequality without fundamentally changing the patriarchal power structure. Thus, although it contains elements of renewal, its interpretation functions more to soften gender inequality than to fundamentally transform it.

Keywords: Hannan Lahham; polygamy; *qiwâmah*; *nusyûz*; Naila Kabeer's agency; gender justice

A. Pendahuluan

Kajian tentang relasi suami dan istri terkhusus pada hal poligami, *qiwâmah* dan *nusyûz* dalam Al-Qur'an terus menjadi medan diskusi penting dalam studi tafsir kontemporer, terutama bila dikaitkan dengan isu keadilan gender. Secara normatif, Al-Qur'an menghadirkan relasi perkawinan yang dibangun atas prinsip *sakinah, mawaddah, rahmah* dan *mu'asyarah bi al-ma'ruf* (Rahmadani et al., 2024). Namun, dalam sejarah penafsiran, ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan kerap dibaca melalui horizon budaya patriarkal, sehingga menghasilkan pemaknaan yang menempatkan laki-laki sebagai pihak dominan dan perempuan sebagai pihak subordinat (Andika, 2018).

Dalam konteks ini, kemunculan mufasir perempuan menjadi penting, bukan hanya sebagai representasi gender dalam otoritas penafsiran, melainkan juga sebagai upaya memperkaya horizon pemahaman terhadap teks Al-Qur'an. Salah satu tokoh yang menarik untuk dikaji adalah Hannan Lahham, seorang mufasir perempuan asal Damaskus yang menulis beberapa karya tafsir seperti dalam bidang tafsir ialah *Min Hadyi Surah al-Baqarah*, *Min Hadyi Surah Ali 'Imrân*, *Min Hadyi Surah an-Nisâ*, *Ta'ammulât fî Surah al-Mâidah*, *Ta'ammulât fî Surah al-Ahzâb*, *Tafsir Surah at-Taubah*, *Ta'ammulât fî Surah Hûd*, *Min Hadyi Surah Luqmân*, *Min Hadyi Surah an-Nûr*, *Adhwâ wa Ta'ammulât fî Surah Thâhâ*, *Adhwâ 'ala Surah Yâsîn*, dan *Adhwâ hawla Surah at-Thalâq*. Kemudian dalam bidang kisah-kisah terdapat kitab *Milâd Jadîd*, *Hikayat al-Ahfâdîy*, kisah-kisah dalam surah-surah pendek, bahkan kisah tentang *sahabiyah* seperti kisah Summiyah dan Ummu Sulaim (Humayd & Sin, 2023). Karya monumental lain yang berhasil dirampungkan olehnya ialah terkait *maqâshid Al-Qur'ân*, *Ta'ammulât fî Manzilat al-Mar'ah fî Al-Qur'ân al-Karîm* dan karyanya tentang sejarah kenabian dengan judul *Hady Sirah an-Nabawiyah fî Taghyîr al-Ijtima'iy*.

Berbeda dari sejumlah mufasir perempuan lain yang membangun kritik terutama terhadap dominasi laki-laki, Lahham justru menampilkan corak autokritik terhadap perempuan dengan menekankan bahwa kesetaraan tidak cukup diperjuangkan melalui tuntutan hak, melainkan melalui transformasi diri dan pelaksanaan kewajiban. Lahham menggunakan logika profetik yang berakar pada konsep "*addû ilayhim haqqahum wa salû Allâh haqqakum*" (tunaikan kewajibanmu atas mereka dan mintalah hakmu kepada Allah) (Lahham, 1986). Konsep ini menunjukkan penekanan terhadap pelaksanaan kewajiban sebelum menuntut hak. Logika seperti ini tidak dijumpai pada aliran feminis yang lebih mengedepankan hak-hak atas perempuan.

Posisi ini membuat penafsiran Lahham relevan sekaligus mengandung persoalan yang perlu dikaji secara kritis. Autokritik terhadap perempuan di satu sisi berkontribusi dalam membangun kesadaran kritis perempuan terdapat posisi dan perannya. Namun, di sisi lain pendekatan tersebut seakan menunjukkan proses internalisasi ketidakadilan gender yang membuat perempuan turut mereproduksi struktur dan nilai-nilai yang menempatkan mereka dalam posisi yang tidak setara. Meskipun kontribusinya signifikan, penelitian sebelumnya terkait Hannan Lahham masih sangat terbatas. Penelitian terdahulu tentang Lahham masih sangat terbatas. Ulya Fikriyati mengkaji penafsiran Lahham atas ayat-ayat "pseudo kekerasan"

dengan tinjauan psikoterapis (Fikriyati, 2018), sementara Dewi Malihatil Himayah menyoroti orientasi antroposentris dalam metodologi maqâshid-nya (Himayah, 2025).

Penafsiran Hannan Lahham memenuhi kelayakan untuk dijadikan objek penelitian. Penting untuk kemudian menelaah bagaimana penafsiran Lahham tidak hanya merekonstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi suami dan istri, melainkan juga menawarkan kerangka alternatif dalam merekonsiderasi stereotipe perempuan yang telah mengakar. Autokritik Lahham juga dapat dikaitkan dengan konteks kehidupan Lahham, yakni bagaimana pengalaman dan kognisinya membentuk pandangan umum tentang perempuan. Menempatkan Lahham ke dalam diskusi ini memungkinkan untuk melihat lebih detail karakteristik penafsirannya sehingga dapat diarahkan signifikansinya dalam konstruksi wacana tafsir adil gender.

