WACANA KESETARAAN GENDER DALAM PEMIKIRAN ISLAM DI INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI ISLAM NEGERI DI INDONESIA: KAJIAN KES DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

HENRI SHALAHUDIN

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2016

University of Malaya

WACANA KESETARAAN GENDER DALAM PEMIKIRAN ISLAM DI INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI ISLAM NEGERI DI INDONESIA: KAJIAN KES DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

HENRI SHALAHUDIN

University of Malaya

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2016

WACANA KESETARAAN GENDER DALAM PEMIKIRAN ISLAM DI INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI ISLAM NEGERI DI INDONESIA: KAJIAN KES UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

HENRI SHALAHUDIN

TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2016

University of Malaya

ABSTRAK

Wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam merupakan salah satu isu semasa yang memerlukan perhatian khas dari sarjana-sarjana muslim. Sebab ia bukan sahaja berkenaan dengan kajian tentang wanita dan agama, tetapi juga kajian feminisme Barat dan konteks sosial semasa. Penyelidikan ini bertujuan mengkaji wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di pengajian tinggi Islam negeri di Indonesia, khasnya di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penyelidikan ini difokuskan untuk mengkaji sejarah kemunculan wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam, bagaimana ia berlangsung, dan isu-isu gender yang dibincangkan dalam pengajian Islam di UIN Sunan Kalijaga.

Analisis kajian dibuat berasaskan *content analysis*, iaitu dengan mengkaji buku-buku yang diterbitkan oleh UIN Sunan Kalijaga, latihan ilmiah mahasiswa tahun akhir, aktiviti akademik yang berkenaan dengan wacana gender dan Islam, serta temubual dengan ketua Pusat Studi Wanita (PSW) di universiti tersebut. Kajian dilanjutkan dengan analisis kritis terhadap pendekatan wacana kesetaraan gender dalam pengajian Islam dan kesimpulan yang dihasilkannya. Metode-metode yang digunakan dalam penyelidikan iaitu metode dokumentasi atau metode historis, metode induktif (*al-manhaj al-istiqrā'i*), metode analisis kritis (*al-manhaj al-taḥlīli al-naqdi*), metode temubual dan observasi. Metode-metode tersebut digunakan untuk menghuraikan makna sebenar wacana kesetaraan gender, sejarah awal kemunculan dan aliran-alirannya, sejarah kemasukannya di pengajian tinggi Islam di Indonesia, kritikan-kritikan terpenting yang dihasilkan ahli akademik yang menyokong gender di UIN Sunan Kalijaga terhadap pemikiran Islam, dan menganalisis kritikan-kritikan tersebut.

University of Malaya

Kajian ini menyimpulkan bahawa wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga pada hakikatnya dimaksudkan untuk mengelak pandangan masyarakat yang diskriminatif terhadap wanita yang dipercayai berpunca dari pemahaman yang bias gender terhadap teks-teks wahyu (al-Quran dan Hadīth). Dengan anggapan ini, feminis kemudian membahagi teks-teks wahyu kedalam dua kategori, iaitu teks-teks yang mesra wanita, dan teks-teks membenci wanita (misogyny). Dikotomi terhadap teks wahyu ini memunculkan dua pendekatan yang berbeza terhadap kedua-dua kategori teks tersebut. Pendekatan terhadap ayat-ayat yang dipercayai membenci wanita digunakan dengan metode kontekstual-historis, manakala terhadap ayat-ayat yang mesra wanita digunakan pendekatan tekstual-normatif. Dengan pendekatan kontekstual-historis ini, maka akan dihasilkan pemahaman yang berbeza dari makna tekstual ayat yang dikaji. Oleh itu, pengajian Islam berlandaskan gender tidak jarang memunculkan kontroversi kerana beberapa hasil kajiannya sering bercanggah dengan khazanah intelektual Islam, misalnya dalam isu poligami, pusaka, kesaksian wanita dan kesihatan reproduksi. Hal ini kerana metode feminis dalam pengajian Islam berbeza dengan metode para ulama dalam memahami kedudukan wahyu dan realiti sosial. Di samping itu, perbezaan dalam memaknai konsep-konsep dasar dalam Islam, seperti konsep-konsep tentang kesetaraan, keadilan, *thawābit-mutaghayyirāt* dan *qat'iyyāt-ẓanniyāt* sangat berperanan memunculkan perbezaan mendasar antara perspektif gender dan ulama Islam dalam mengkaji isu-isu wanita. Oleh itu apa-apa yang di dalam Islam merupakan menjadi beban (*taklīf*) dan kewajiban lelaki boleh jadi dalam pandangan feminis adalah satu bentuk dominasi lelaki, dan apa-apa yang menjadi keringanan (*rukhṣah*) untuk wanita boleh jadi dianggap subordinasi dan diskriminasi mengikut feminis.

University of Malaya

ABSTRACT

The discourse of gender equality manifested in the Islamic thought is one of the contemporary issues that should attract Muslim scholars' prompt attention. The discourse may be considered as an absolutely crucial discourse not only because of its main theme which is about the women and religion, but also due to their relationship with the study of western feminism and this discourse's place in the current social context. The main objective of the research is to thoroughly explore and to examine the integration of the discourse of gender equality with the Islamic thought conducted in Islamic universities in Indonesia particularly in the Sunan Kalijaga State Islamic University, Yogyakarta. The research has primarily focused on three aspects namely, the history of the emergence of the discourse of gender equality in Islamic thought, secondly, the dissemination and the integration of the said discourse in most of academic activities conducted in the Sunan Kalijaga State Islamic University, and lastly, the investigation on issues related to gender-based Islamic studies conducted in the Sunan Kalijaga, State Islamic University, Yogyakarta.