B. Metodologi

Metodologi penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan metode kualitatif deskriptif. Penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian yang pengumpulan datanya dilakukan dengan menghimpun data dari berbagai literatur. Literatur yang diteliti tidak terbatas pada buku-buku tetapi dapat juga berupa bahan-bahan dokumentasi, majalah, jurnal, dan surat kabar. Penekanan penelitian kepustakaan adalah ingin menemukan berbagai teori, hukum, dalil, prinsip, pendapat, gagasan, dan lain-lain yang dapat dipakai untuk menganalisis dan memecahkan masalah yang diteliti (Zed, 2014). Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah karya-karya Hannan Lahham yang berkaitan dengan kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir seperti *Min Hadyi Surah an-Nisâ'*, *maqâshid Al-Qur'ân*, dan *Ta'ammulât fi Manzilat al-Mar'ah fi Al-Qur'ân al-Karîm*. Sedangkan sumber sekunder diperoleh melalui buku, artikel jurnal, tesis, disertasi dan karya ilmiah lain yang berkaitan dengan tafsir gender, relasi rumah tangga, hermeneutika, dan kajian perempuan dalam islam.

Objek dalam penelitian ini akan berkisar pada penafsiran Hannan Lahham atas ayat-ayat yang berkaitan dengan poligami, *qiwamah* dan *nusyûz* yaitu pada Surah an-Nisâ'/4: 3 dan 34. Analisis ketiga ayat ini akan dibalut dengan 2 kerangka teoritis yaitu hermeneutika Hans-Georg Gadamer, khususnya pada konsep keterpengaruhan sejarah, pra pemahaman dan *fusion of horizons* untuk melihat bagaimana konteks kehidupan Lahham memengaruhi penafsirannya. Gadamer menegaskan bahwa memahami merupakan pengalaman manusia yang paling fundamental. Proses pemahaman tidak pernah berlangsung dari ruang yang hampa, tetapi selalu dipengaruhi oleh kesadaran sejarah yang membentuk perspektif subjek penafsir. Teori ini selalu dimulai dengan teori kesadaran keterpengaruhan sejarah (Hans-Georg Gadamer, 2006). Selain itu, Untuk menilai dampak penafsiran terhadap perempuan, digunakan teori agensi Naila Kabeer yang membangun pemberdayaan atas tiga dimensi: sumber daya (*resources*), agensi (*agency*), dan pencapaian (*achievements*). Agensi dapat bersifat positif (*power to*) maupun negatif (*power over*), dan pilihan yang diambil perempuan dapat dibedakan menjadi pilihan adaptif (tampak sebagai agensi namun mempertahankan ketimpangan), dan pilihan transformatif yang mampu menantang relasi kuasa yang timpang. Kerangka ini digunakan untuk menilai apakah penafsiran Lahham mengarah pada pemberdayaan atau justru merawat ketimpangan.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Biografi dan Karya Hannan Lahham

Hannan binti Muhammad Sa'di al-Munjid atau masyhur dikenal dengan Hannan Lahham merupakan mufasir perempuan terkemuka asal Damaskus, Suriah. Ia lahir pada tahun 1943, dan tumbuh dalam lingkungan keluarga yang cenderung tradisional dan patriarki. Ketika dirinya mulai menjalankan ajaran agama, terkhusus ketika memutuskan untuk mengenakan jilbab, keluarganya khawatir ia akan menganut praktik yang kaku, tertutup bahkan merusak masa depan dengan kondisi sosial politik yang berlaku di negara saat itu (Ali, 2012). Ketertarikannya pada studi islam berkembang pesat setelah ia mengikuti berbagai halaqah yang dipimpin oleh Laila Sa'id dan Jawdat Sa'id. Meskipun ia tidak menyelesaikan pendidikan formal dan memilih untuk menikah dan mengurus keluarganya, Lahham tetap aktif belajar mandiri melalui kajian intensif terhadap berbagai literatur islam.

Pengaruh besar dalam pembentukan intelektualnya lebih banyak datang dari Jawdat Sa'id, pemikir nir-kekerasan Suriah yang menekankan pentingnya autokritik, reformasi kesadaran dan transformasi moral sebagai dasar perubahan sosial. selain tumbuh di Suriah yang dilanda

konflik politik, Lahham juga cukup lama tinggal di Arab Saudi yang masih kental dengan budaya patriarki dan konservatif. Ia memilih pindah dan menetap di Saudi bersama keluarganya. Bahkan saat tinggal di Saudi, Lahham dipercaya untuk menjadi dosen tamu di Universitas King Abdul aziz I al-Banât selama 2 tahun di bidang tafsir dan peradaban Islam. Dari sinilah kepenulisan tafsir Lahham dimulai. Kemudian pada 1993 ia bersama keluarganya Kembali ke Damaskus, dan mendirikan Lembaga Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) *Nâdî ath-Thufûlah*. Baginya, mendirikan PAUD adalah langkah penting untuk menanamkan Gerakan anti kekerasan sejak kecil (Fikriyati, 2018).

Lahham berhasil merampungkan kitab tafsir, sekalipun tidak sampai pada 30 juz, akan tetapi beberapa karyanya telah berupaya menafsirkan surah-surah panjang. Hannan Lahham menulis tafsir dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami agar Al-Qur'an dapat dipelajari oleh berbagai kalangan. Motivasi kepenulisanannya berangkat dari keinginannya menyampaikan kembali makna-makna Al-Qur'an, sehingga tidak hanya dibaca melainkan menjadi pedoman hidup. Ia membagi penafsirannya ke dalam setiap surah, dan terbiasa memulai dengan prolog yang menjelaskan gambaran umum terkait Al-Qur'an, tema utama serta konteks pembahasannya. Tafsirnya menggunakan metode *maudhu'i* (tematik) yaitu menafsirkan ayat berdasarkan tujuan utama surah dan membaginya ke dalam tema dan subtema yang lebih spesifik agar mudah dipahami pembaca. Sumber penafsirannya didominasi oleh *tafsir bi ar-ra'yi* yang diseimbangkan pula dengan ayat Al-Qur'an, hadis serta rujukan tafsir-tafsir klasik sebagai pelengkap. Lahham menggunakan metode dan kerangka penafsiran yang lebih modern dengan fokus pada penyelesaian problem sosial melalui nilai-nilai Al-Qur'an. Sehingga corak penafsirannya dapat dikatakan termasuk dalam *adab ijtimâ'i*. Corak ini menjadikan tafsir Lahham tidak hanya berorientasi pada penjelasan makna teks, melainkan juga berupaya untuk menjabarkan relevansinya dalam menjawab problem kehidupan kontemporer.

Adapun pemikirannya dalam persoalan keadilan gender, Lahham merefleksikannya dengan pertanyaan '*dimanakah perempuan Muslimah?*'. Menurutnya, hilangnya peran perempuan dalam masyarakat tidak semata-mata tanggungjawab laki-laki melainkan juga perempuan, sebab setiap persoalan melibatkan kedua belah pihak. Oleh sebab itu, keadilan hanya dapat terwujud apabila perempuan berupaya mengembangkan diri, meningkatkan kesadaran, menjalankan perannya dalam masyarakat serta menunaikan kewajibannya sebagai jalan memperoleh hak, sementara laki-laki turut mendukung dengan menghilangkan berbagai hambatan yang membatasi perempuan (Lahham, 1999). Baginya, kemajuan umat bergantung pada sejauh mana perempuan mampu mendidik dan mengembangkan dirinya serta sejauh mana laki-laki memberikan dukungan yang memadai. Pandangan ini menunjukkan upaya Lahham dalam membangun agensi perempuan, yakni kemampuan perempuan untuk menjadi subjek yang aktif dalam menentukan masa depannya.

2. Konteks Sosial, Politik dan Perkembangan Wacana Gender di Arab Saudi

Sebagian besar penulisan tafsir Hannan Lahham berlangsung selama ia tinggal di Arab Saudi, sehingga konteks negeri ini menjadi penting untuk memahami horizon penafsirannya. Sejak memisahkan diri dari kekaisaran Ottoman, Arab Saudi tumbuh menjadi salah satu kekuatan dominan di Timur Tengah yang ditopang oleh kekayaan minyak dan kekuatan militernya. Negara ini menganut sistem monarki absolut dengan hukum syariat berbasis mazhab Hambali. Sejak deklarasi kerajaan pada 1932, pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab dijadikan paham kenegaraan, sehingga islam berfungsi sebagai identitas nasional sekaligus sumber legitimasi kekuasaan. Dalam kerangka ini, setiap perubahan yang menyangkut perempuan selalu berangkat dari titik yang sangat konservatif: perempuan diwajibkan memiliki izin wali untuk bepergian, bekerja, atau belajar ke luar negeri, disertai domestifikasi peran (Joseph & Slyomovics, 2001).

Sejak akhir 1990-an, kebijakan terhadap perempuan kerap mencerminkan kontradiksi antara modernisasi ekonomi dan konservatisme sosial. Fatwa-fatwa keagamaan turut melegitimasi pembatasan tersebut. Abd al-Aziz bin Baz, yang pernah menjabat sebagai ulama senior sekaligus mufti agung, misalnya menyatakan bahwa perempuan sebaiknya sama sekali tidak bekerja di luar rumah karena dianggap membuka jalan percampuran laki-laki dan perempuan yang merusak masyarakat (Doumato, 1999). Ia juga memandang larangan perempuan mengemudi sebagai upaya mencegah keburukan (Al-Musnad, 1996). Pada ranah pendidikan, sistem yang berbasis kurikulum agama bahkan memisahkan pilihan program studi berdasarkan gender, sementara partisipasi politik perempuan dibatasi pada skala lokal dan hanya dapat dilakukan dengan pendampingan wali (Dewi et al., 2020).

Peluncuran Vision 2030 oleh Muhammad ibn Salman membawa arah transformasi ekonomi dan sosial, termasuk komitmen untuk meningkatkan partisipasi perempuan di sektor

publik. Meskipun demikian, perubahan tersebut berlangsung dalam kerangka yang masih didominasi laki-laki, sehingga perempuan tetap beroperasi dalam sistem yang secara struktural patriarkis. Ketidaksetaraan gender di Arab Saudi pada akhirnya merupakan hasil konfigurasi historis yang kompleks, yang melibatkan interpretasi konservatif terhadap ajaran Islam serta dinamika sosial dan geopolitik global yang melatarbelakanginya (Saputra & Rodiah, 2024).

3. Konteks Sosial, Politik dan Perkembangan Wacana Gender di Suriah

Suriah merupakan tempat Lahham tumbuh dan berkembang, sebuah negara berpenduduk mayoritas muslim yang nyaris tak pernah lepas dari pergolakan politik dan kudeta militer. Setelah merdeka pada 1947, Suriah terus dilanda ketegangan berupa kudeta, pemberontakan, konflik sektarian, dan peperangan dengan negara lain (Sofiana, 2021). Pemerintahan Hafiz al-Assad sejak 1970 memang berhasil memperluas akses pendidikan, listrik, air bersih, dan transportasi serta menaikkan tingkat melek huruf, tetapi kebebasan berpendapat dibatasi dan oposisi disingkirkan, sebagaimana terlihat dalam pengepungan Aleppo dan pertempuran Hama 1982 yang menelan korban dalam jumlah besar. Pemerintahannya merupakan kombinasi antara modernisasi sosial-ekonomi yang nyata dengan kontrol politik yang represif dan korup (Axon & Hewitt, 2019).