The research of this study has been conducted based on the examination of several sources range from books published by UIN Sunan Kalijaga and its several selected students' final academic works such as papers and thesis related to the discourse of gender equality in Islamic thought. The study has also been developed based on the researcher's interview with the Head of the Centre of Women Studies at the said university. Finally, this thesis builds up the critical analysis towards the approach of the gender equality in Islamic thought conducted in the Sunan Kalijaga, State Islamic University and the critical analysis towards the works produced by this discourse.

University of Malaya

Methods of research conducted in this study are method of documentation or method of history, inductive method (*al-manhaj al-istiqra'i*), critical analysis method (*al-manhaj al-tahlili al-naqdi*), interview and observation method. These methods have been carried out to elaborate the real definition of gender equality, the history of the emergence of the study of gender equality discourse and its related schools and the history of its presence in Indonesian Islamic Universities. These methods are also applied to address the most influential criticism towards the Islamic text expressed by the academicians of gender at the Sunan Kalijaga, State Islamic University as well as- to accurately analyse those criticism.

The study concluded that at the beginning, the western feminism-based discourse of gender equality developed at the Sunan Kalijaga State Islamic University aims to completely eliminate and eradicate the society discriminative attitude towards women. The feminists argued that the gender-biased attitude experienced by women comes from the gender-biased understanding on the Quranic and Hadist texts. Based on this argument, the feminists divided the Quranic text into two parts, the first is the women-friendly text and the other one is women-unfriendly text or misogyny. The dichotomy towards the understanding of the Quranic text raised the two types of approaches, for each belongs to those two categories (the women-friendly text and the women-unfriendly text or misogyny). The approach developed for the category of misogynistic texts, has used the historical context. On the other side, the approach developed for the study of women-friendly text has used the textual-normative method. It can be argued that by using the said historical context, sadly, the understanding produced will be totally different from the real understanding of the text meant by its Creator. Based on this argument, gender-based Islamic thought often raises the controversy since its researches and studies often contradict the Islamic worldview-based studies especially

University of Malaya

on the issues of polygamy, inheritance, testimony of women, and the reproduction health. The main reason of this argument is based on the fact that the way or the method used by the feminists in courses of Islamic thought is totally different from the method used by Ulama especially in understanding the status of Quran and social reality. Moreover, the difference between Ulama and feminists in the way they understand the basic concepts of equality, justice, *thawābit-mutaghayyirāt and qat'iyyāt-ẓanniyāt* has the main role for the emergence of the principle contradiction between the gender perspective and Islam in studying the women related issues. The feminists, for example, have blindly argued that any commands or teachings in Islam that are meant to give more and heavier obligations and duties toward men are the form of man domination and as a symbol of masculine authority. On the other hand, any Islamic teachings accommodating more exemptions or *rukhṣah* for women would be considered as forms of discrimination towards women themselves.

University of Malaya

DEDIKASI

Saya persembahkan

untuk almarhumah Ibunda ***Mardiyah***

Dakapan kasih sayangmu yang tiada mengenal lelah dalam mengajarkan kejujuran dan adab kehidupan kepada sembilan putra-putrimu

Ibunda telah mengorbankan banyak cita-cita peribadimu demi mengahantarkan anak-anakmu meraih apa yang mereka cita-citakan dengan penuh ketabahan

Untuk alamarhum Ayahanda ***Muhammad Subhi Ali***

Betapa engkau tidak pernah melupakan pendidikan kepada anak-anakmu, menanamkan erti perjuangan dan memberi sokongan menuntut ilmu di tengah-tengah kesibukanmu mencari nafkah dan pengabdianmu berdakwah kepada masyarakat sehingga ke pelosok desa terpencil.

Untuk isteriku, ***Elizabeth Diana Dewi***

Sungguh sangat banyak jasa dan pengorbananmu yang tidak mungkin pernah aku lupakan

Untuk anak-anakku, ***Taif Ahmad Nabil,*** *dan* ***Najma Zahiya Salahuddin***

Ayah berharap, apabila kalian besar kelak jangan lupa berjuang untuk agama seperti yang dicontohkan oleh para ulama dan aghniya' muhsinin terdahulu

University of Malaya

PENGHARGAAN

Dengan nama Allah yang Maha Pemurah lagi Mengasihani.

Puji dan syukur yang tiada terhingga ke hadirat Allah ta'ala yang telah mengajarkan kepada manusia apa-apa yang tidak diketahuinya, dan mengilhamkan kepada mereka meningkat diri dengan ilmu dan amal. Salawat dan salam dipersembahkan untuk junjungan kita Nabi Muhammad s.a.w, para sahabat beliau dan para tabi'in dan semua yang mengikuti jejak langkahnya. Dalam kesempatan ini penulis mesti merakamkan penghargaan yang setinggi-tingginya dan menyampaikan rasa terima kepada semua pihak yang telah berjasa dan membantu penulis dalam penulisan tesis ini:

1. Prof. Madya Dr. Mohd Fauzi bin Hamat selaku penyelia tesis, yang telah berkenan melapangkan masa untuk menyelia tesis ini. Tunjuk ajar dan bimbingan akademik yang diberikan oleh beliau sungguh sangat bererti. Kesabaran dan ketinggian budi bahasa yang beliau tunjukan di sepanjang penyelidikan ini merupakan contoh sikap seorang intelaktual yang arif dan bijaksana. Penulis sangat berhutang budi atas segala arahan, bimbingan beliau dengan penuh kesabaran dan kemesraann. Semoga Allah S.W.T membalas dengan ganjaran yang berlipat ganda, dan keberkahan hidup untuk beliau dan keluarga.
2. Ketua Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam beserta semua pensyarah dan kakitangan pentadbiran jabatan yang telah memberi bantuan dan kemudahan kepada penulis dalam menyelesaikan tesis ini.