Ketegangan memuncak pada masa Bashar al-Assad ketika momentum Arab Spring 2011 dijadikan ajang berbagai aksi di seluruh penjuru negeri, yang kemudian dibalas dengan kekuatan senjata. Konflik ini dilatari faktor internal berupa protes rakyat yang diabaikan rezim maupun faktor eksternal berupa intervensi kekuatan asing, sehingga menjadi perang berkepanjangan dengan beragam kepentingan (Ghafur, 2015). Lahham menuangkan kesaksiannya atas peristiwa ini dalam karya *Anîn al-Yasmîn*, dengan menolak jalan revolusi bersenjata dan menegaskan bahwa kemerdekaan sejati dicapai secara perlahan melalui hukum, pendidikan, dan semangat kasih (Lahham, 2017).

Dalam wacana gender, Suriah sebenarnya pernah menampilkan wajah yang relatif progresif. Sejak awal abad ke-20 muncul berbagai asosiasi perempuan yang memperjuangkan pendidikan dan reformasi hukum keluarga, dan sejak 1953 perempuan telah memperoleh hak memilih serta mencalonkan diri (Musa, 2025). Namun di tengah kekacauan rezim, capaian formal tersebut tidak diikuti perlindungan substantif. Sistem keluarga patriarkal yang telah mengakar diabadikan pula dalam hukum status personal yang memberi laki-laki keunggulan dalam perwalian, warisan, perceraian, dan otoritas rumah tangga, sehingga perempuan tetap diposisikan subordinat baik di ruang privat maupun publik (Eijk, 2016).

4. Penafsiran Hannan Lahham terkait Poligami dan Nusyuz

a. Poligami

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي النِّسَاءِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ ۖ وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعْلَمُوا .

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.

Hannan Lahham menafsirkan ayat tentang kebolehan poligami dengan menempatkannya dalam konteks sosial masyarakat Arab pra-Islam, khususnya praktik ketidakadilan para wali terhadap anak-anak yatim perempuan. Menurutnya, ayat tersebut tidak dimaksudkan sebagai legitimasi poligami yang berdiri sendiri, melainkan sebagai respons terhadap penyalahgunaan kekuasaan oleh para wali yang tertarik pada harta dan kecantikan anak yatim yang berada dalam asuhannya. Dengan merujuk pada riwayat 'Aisyah yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Lahham menjelaskan bahwa para wali dilarang menikahi anak yatim tanpa memberikan mahar yang adil sebagaimana mestinya. Oleh karena itu, mereka diarahkan untuk menikahi perempuan lain apabila khawatir tidak mampu berlaku adil. Dari sini, Lahham menegaskan bahwa pesan utama ayat tersebut adalah keadilan, baik terhadap anak-anak yatim maupun terhadap para istri. Adapun pembatasan jumlah istri hingga empat orang, menurutnya, tidak ditegaskan secara langsung dalam ayat, tetapi ditetapkan melalui sunnah Nabi, sebagaimana terlihat dalam peristiwa Ghailan ats-Tsaqafi yang diperintahkan memilih empat istri dari sepuluh istri yang dimilikinya. Lebih lanjut, Lahham menegaskan bahwa poligami bukanlah kewajiban maupun bentuk keutamaan dalam Islam, melainkan solusi yang bersifat kontekstual bagi situasi sosial tertentu. Ia berpegang pada kaidah bahwa suatu perkara dibolehkan apabila manfaatnya lebih besar daripada mudaratnya, dan sebaliknya dapat dilarang jika mudaratnya lebih dominan (Lahham, 1986). Dalam pandangannya, keberadaan satu kondisi yang benar-

benar memerlukan poligami sudah cukup untuk menjadi pertimbangan syariat, sehingga hukum Islam tetap relevan bagi berbagai keadaan dan zaman.

Dalam karya lainnya, *Ta'ammulât fî Manzilah al-Mar'ah fî Al-Qur'ân al-Karîm*, Lahham melakukan autokritik terhadap perempuan itu sendiri dengan menggambarkan bahwa Poligami tidak dapat dilakukan kecuali dengan persetujuan perempuan, mengapa perempuan hendak menjadi istri kedua atau ketiga? Selama perempuan membutuhkan hal tersebut, maka poligami merupakan kebutuhan sosial (Lahham, 1999). Ia menegaskan bahwa perempuan dapat mensyaratkan dalam akad nikah terkait persetujuan antara istri dengan suami bahwa suami tidak akan menikah lagi. Perlu dicatat bahwa perkembangan dan kemajuan peradaban manusia sangat berpengaruh dalam persoalan poligami, ayat ini turun sesuai dengan konteks saat itu dan dianggap sebagai sesuatu hal yang wajar terjadi di masa tersebut.

b. *Qiwâmah* dan *Nusyûz*

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطُتٌ يَلْبَسْنَ مَا حَفِظَ اللَّهُ لِنَفْسِنَا الَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا .

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyûz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencaricari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Hannan Lahham menafsirkan konsep *qiwâmah* dalam QS. an-Nisâ'/4:34 sebagai bentuk kepemimpinan, pengasuhan, pengarahan, dan tanggung jawab laki-laki dalam keluarga yang bertujuan menjaga keteraturan serta kesejahteraan rumah tangga. Menurutnya, posisi laki-laki sebagai pemimpin didasarkan pada dua hal, yaitu perbedaan karakter dan kapasitas antara laki-laki dan perempuan serta kewajiban laki-laki untuk memberikan nafkah. Lahham berpendapat bahwa perempuan memerlukan perlindungan, pemeliharaan, dan dukungan ekonomi agar dapat menjalankan fungsi pengasuhan secara optimal. Ia juga menilai bahwa laki-laki memiliki karakter yang lebih tegas, rasional, dan stabil dalam menghadapi persoalan, sedangkan perempuan lebih dominan secara emosional dan memiliki pengalaman sosial yang relatif lebih terbatas (Lahham, 1986). Namun demikian, Lahham menegaskan bahwa *qiwâmah* tidak berarti penghapusan kepribadian, hak-hak sipil, ataupun peran sosial perempuan. Konsep ini hanya dimaksudkan sebagai mekanisme pengaturan keluarga, sehingga kepemimpinan laki-laki tidak boleh diwujudkan dalam bentuk otoritarianisme, melainkan harus dijalankan melalui musyawarah dan tanggung jawab. Dalam karya *Ta'ammulât fî Manzilah al-Mar'ah fî Al-Qur'ân al-Karîm*, ia kembali menekankan bahwa *qiwâmah* merupakan fungsi perlindungan dalam keluarga yang sekaligus menuntut tanggung jawab besar dari pihak laki-laki. Penafsiran ini juga dikaitkannya dengan QS. al-Baqarah/2:228 tentang "derajat" laki-laki, yang menurutnya menunjukkan kelebihan laki-laki hanya dalam aspek kepemimpinan keluarga, sementara hubungan suami-istri pada dasarnya dibangun di atas prinsip kesetaraan hak dan kewajiban. Kemudian dalam kitab *Ta'ammulât fî Manzilah al-Mar'ah fî Al-Qur'ân al-Karîm*, Lahham menafsirkan kata *qiwâmah* sebagai fungsi dalam keluarga dalam hal perlindungan. Setiap institusi membutuhkan sosok pemimpin yang diberi tugas dan haknya, dan agar berhasil, institusi harus berjalan sesuai dengan kodratnya. *Qiwâmah* memang menuntut ketaatan perempuan, akan tetapi juga menuntut tanggung jawab yang besar bagi laki-laki. Menurut Lahham, biarlah perempuan disibukkan dalam hal merancang kepribadian manusia melalui pengasuhan (Lahham, 1999).

Dalam menafsirkan bagian ayat yang berkaitan dengan *nusyûz*, Lahham memulai dengan menekankan pentingnya pemenuhan kewajiban dalam relasi suami-istri. Ia berpandangan bahwa istri memiliki kewajiban untuk menaati suami dalam hal yang dibenarkan syariat, menjaga kehormatan diri, harta, dan anak-anak, sebagaimana suami berkewajiban memenuhi kebutuhan serta memperlakukan istrinya dengan baik. Lahham menegaskan bahwa penyelesaian *nusyûz* dilakukan secara bertahap melalui nasihat (*maw'izhah*), pemisahan tempat tidur, dan sebagai langkah terakhir pemukulan yang bersifat mendidik serta tidak menyakitkan. Ia menjelaskan bahwa nasihat dapat dilakukan melalui pengajaran, pengingatan terhadap ayat-ayat Allah, maupun pembangkitan kesadaran keimanan. Sementara itu, pemisahan tempat tidur

dipahami sebagai bentuk hukuman psikologis yang bertujuan mendorong introspeksi diri. Adapun pemukulan dipandang sebagai langkah darurat untuk mencegah kerusakan keluarga, bukan sebagai bentuk kekerasan atau penyiksaan, serta harus dilakukan sesuai batasan-batasan syariat (Lahham, 1986). Lahham memberi catatan penting dalam akhir penafsiran ayat ini di mana langkah-langkah yang telah disebutkan tidak berlaku jika keluarga dalam kondisi yang harmonis, melainkan hanya untuk menghadapi ancaman kerusakan dalam keluarga. Kemudian apabila timbul pertanyaan 'bagaimana islam membolehkan pemukulan terhadap perempuan?', Lahham akan dengan tegas menjawab 'Mengapa perempuan menempatkan dirinya sendiri sebagai perempuan yang melakukan *nusyûz*?', islam membolehkan pendisiplinan untuk mencegah penyimpangan. Langkah-langkah tersebut juga tidak berlaku bagi suami yang hanya membenci istrinya tanpa alasan syar'i dan tidak boleh disalahgunakan. Jika semua langkah yang telah dipaparkan gagal maka dapat dilakukan upaya terakhir untuk menyelamatkan keluarga dari kehancuran, yaitu melalui tahkim (mediasi). Selain itu, ia menekankan bahwa setiap individu harus mendahulukan pelaksanaan kewajibannya sebelum menuntut hak-haknya, termasuk dalam wacana hak-hak dan pemberdayaan perempuan. Menurutnya, penghormatan dan kemuliaan akan diperoleh ketika masing-masing pihak menjalankan tanggung jawab yang dibebankan kepadanya secara proporsional.