University of Malaya

3. KH. Abdullah Syukri Zarkasyi, KH. Hasan Abdullah Sahal, KH. Syamsul Hadi Abdan dan para pengasuh Pondok Modern Darussalam Gontor yang telah mengajarkan kepada penulis pelbagai ilmu dan erti kehidupan.
4. Prof. Dr. Ibrahim Zein, penyelia tesis penulis untuk peringkat master di UIAM dahulu yang masih berkenan memberikan wawasan pemikiran Islam dan gender sehingga kini. Di samping itu, atas rekomendasi beliau, penulis dilibatkan dalam projek penulisan karya ulama abad 19-20M di Maktabah Iskandariyah Mesir dan mengikuti seminar antarabangsa tentang gender dan isu-isu kontemporari lainnya pada tahun 2010 dan 2011.
5. Dr. Hamid Fahmi Zarkasyi, Direktur *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS) yang sentiasa berkenan memberikan idea, pemikiran mahupun jawaban atas soalan-soalan yang penulis sampaikan kepada beliau, sama ada secara lisan mahupun tertulis seputar masalah yang sedang dikaji penulis. Demikian pula kepada Asep Sobari dan kawan-kawan penyelidik di INSISTS lainnya.
6. Prof. Dr. Amal Fathullah Zarkasyi, penyelia skripsi S1 (Bachelor) penulis di Institut Studi Islam Darussalam (ISID) yang sentiasa memberikan motivasi, sokongan dan menanyakan kemajuan penulisan tesis ini. Dan kepada guru-guru penulis di Pondok Modern Gontor yang telah berjuang mengajar santri-santri dengan penuh keikhlasan.
7. Dr. Adian Husaini selaku salah satu ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) yang telah mengusahakan biasiswa untuk melanjutkan pengajian di peringkat kedoktoran dari Program Kaderisasi Ulama DDII yang bekerjasama dengan Badan Amil Zakat Nasional (Baznas)

University of Malaya

8. Ibu-ibu Komunitas Muslimah untuk Kajian Islam (KMKI) yang telah menerbitkan buku penulis, “Indahnya Keserasian Gender dalam Islam” dan memberikan bantuan untuk penyelidikan di UIN Sunan Kalijaga.
9. Tidak lupa juga penulis ingin sampaikan terima kasih kepada saudara Haris Susmana, Edward Maufur, Mustofa Munawar, dan kawan-kawan IKPM Gontor yang banyak membantu menguruskan keperluan penulis selama berada di Kuala Lumpur.
10. Fathurrahman Kamal yang telah mencarikan pelbagai buku, jurnal dan makalah yang ditulis oleh ahli akademik UIN Sunan Kalijaga dan mengirimkannya kepada penulis.
11. Pihak Perpustakaan Utama Universiti Malaya, dan Sir Louis Matheson Library Monash University, Clayton yang telah membantu penulis dalam penyediaan bahan-bahan kajian.
12. Saudara-saudari, keluarga besar penulis serta mertua yang tiada hentinya mendoakan penulis sehingga tesis ini boleh diselesaikan.
13. Jutaan terima kasih penulis sampaikan secara khusus kepada Elizabeth Diana Dewi, isteri penulis, atas segala ketulusan dan keikhlasan beliau memberikan dorongan dan semangat untuk menyelesaikan tesis ini, serta anak-anak penulis, Taif Ahmad Nabil dan Najma Zahiya Salahuddin yang memberikan kecerian dan warna mereka masing-masing.

Penulis mengakui bahawa tanpa bantuan, dorongan, kerjasama dan doa dari semua pihak yang telah tersebut di atas mahupun belum tersebut, maka kajian ini tidak akan terlaksanakan dengan baik, semoga Allah membalas kebaikan dan jasa tersebut dengan ganjaran yang berlipat ganda. Allahumma amin.

University of Malaya

ISI KANDUNGAN

Halaman hadapan	i
Halaman judul	ii
Perakuan keaslian teks	iii
Abstrak Bahasa	iv
Abstrak Inggeris	vi
Dedikasi	ix
Penghargaan	x
Isi kandungan	xiii
Senarai kependekan	xviii
Panduan transliterasi	xx

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar belakang masalah	1
1.2. Pengertian tajuk	10
1.3. Soalan Kajian	12
1.4. Objektif Kajian	13
1.5. Skop kajian	13
1.6. Kepentingan kajian	15

University of Malaya

1.7. Sorotan terhadap kajian terdahulu 16

1.8. Metodologi penyelidikan 32

1.9. Susunan kajian 37

Bab II:

Latar Belakang Feminisme dan Sejarah Kemunculan Pengajian Gender di Institusi Pengajian Tinggi Islam Indonesia