5. Analisis Penafsiran Hannan Lahham Perspektif Hans-Georg Gadamer

Dalam kerangka hermeneutika Gadamer, penafsiran Lahham terhadap QS. An-Nisa: 3 dapat dibaca sebagai proses *fusion of horizons* antara horizon teks abad ke-7 M dan horizon pembaca kontemporer. Horizon teks terbentuk oleh konteks sosial Arab pra-Islam, di mana para wali menyalahgunakan kekuasaan mereka terhadap anak-anak yatim perempuan, sehingga ayat ini turun bukan sebagai legitimasi poligami secara mandiri, melainkan sebagai intervensi korektif atas ketidakadilan yang terjadi (sebagaimana diperjelas oleh riwayat 'Aisyah yang dirujuk Lahham). Sementara itu, horizon Lahham sebagai pembaca kontemporer dibentuk oleh kesadaran gender modern, metodologi maqasid syariah, dan sensibilitas reformis, yang mendorongnya untuk menegaskan bahwa pesan utama ayat adalah keadilan (*'adl*), bukan poligami itu sendiri. Melalui *hermeneutical circle*, Lahham membaca frasa " فَأَتَكُونَهَا مَا طَابَ لَكُمْ " tidak secara fragmentaris, melainkan dalam kerangka keseluruhan ayat yang diawali kekhawatiran atas ketidakadilan, sehingga poligami dipahami sebagai solusi kondisional dan kontekstual yang hukumnya dapat bergeser sesuai dengan ada-tidaknya keadilan dan kebutuhan sosial yang nyata. Namun demikian, subjektivitas horizon patriarkal Lahham tetap menyusup dan menghambat terjadinya fusi yang sesungguhnya dimana tampak jelas ketika ia memaknai kesediaan perempuan menjadi istri kedua atau ketiga sebagai cerminan "kebutuhan sosial" yang sah, sebuah pembacaan yang justru mengabsahkan struktur lemahnya posisi tawar perempuan alih-alih menegosiasikannya secara kritis. Dengan demikian, horizon teks yang terbuka untuk menegosiasikan makna keadilan secara lebih radikal tidak benar-benar dipertemukan secara dialogis dengan pengalaman perempuan kontemporer, melainkan tetap ditundukkan pada pra-pemahaman Lahham yang terbentuk dari konstruksi sosial patriarkal tempatnya hidup dan menulis, sehingga *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* yang seharusnya menjadi kesadaran produktif justru berhenti sebagai pelestarian tradisi, bukan pembaruan makna yang transformatif.

Sedangkan pada ayat yang menerangkan *nusyûz* (QS. an-Nisâ`/4: 34), dalam kerangka Gadamer, horizon teks pada ayat tersebut terbentuk oleh konteks sosial Arab pra-Islam yang menempatkan laki-laki sebagai penopang ekonomi dan pelindung keluarga secara struktural, sehingga konsep *qiwamah* hadir bukan sebagai deklarasi superioritas ontologis laki-laki, melainkan sebagai mekanisme fungsional pengaturan keluarga yang berakar pada dua fondasi: perbedaan karakter dan kewajiban nafkah. Sementara itu, horizon Lahham sebagai pembaca kontemporer dibentuk oleh kesadaran akan pentingnya kesetaraan hak dan kewajiban dalam relasi suami-istri, yang mendorongnya untuk menegaskan bahwa *qiwamah* tidak menghapus kepribadian, hak sipil, maupun peran sosial perempuan. Melalui *hermeneutical circle*, Lahham membaca ayat ini secara menyeluruh dengan menghubungkannya pada QS. al-Baqarah/2:228, sehingga "derajat" laki-laki dipahami hanya dalam lingkup kepemimpinan keluarga, bukan keunggulan mutlak.

Dalam konteks *nusyûz*, Lahham menerapkan pembacaan bertingkat yang mencerminkan *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, ia tidak menolak teks, melainkan menempatkan pemukulan sebagai langkah darurat terakhir yang terikat syarat ketat, bukan sebagai norma kekerasan, seraya menekankan bahwa setiap pihak wajib mendahulukan kewajibannya sebelum menuntut haknya. Namun demikian, pra-pemahaman Lahham sesungguhnya sangat kental diwarnai oleh horizon sosial patriarkal Suriah dan Arab Saudi yang menempatkan laki-

laki sebagai pemimpin alamiah dan perempuan sebagai pihak domestik, yang tampak dalam asumsi-asumsi esensialis seperti klaim bahwa perempuan didominasi emosi dan kurang pengalaman publik, sementara laki-laki dianggap lebih rasional dan tegas. Dalam perspektif Gadamer, hal ini menunjukkan bahwa horizon teks yang sesungguhnya terbuka untuk negosiasi makna tidak benar-benar dipertemukan secara dialogis dengan pengalaman perempuan kontemporer, melainkan ditundukkan pada horizon sosial Lahham sendiri, sehingga penegasannya bahwa *qiwamah* tidak boleh bersifat otoriter atau bahwa pemukulan hanya dibenarkan dengan tujuan mendidik lebih bersifat korektif-defensif daripada transformasional. Akibatnya, fusi horizon yang terjadi tidak menghasilkan makna baru yang emansipatoris; melainkan makna yang dihasilkan yaitu berupa penekanan pada mendahulukan kewajiban sebelum menuntut hak, ketaatan istri bahkan dalam situasi penyalahgunaan *qiwamah*, serta pembenaran pemukulan sebagai *ta'dib*, lebih mencerminkan pelestarian tatanan sosial yang sudah ada daripada negosiasi kritis terhadapnya, sehingga pertanyaan reflektif Lahham tentang posisi perempuan Muslim hanya berfungsi sebagai isyarat kesadaran personal, bukan sebagai langkah hermeneutis yang benar-benar transformatif.

6. Analisis Penafsiran Hannan Lahham tentang Poligami dan Nusyuz Perspektif Agensi Naila kabeer

Untuk menilai posisi penafsiran Lahham bagi pemberdayaan perempuan, analisis ini menggunakan teori agensi Naila Kabeer yang membangun pemberdayaan atas tiga dimensi yang saling berkaitan: sumber daya (*resources*), agensi (*agency*), dan pencapaian (*achievements*) (Kabeer, 1999). Dalam kerangka ini, penting membedakan pilihan adaptif (keputusan yang diambil perempuan dalam keterbatasan struktural dan, meski tampak sebagai agensi, justru mempertahankan ketimpangan) dari pilihan transformatif yang mampu menantang relasi kuasa yang timpang dan membuka ruang perubahan yang lebih adil.