2.1. Pendahuluan 40

2.2. Definisi Feminisme dan Gender 42

2.2.1. Definisi Feminisme 43

2.2.2. Definisi Gender 49

2.3. Sejarah Kemunculan Feminisme 58

2.4. Sejarah perkembangan Gender 77

2.5. Aliran-aliran Feminisme 92

2.5.1. Feminisme liberal 93

2.5.2. Feminisme radikal 98

2.5.3. Feminisme Marxis dan Sosialis 105

2.5.4. Feminisme Psikoanalisis 108

2.5.5. Feminisme Multikultural, Global dan Postkolonial 112

2.5.6. Feminisme pascamoden 115

2.6. Isu-isu utama dalam Feminisme 118

2.6.1. Feminisme gelombang I 119

2.6.2. Feminisme Gelombang II 122

2.6.3. Feminisme Gelombang III 128

University of Malaya

2.7. Sejarah kemasukan Feminisme di Indonesia 133

2.7.1. Sokongan Pihak Berkuasa di Indonesia terhadap feminisme dan kesetaraan gender 135

2.7.2. Perkembangan semasa isu-isu gender 141

2.8. Sejarah kemasukan wacana kesetaraan gender di institusi pengajian Tinggi Islam di Indonesia 147

2.9. Kesimpulan 156

Bab III

Pengajian Islam Berlandaskan Gender di UIN Yogyakarta

3.1. Pendahuluan 159

3.2. Sejarah UIN Sunan Kalijaga 161

3.3. Strategi pengajian Islam berlandaskan gender di UIN Yogyakarta 170

3.3.1. Penubuhan Pusat Studi Wanita (PSW) 174

3.3.2. Penerbitan buku dan Jurnal 188

3.3.3. Kurikulum 197

3.3.4. Kerjasama dengan lembaga-lembaga feminis dari luar negara 222

3.4. Metode Feminis dalam Pengajian Islam 230

3.4.1. Mencari justifikasi teologi yang menyokong fahaman kesetaraan Gender 237

3.4.2. Kritikan terhadap gaya bahasa dan perspektif patriarkhi tentang teks-teks wahyu 244

3.4.3. Menampilkan perspektif wanita dalam menafsirkan teks-teks wahyu 256

3.4.4. Kritikan Sejarah terhadap teks-teks wahyu yang misoginis 270

3.5. Kesimpulan 299

University of Malaya

Bab IV

Isu-isu Wacana Kesetaraan Gender dalam Pemikiran Islam

4.1. Pendahuluan 301

4.2. Makna Pemikiran Islam 302

4.3. Poligami dalam Islam 310

4.4. Harta pusaka dalam Islam 316

4.5. Kesaksian wanita dalam Islam 325

4.6. Kesihatan reproduksi dalam Islam 329

4.7. Kesimpulan 338

Bab V

Isu-isu Wacana Kesetaraan Gender dalam Pemikiran Islam di UIN Sunan Kalijaga

5.1. Pendahuluan 340

5.2. Isu kesetaraan dalam poligami 340

5.2.1. Analisis dan Kritikan terhadap isu poligami berlandaskan gender 348

a) Makna perlindungan terhadap perempuan yatim di dalam QS. Al-Nisa: 3 348

b) Dakwaan larangan poligami secara bertahap 354

c) Makna adil dalam poligami 358

d) Dakwaan bahawa makna Adil di dalam QS. Al-Nisa: 129 membatalkan kebolehan poligami 364

e) Dakwaan tentang kecemasan sebagai syarat poligami 371

University of Malaya

f) Dakwaan kebolehan poligami berangsur-angsur menjadi haram 379

5.3. Isu kesetaraan dalam harta pusaka 384

5.3.1. Hukum Pusaka dalam Perspektif Gender 385

5.3.2. Kritikan terhadap hukum pusaka dalam Perspektif Gender 393

a) Kritikan terhadap metodologi hukum pusaka berbasis gender 393

b) Kritikan terhadap teori had maksimum dan minimum 398

c) Bantahan terhadap dakwaan bias gender dalam hukum pusaka 399

d) Kritikan terhadap idea penyepaduan wasiat dan pusaka 408

e) Kritikan terhadap cara pandang relativisme dalam pembahagian pusaka 418

5.4. Isu kesetaraan dalam kesaksian wanita 422

5.4.1. Isu kesaksian wanita berlandaskan gender 422

5.4.2. Kritikan terhadap isu kesaksian wanita berlandaskan gender 426

5.5. Isu kesetaraan dalam kesihatan reproduksi 434

5.5.1. Konsep nushūz sebagai justifikasi dominasi suami terhadap isteri 437

5.5.2. Hak melakukan pengguguran janin dan kebebasan wanita dalam mentadbir organ tubuhnya 442

5.5.3. Hak wanita menikmati atau menolak hubungan seksual 446

5.5.4. Kritikan terhadap isu kesihatan reproduksi berlandaskan gender 452

5.6. Kesimpulan 464

University of Malaya

BAB VI

PENUTUP

6.1.Kesimpulan	466
6.2.Cadangan	470
Bibliografi	472
Lampiran	488

University of Malaya

SENARAI KEPENDEKAN

ADIA	:	Akademi Dinas Ilmu Agama
CEDAW	:	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women
CIDA	:	Canadian International Development Agency
DEPAG	:	Departemen Agama
DEPDIKNAS	:	Departemen Pendidikan Nasional
DIY	:	Do It Yourself
DPR	:	Dewan Perwakilan Rakyat
FF	:	Ford Foundation
FGD	:	Focus Group Discussion
GAD	:	Gender and Development
GDI	:	Gender-related Development Index
GEM	:	Gender Empowerment Measurement
GM	:	Gender mainstreaming
HDI	:	Human Development Index
IAIN	:	Institut Agama Islam Negeri
ICIHEP	:	Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project
IISEP	:	IAIN Indonesia Social Equity Project
INPRES	:	Instruksi Presiden
IPB	:	Institut Pertanian Bogor
KPI	:	Komunikasi dan Penyiaran Islam
KPP	:	Komisi Pemberdayaan Perempuan
KPSW	:	Kelompok Program Studi Wanita
KSW	:	Kelompok Studi Wanita
KUA	:	Kantor Urusan Agama
LAPIS	:	Learning Assistance Program for Islamic School
LGBT	:	Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender
LIPI	:	Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

University of Malaya

LSM	:	Lembaga Swadahya Masyarakat (NGO)
MKDK	:	Mata Kuliah Dasar Keahlian
MKDU	:	Mata Kuliah Dasar Umum
MKK	:	Mata Kuliah Keahlian
NOW	:	National Organization for Women
NWP	:	National Women's Party
OSAGI	:	*Office of the Special Advicer on Gender Issues and Advancement of Women*
P2W	:	Peningkatan Peran Wanita
Perda	:	Peraturan Daerah
PGC	:	Post Graduate Course
PSQ	:	Pusat Studi al-Qur'an
PSW	:	Pusat Studi Wanita
PTAIN	:	Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri
PUG	:	Pengarusutamaan Gender
RUU APP	:	Rancangan Undang-Undang Anti Pornografi dan Pornoaksi
SK	:	Surat Keputusan
STAIN	:	Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
SUKA	:	Sunan Kalijaga
TAF	:	The Asia Foundation
UGM	:	Universitas Gajah Mada (Yogyakarta)
UI	:	Universitas Indonesia
UIN	:	Universitas Islam Negeri
UNAIR	:	Universitas Airlangga (Surabaya)
UNESCO	:	The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
WHO	:	World Health Organization
WID	:	Women in Development

University of Malaya

PANDUAN TRANSLITERASI

a. Konsonan

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1.	أ	‘ (a, i, u)	الفأرة	al-fa’rah
2.	ب	b	بعث	ba’atha
3.	ت	t	تاب	tāba
4.	ث	th	ثواب	thawāb
5.	ج	j	جعل	ja’ala
6.	ح	ḥ	حلب	ḥalab
7.	خ	kh	خطب	khaṭaba
8.	د	d	دفع	dafa'a
9.	ذ	dh	ذهب	dhahaba
10.	ر	r	رجع	raja'a
11.	ز	z	زرع	zara’a
12.	س	s	سمع	sami’a
13.	ش	sh	شفع	shafa’a
14.	ص	ṣ	صعد	ṣa’ada
15.	ض	ḍ	ضلل	ḍalala
16.	ط	ṭ	طلع	ṭala’a
17.	ظ	ẓ	ظفر	ẓafara
18.	ع	‘ (a, i, u)	عليه	‘alayhi
19.	غ	Gh	غفر	ghafara
20.	ف	f	فلح	falaḥa
21.	ق	q	قلم	qalama
22.	ك	k	كتب	kataba
23.	ل	l	لعب	la’iba
24.	م	m	منع	mana'a
25.	ن	n	نال	nāla
26.	و	w	وعد	wa’ada
27.	هـ	h	هدم	hadama
28.	ي	y	يعلم	ya’lamu

University of Malaya

b. Vokal Panjang

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1.	آ	ā	قال	qāla
2.	او	ū	موسى	Mūsā
3.	اي	ī	إيمان	īmān

c. Vokal Pendek

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1.	(فتحة) ـَ	a	نصر	naṣara
2.	(كسرة) ـِ	i	ناصر	nāṣirun
3.	(ضمة) ـُ	u	ينصر	yanṣuru

d. Diftong

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1.	أوّ	aw	أواب	naṣara
2.	أيّ	ay	أيام	nāirun
3.	إيّ	iy	إياك	yanṣuru

Catatan:

Istilah sesuatu perkataan yang berasal daripada perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan bahasa Malaysia. Seperti perkataan Rasulullah, Muhammad, Ahmad, mazhab, ulama, ilmiah, al-Quran, Hadith, dan lain-lain.

University of Malaya

BAB I: PENDAHULUAN

1.1. Latar belakang masalah

Perbahasan tentang munculnya isu kesetaraan gender di Indonesia menerusi pendapat para feminis, seringkali dihubungkaitkan dengan gerakan wanita semenjak zaman penjajahan Belanda. Gerakan individu daripada tokoh-tokoh pahlawan wanita dikategorikan sebagai indikasi kebangkitkan kesedaran kolektif bagi munculnya organisasi wanita. Kepahlawanan tokoh-tokoh wanita, seperti Kartini (1879-1908), Nyi Ageng Serang (1752-1828), Cut Nyak Dien (1850-1908), Martha Christina Tiahahu (1818), Cut Mutia (1870-1910), Dewi Sartika dan seumpamanya dipercaya sebagai sejarah awal munculnya gerakan wanita di Indonesia.[1]

Organisasi formal wanita yang pertama kali muncul di Indonesia adalah "Putri Mardika". Ia ditubuhkan di Jakarta pada tahun 1912 untuk memperjuangkan hak-hak wanita di bidang pendidikan dan berperanan di ruang awam. Tahun 1913, organisasi ini menerbitkan buletin mingguan yang memuat tulisan-tulisan tentang masalah poligami dan perkahwinan kanak-kanak di bawah umur. Pada tahun 1919 buletin Putri Mardika memuat akhbar tentang kongres feminisme tahun itu di Paris. Semenjak itu, banyak organisasi-organisasi wanita ditubuhkan, seperti "Sopo Tresno" (1914) yang kemudian berganti nama "Aisyiah" (1917), "Wanoedya Oetomo" (1920) dan organisasi-organisasi wanita seumpanya.[2]

---

[1] Muhadjir Darwin, "Gerakan Perempuan di Indonesia dari Masa ke Masa", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 7, No. 3, (Maret 2004), 283