Pada penafsiran poligami (QS. an-Nisâ`/4: 3), dari dimensi *resources* Lahham menghadirkan sumber daya normatif berupa pembatasan poligami melalui syarat keadilan, kemampuan nafkah, serta konteks perlindungan terhadap perempuan yatim. Namun sumber daya ini tetap beroperasi dalam struktur hukum yang berpusat pada kepentingan dan otoritas laki-laki, sehingga perempuan lebih banyak diposisikan sebagai pihak yang dilindungi daripada sebagai pemegang kontrol atas relasi perkawinan. Pada dimensi agensi, pengakuan Lahham atas persetujuan perempuan dan haknya untuk mensyaratkan larangan poligami dalam akad nikah tampak progresif. Akan tetapi, secara struktural agensi tersebut bersifat problematik karena diletakkan dalam situasi ketimpangan daya tawar: persetujuan perempuan kerap lahir dari kebutuhan sosial, ekonomi, atau tekanan budaya, bukan dari pilihan bebas yang setara.

Adapun capaian yang ditawarkan lebih berupa pengurangan dampak negatif dan pembatasan praktik poligami daripada perubahan mendasar dalam hubungan kuasa antara laki-laki dan perempuan. Poligami yang dibolehkan tetap menyimpan celah mudharat, seperti marginalisasi ekonomi perempuan akibat pembagian nafkah yang sulit diwujudkan secara adil, subordinasi antara istri pertama dan istri berikutnya, serta stereotipe bahwa perempuan dianggap dapat menerima pembagian cinta dan perhatian sebagai takdir. Dengan demikian, pilihan yang dibuka Lahham cenderung adaptif: ia meredam mudarat tanpa benar-benar menggeser struktur yang menempatkan perempuan di bawah relasi laki-laki sebagai suami.

Pada penafsiran *qiwamah* dan penyelesaian nusyûz (QS. an-Nisâ`/4: 34), pola pendisiplinan gender tampak lebih kuat. Dari dimensi *resources*, *qiwamah* berfungsi sebagai legitimasi struktural yang memusatkan otoritas, kontrol ekonomi, dan kewenangan pengambilan keputusan pada laki-laki, sementara perempuan ditempatkan sebagai pihak yang diurus dan dilindungi. Asumsi tentang perbedaan karakter dan emosi perempuan yang dijadikan dasar bukanlah fakta netral, melainkan konstruksi sosial yang membatasi akses perempuan terhadap pengalaman, pendidikan, dan kepemimpinan. Legitimasi keagamaan melalui hadis dan konsep *ta'dib* semakin menjadikan akses perempuan terhadap perlindungan, penghormatan, dan keadilan hadir bukan sebagai hak yang melekat, melainkan sebagai imbalan atas kepatuhan.

Dari dimensi agensi, penafsiran ini secara signifikan mereduksi agensi perempuan dengan menekankan kewajiban untuk tetap taat dan bersabar, bahkan ketika suami menyalahgunakan kepemimpinan. Agensi perempuan disempitkan menjadi kesediaan menjalankan kewajiban demi memperoleh hak, bukan kebebasan untuk merumuskan kepentingan dan aspirasinya secara mandiri. Sejalan dengan itu, capaian diukur dari stabilitas dan tercegahnya keretakan keluarga, bukan dari terjaminnya keselamatan, martabat, dan kesejahteraan psikologis perempuan. Dalam kerangka Kabeer, posisi ini merupakan bentuk agensi adaptif yang melanggengkan, alih-alih menantang, relasi kuasa yang timpang.

Secara keseluruhan, autokritik Lahham di satu sisi membangun kesadaran kritis perempuan atas peran dan tanggung jawabnya. Namun di sisi lain, pertanyaan reflektifnya, "mengapa perempuan menempatkan dirinya hingga layak diperlakukan demikian?", tidak berkembang menjadi kritik struktural, melainkan berhenti sebagai isyarat kesadaran personal. Karena itu, posisi penafsiran Lahham berada pada wilayah agensi yang fluktuatif antara adaptif dan transformatif, dengan kecenderungan kuat mempertahankan tatanan yang ada ketika berhadapan dengan horizon patriarkal Suriah dan Arab Saudi yang membentuk pra-pemahamannya.

D. Kesimpulan

Berdasarkan analisis hermeneutika Gadamer terhadap penafsiran Hannan Lahham pada QS. an-Nisâ'/4:3 dan QS. an-Nisâ'/4:34, dapat disimpulkan bahwa *fusion of horizons* yang diupayakan Lahham pada kedua ayat tersebut tidak pernah benar-benar terwujud secara utuh akibat kuatnya cengkeraman pra-pemahaman patriarkal yang membentuk horizonnya. Pada ayat poligami, meskipun Lahham berupaya menempatkan keadilan sebagai pesan utama dan poligami sebagai solusi kondisional-kontekstual, subjektivitas horizonnya tetap menyusup ketika ia memaknai kesediaan perempuan menjadi istri kedua atau ketiga sebagai "kebutuhan sosial" yang sah. Hal ini menunjukkan sebuah pembacaan yang mengabsahkan lemahnya posisi tawar perempuan alih-alih menegosiasikannya secara kritis. Pada ayat *qiwâmah* dan *nusyûz*, kegagalan fusi ini semakin nyata karena horizon teks yang terbuka untuk negosiasi makna justru ditundukkan pada konstruksi sosial patriarkal Suriah dan Arab Saudi yang membentuk pra-pemahaman Lahham, sehingga penegasannya bahwa *qiwâmah* tidak boleh otoriter dan pemukulan hanya dibenarkan sebagai *ta'dîb* lebih bersifat korektif-defensif daripada transformasional. Dengan demikian, *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* yang seharusnya menjadi kesadaran produktif pada kedua ayat justru berhenti sebagai pelestarian tradisi, bukan pembaruan makna yang benar-benar dialogis dengan pengalaman perempuan kontemporer.