[2] Tati hartimah dan Mu'min Ma'ruf, "Sejarah Pergerakan Perempuan di Indonesia", dalam *Pengantar Kajian Gender*, Tim Penulis Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (Jakarta, PSW UIN Syarif Hidayatullah dan McGill-ICIHEP, 2003), 14-20

University of Malaya

Perkembangan organisasi wanita semakin pesat apabila pada 22-25 Disember 1928 diadakan "Kongres Perempuan Indonesia I" di Yogyakarta yang mempertemukan para pejuang wanita Indonesia. Kongres ini diikuti 30 organisasi wanita seluruh Indonesia dan berjaya mengeluarkan resolusi yang dideklarasikan dengan tuntutan usaha peningkatan kondisi wanita dan persyaratan perkahwinan. Di samping itu, kongres ini juga menubuhkan Kongres Wanita Indonesa (Kowani). Pada kongres Perempuan Indonesia III tahun 1938 menetapkan tanggal 22 Disember sebagai perayaan "Hari Ibu" (*mother's day*). Presiden Soekarno menetapkan melalui Dekrit Presiden No. 316 tahun 1959 bahawa tanggal 22 Disember adalah Hari Ibu dan dirayakan secara nasional sehingga sekarang. Peristiwa itu merupakan satu tiang penting dalam sejarah perjuangan wanita di Indonesia.[3] Perjuangan organisasi-organisasi wanita tersebut pada awal sejarahnya bersifat kultural bagi meningkatkan nilai-nilai budaya, pendidikan, adab dan etika.

Dengan berubahnya zaman, tuntutan hak dan peranan wanita yang sama dengan lelaki semakin meluas. Budaya patriarki di Indonesia dianggap telah menyebabkan berlakunya diskriminasi ke atas wanita dan terhadnya peranan mereka di ruang awam. Oleh itu, para aktivis gender berjuang bagi mendapatkan hak berpolitik yang lebih luas. Akhirnya usaha mereka berjaya apabila dirasmikan perundang-undangan pilihan raya 2003 Pasal 65 Ayat 1. Di dalam perundang-undangan itu ditetapkan bahawa setiap parti politik yang menjadi peserta pilihan raya boleh mengajukan calon anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) provinsi, dan DPRD kabupaten/kota untuk mana-mana kawasan undi dengan memperhatikan keterwakilan wanita sekurang-kurangnya 30 peratus. Upaya para aktivis gender ini

[3]Ika Pasca Himawati, "Memaknai Perayaan Hari Ibu", laman sesawang Universitas Islam Indonesia (UII), dicapai 12 Dis 2013, http://psg.uii.ac.id/index.php/RADIO/MEMAKNAI-PERAYAAN-HARI-IBU.html

University of Malaya

masih dilanjutkan sehingga tercapai penambahan redaksi Pasal 65 UU Pilihan Raya 2003 dengan kata-kata "wajib".[4]

Sedangkan di dalam bidang keagamaan, khasnya di kalangan Kristian, perkembangan isu kesetaraan gender ditandai dengan tampilnya pendeta wanita di Kupang, Nusa Tenggara Timur pada tahun 1923 yang mempunyai jaringan antarabangsa.[5] Selanjutnya, isu kesetaraan gender pun meluas kepada penyelidikan teks-teks Alkitab (Bible) dan kitab suci agama-agama lain, termasuklah al-Qur'an dan al-Ḥadīth.

Walaupun demikian, perkembangan isu gender sebagai wacana akademik baru bermula semenjak tahun 1990an. Gender sebagai suatu istilah kemudian menjadi perbahasan yang relevan di bidang akademik kerana dipandang sebagai sebuah analisis ke atas permasalahan-permasalahan yang wujud di dalam masyarakat. Pengajian gender pada awalnya merupakan reaksi terhadap pelbagai ketidakadilan dan ketempangan peranan sosial antara lelaki dan wanita di dalam masyarakat.[6] Selanjutnya ia berkembang kepada kajian tentang anasir-anasir yang dipandang turut serta mengekalkan budaya patriarki, termasuk teks-teks keagamaan dan hasil *ijtihād* para ulama di dalam kitab fiqh dan tafsir.

Perkembangan isu gender di dalam dunia akademik disokong dengan ditubuhkannya institusi-institusi Pusat Studi Wanita (PSW) atau Pusat Studi Gender (PSG), wujudnya kursus-kursus gender dalam kurikulum, banyaknya penerbitan buku-

---

[4] Ninuk Mardiana Pambudy, *PARLEMEN: Perempuan Bersiap Hadapi Pemilihan Umum 2009*, Harian Kompas, Senin, 16 April 2007

[5] Temubual Akhbar "Pelita" dengan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan, Meutia Hatta Swasono, di pejabatnya, "Ini Abad Kebangkitan Perempuan", laman sesawang, dicapai 13 Mac 2012, http://www.pelita.or.id/baca.php?id=49329

[6] Asriati Jamil dan Amany Lubis, "Seks dan Gender", dalam *Pengantar Kajian Gender*, 53

University of Malaya

buku, dan tugasan penyelidikan akademik, sama ada berupa tesis, jurnal, mahupun buku-buku teks sebagai bahan pengajaran.

Dengan semakin banyaknya penubuhan PSW/PSG di pelbagai institut pengajian tinggi dan Lembaga Swadaya Masyarakat (NGO), maka penyelidikan isu-isu gender akhirnya berkembang ke dalam pengajian Islam. Di antara objektif kajian kesetaraan gender (*gender equality*) yang seringkali dihuraikan oleh para penyelidik feminis ialah untuk menjawab cabaran pemikiran dan tafsiran keagamaan para ulama klasik yang dianggap lebih memihak lelaki.[7]

Dengan demikian, perkembangan wacana kesetaraan gender sedikit sebanyak juga berkesan ke atas pemikiran Islam dan mendorong munculnya gerakan Islam Feminis di Indonesia. Kesan ini sebahagiannya boleh dilihat daripada festival *Annual Conference on Islamic Studies* (ACIS) VII di Pekanbaru, 21-24 November 2007, anjuran Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Departemen Agama RI dan UIN Sultan Syarif Kasim Riau yang diikuti oleh utusan universiti-universiti Islam di Indonesia. Pelbagai kertas kerja yang dibentangkan berkenaan dengan pengajian kesetaraan gender di dalam ACIS VII ini diarahkan untuk menyelidik semula hukum Islam yang berkenaan dengan hak-hak wanita.[8]

Hasil ijtihād para ulama klasik yang dibukukan dalam kitab-kitab Fiqh, Tafsīr dan Kalām didakwa bercorak perkauman (*racist*) yang didominasi oleh bangsa Arab, tidak adil kerana dibuat oleh ulama berjantina lelaki untuk menindas wanita, dan bersifat

[7] Euis Amalia, "Feminisme: Konsep, Sejarah dan Perkembangannya", dalam *Pengantar Kajian Gender*, 124

[8] Di antara tajuk-tajuk kertas kerja yang dibentangkan dalam ACIS VII iatu: "Mengubah Wajah Fikih Islam", "Syahrur, Poligami dan Perlindungan Anak di Indonesia", "Pelanggaran Hak-hak Perempuan dan Anak dalam Praktek Poligami. Studi Kasus di Jawa Indonesia", "HAM (Hak Asasi Manusia) dan Hak Perempuan", "Praktik Sunat Perempuan (*Female Circumission*): Sebuah Dilema Islam Kontekstual dan Hak Asasi Perempuan", dan seumpamanya. Penulis juga hadir dalam program ACIS VII ini.

University of Malaya

eksklusif yang tidak toleran terhadap bukan-muslim. Oleh itu, kitab-kitab ulama klasik dipandang usang (*out of date*) dan perlu diganti dengan fiqh yang bersifat pluralis yang menjamin hak kebebasan dalam beragama, termasuk hak untuk menafsirkan agama. Fiqh berkeadilan gender juga dicadangkan sebagai pengganti fiqh patriarki, fiqh inklusif pengganti bagi fiqh perkauman, dan fiqh tempatan Indonesia pengganti bagi fiqh Arab.[9]

Sebelumnya, Nasaruddin Umar dalam tesis Ph.D beliau di IAIN (sekarang UIN) Jakarta juga mendakwa bahawa fiqh yang ada menindas wanita. Dalam tesis tersebut, beliau mendefinisikan bahawa ilmu fiqh merupakan hasil penafsiran kultural terhadap sharī'ah yang dihasilkan oleh ulama-ulama fiqh semenjak abad 2H.[10] Ilmu fiqh dibuat di dalam masyarakat yang dominan laki-laki (*male dominated society*), dan bersifat patriarki.[11] Oleh itu, kitab-kitab fiqh yang wujud sehingga zaman ini hanyalah dipandang hasil ijtihād ulama Arab yang dipengaruhi oleh budaya tempatan. Bahkan tidak sedikit ayat-ayat al-Qur'an diturunkan untuk menanggapi atau meyokong budaya tempatan masyarakat Arab.[12]

Di dalam menganalisis al-Qur'an, para aktivis gender mula-mula menempatkan naskah al-Qur'an sejajar dengan naskah-naskah lainnya yang tidak memiliki makna kesucian, mempersoalkan sumbernya, keasliannya, budaya yang melatarbelakanginya, dan seumpamanya.[13] Pandangan seperti ini juga dikuatkan oleh Sulhawi Ruba, pensyarah IAIN Sunan Ampel Surabaya berusia 51 tahun. Di dalam mengukuhkan doktrin bahawa kedudukan al-Qur’an benar-benar hasil budaya manusia yang tidak mempunyai kesucian, pada 5 Mei 2006, secara sedar beliau menginjak-injak lafaz Allah

[9] Abd Moqsith Ghazali, *Mengubah Wajah Fikih Islam*, kertas kerja dibentangkan pada festival "Annual Conference on Islamic Studies 2007" di Pekanbaru, 21-24 November 2007, anjuran Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI dan UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 3-15
[10] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* (Jakarta: Paramadina, 2001), 288
[11] Ibid, 292
[12] ibid, 307
[13] *ibid*, 265-266

University of Malaya

di hadapan mahasiswanya. Beliau memandang bahawa al-Quran sebagai mushaf adalah budaya kerana bahasa Arab, huruf hijāiyah, dan kertas merupakan hasil karya cipta manusia.[14] Penyelidik lain dalam tesis masternya di UIN Yogyakarta juga menguatkan pandangan semisal ini dan berpandangan bahawa kesucian al-Qur'an hanya wujud di dalam pesan Tuhan yang masih dalam tahap pencarian. Oleh itu, tidak silap apabila manusia bermain-main dengan mushaf al-Qur'an.[15]