Sementara itu, melalui kerangka agensi Naila Kabeer, penafsiran Lahham pada kedua ayat secara konsisten berada pada wilayah agensi adaptif yang meredam ketimpangan tanpa menggeser struktur kuasa yang mendasarinya. Pada isu poligami, sumber daya normatif berupa syarat keadilan dan pengakuan hak perempuan untuk mensyaratkan larangan poligami dalam akad nikah tampak progresif, namun tetap beroperasi dalam struktur hukum yang berpusat pada otoritas laki-laki, sehingga agensi perempuan kerap lahir dari tekanan sosial dan ekonomi, bukan dari pilihan bebas yang setara. Pada isu *qiwâmah* dan *nusyûz*, pola pendisiplinan gender tampak lebih kuat: legitimasi struktural kepemimpinan laki-laki, penyempitan agensi perempuan menjadi kepatuhan bersyarat, serta pembenaran pemukulan sebagai *ta'dîb* menjadikan akses perempuan terhadap perlindungan dan keadilan hadir bukan sebagai hak yang melekat, melainkan sebagai imbalan atas kepatuhan, sementara capaian diukur dari stabilitas keluarga, bukan dari martabat dan kesejahteraan psikologis perempuan. Autokritik reflektif Lahham yang mempertanyakan posisi perempuan tidak berkembang menjadi kritik struktural yang emansipatoris, sehingga penafsirannya (meski mengandung niat korektif) pada akhirnya lebih berfungsi memperhalus ketimpangan daripada menyelesaikannya secara fundamental, dan menempatkan Lahham pada posisi penafsir yang fluktuatif antara adaptif dan transformatif dengan kecenderungan kuat mempertahankan tatanan yang ada.

E. Referensi

- Al-Musnad, M. ibn A. A. (1996). *Islamic Fatawa Regarding Women* (J. al-D. M. Zarabozo (ed.); Terjemah). Darussalam Publishers.
- Ali, Z. (2012). *Feminismes Islamiques*. La Fabrique Editions.
- Andika, M. (2018). Reinterpretasi Ayat Gender dalam Memahami Relasi Laki-laki dan Perempuan (Sebuah Kajian Kontekstual dalam Penafsiran). *Jurnal Musawa*, 17(2), 137–152.
- Axon, A., & Hewitt, S. (2019). *Contemporary Archive of The Islamic World: Syria 1975/76 – 2018*. Brill.
- Dewi, N. R., Fikri, A. I., & Febriani, A. (2020). *Dinamika Kesetaraan Gender di Arab Saudi : Sebuah Harapan Baru di Era Raja Salman*. 6(1), 32–44.
- Doumato, E. A. (1999). Women and Work in Saudi Arabia: How Flexible are Islamic Margins? *Middle East Journal*, 53(4). <https://www.jstor.org/stable/4329391>
- Eijk, E. van. (2016). *Family Law in Syria: Patriarchy, Pluralism, and Personal Status Law*. I.B. Tauris & Co. Ltd.

- Fikriyati, U. (2018). *Interpretasi Ayat-ayat Pseudo Kekerasan (Analisis Psikoterapis atas Karya-Karya Tafsir Hannan Lahham)*.
- Ghafur, M. F. (2015). Problematika Kekuatan Politik Islam di Yaman, Suriah dan Al-Jazair. *Jurnal Penelitian Politik*, 12(2), 119–135.
- Hans-Georg Gadamer. (2006). *Truth and Method* (J. W. dan D. G. Marshal (ed.)). Continuum.
- Himayah, D. M. (2025). *Telaah Nuansa Antroposentris dalam Maqashid Al-Qur'an Al-Karim karya Hannan Lahham Perspektif Sejarah Intelektual*.
- Humayd, A. A. G., & Sin, M. L. bin M. (2023). Min Juhud al-Mar'ah fi Tafsir Al-Qur'an fi al-Asr al-Hadits. *Journal of Ma'alim Al-Quran Wa Al-Sunnah*, 19(1), 115–143.
- Joseph, S., & Slyomovics, S. (2001). *Women and Power in The Middle East*. University of Pennsylvania Press.
- Kabeer, N. (1999). Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment. *Development and Change*, 30(May), 435–464.
- Lahham, H. (1986). *Min Hadyi Surah an-Nisâ`* (D. Al-Hudâ (ed.)).
- Lahham, H. (1999). *Ta'ammulât fi Manzilat al-Mar'ah fi Al-Qur'ân al-Karîm*. Dâr al-Hanân.
- Lahham, H. (2017). *Anîn al-Yasmîn*. Markâz at-Tafkîr al-Harr.
- Musa, S. A. (2025). The Role of Women in The Syrian National Movement (1880–1967). *International Journal of Studies in Advanced Education*, 4(8), 9–33.
- Rahmadani, G., Faisar Ananda Arfa, M., & Syukri Albani Nasution, M. (2024). Konsep Pernikahan Sakinah Mawaddah dan Warahmah Menurut Ulama Tafsir. *Jurnal Darma Agung*, 32(1), 220–230.
- Saputra, B. A., & Rodiah, I. (2024). Gender Inequality, Wahabism, and Saudi Vision 2030: A Postcolonial Feminist Critique Against Injustice in Saudi Arabia. *Abdurrauf Law and Sharia*, 1(2), 88–111.
- Sofiana, N. E. (2021). Kesetaraan Gender dalam Pembaharuan Hukum Keluarga di Syria dan Indonesia. *Jurnal Musawa*, 20(1), 83–95.
- Zed, M. (2014). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.