Usaha mengekalkan pemahaman al-Qur'an dalam perspektif gender selanjutnya dilakukan dengan cara mengkritik pelbagai metode tafsir dan 'Ulūm al-Qur'ān yang wujud semenjak zaman Sahabat. Kritikan ini dititikberatkan ke atas anasir-anasir yang dianggap turut memberi peranan ketidakadilan gender dalam pemahaman *naṣṣ* al-Qur'an, seperti pembakuan tanda huruf, tanda baca dan *qirā'āt*; pengertian kosa kata; pengisbatan rujukan kata ganti (*ḍamīr*); pengisbatan had pengecualian; pengisbatan erti huruf *'aṭf*, kesan riwayat *isrā'iliyyāt*, ketidakadilan gender di dalam struktur bahasa Arab, kamus bahasa Arab, metode tafsir, dan pembukuan dan pembakuan kitab-kitab Fiqh. Sebagai contoh, dalam menghuraikan wujudnya ketidakadilan gender dalam susunan bahasa Arab, Nasaruddin Umar mendakwa bahawa bahasa Arab yang "dipinjam" Tuhan dalam menyampaikan idea-Nya semenjak awal mengalami *bias* jender, sama ada di dalam kosa kata (*mufradāt*) atau di dalam susunannya.[16] Misalnya apabila yang menjadi sasaran pembicaraan lelaki dan wanita cukup digunakan bentuk lelaki, seperti kewajiban mendirikan solat cukup dikatakan *aqīmū al-ṣalāh*, tidak perlu lagi dikatakan *aqimna al-ṣalāh*.[17]

---

[14] Henri Shalahuddin, *Al-Quran Dihujat*, (Jakarta: Gema Insani Press, cet. II, 2007), 97
[15] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 123. Buku ini asalnya adalah tesis master di UIN Yogyakarta
[16] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* 277
[17] ibid, 278

University of Malaya

Oleh itu, di dalam memahami naskah al-Qur'an beliau mencadangkan metode kritikan sejarah, iaitu dengan mengkaji latar belakang budaya yang dimiliki suatu bahasa dan membezakan anasir normatif daripada yang kontekstual.[18] Sebab al-Qur'an pertama kali ditujukan di kawasan Arab yang sarat dengan pelbagai nilai.[19] Selanjutnya bagi menguatkan justifikasi metode kritikan sejarah dalam memahami al-Qur'an, maka digunakan sandaran teori *khuṣūṣ al-sabab* yang minor di kalangan ulama tafsir. Sehingga dengan pendekatan ini, tidak wujud lagi ayat-ayat yang merugikan wanita di zaman moden ini, meskipun lafaz ayat itu bersifat am.[20] Sedangkan pendekatan jumhur ulama yang menggunakan teori *'umūm al-lafẓ* didakwa lebih tekstual.[21]

Sandaran teori *asbāb al-nuzūl*, *khuṣūṣ al-sabab* dan metode kritikan sejarah kemudian digunakan untuk mengkaji semula hukum-hukum Islam seperti hukum pusaka, kepemimpinan wanita di dalam negara dan rumah tangga, imam solat, had aurat, aqīqah, kesaksian wanita, air kencing bayi lelaki dan wanita, isu-isu perkahwinan yang mengandungi masalah kewalian, mahar, hak talak, tempoh 'iddah, poligami, kahwin dengan lelaki bukan muslim, menyokong homoseksualiti dan seumpamanya.

Sokongan ke atas homoseksualiti dalam perkembangan wacana kesetaraan gender menerusi pandangan para aktivisnya, diasaskan kepada isu pembebasan wanita. Sebab, apabila perjuangan kaum lesbian diletakkan di luar pergerakan pembebasan kaum

---

[18] ibid, 286. Nasaruddin Umar juga menyatakan bahawa di antara metode-metode yang terkait dengan penelitiannya ini adalah analisisi sejarah. Metode ini dia maksudkan untuk memahami kondisi objektif bangsa Arab menjelang dan ketika al-Qur'an diturunkan. Lihat *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* 30-31

[19] *ibid,* 8

[20] *ibid,* 306

[21] ibid, 307. Contoh lain dalam menguatkan teori ini, Nasaruddin menjelaskan: "Sebetulnya semua ayat-ayat hukum tentang perempuan, sejauh yang saya kenali punya sebab nuzul. Artinya semua punya *historical background*. Dalam hal ini berlaku pertanyaan: mana yang harus dijadikan pegangan, apakah sebuah teks atau *historical background*-nya? Ada yang mengatakan *al-'ibrah bi 'umūmi al-lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab*, yang dipegang adalah universalitas teks, bukan partikularitas sebab. Tapi ada juga pendapat lain. Al-Syatibi mengatakan, *al-'ibrah bi maqāṣid al-sharī'ah,* yang harus dijadikan pegangan adalah apa yang menjadi tujuan dari syari'ah". Lihat: *Semua Kitab Suci Bias Gender!* 26-4-04, www.islamlib.com

University of Malaya

wanita, maka ia akan kehilangan asas ideologisnya. Dan perjuangan pembebasan wanita yang mengabaikan perjuangan lesbian adalah palsu. Kerana seorang pejuang hak asasi wanita sememangnya wajib mencintai wanita yang diperjuangkannya itu.[22] Sedangkan berkenaan dengan hukum halalnya homoseksualiti, menerusi pendapat sekumpulan mahasiswa fakulti Syariah IAIN Semarang, kerana bahawa projek Tuhan menciptakan manusia sudah berjaya bahkan telah melebihi pencapaian targetnya, sebagaimana dihuraikan berikut:

> "Hanya orang primitif saja yang melihat perkawinan sejenis sebagai sesuatu yang abnormal dan berbahaya. Bagi kami, tiada alasan kuat bagi siapapun dengan dalih apapun, untuk melarang perkawinan sejenis. Sebab, Tuhan pun sudah maklum, bahawa proyeknya menciptakan manusia sudah berhasil bahkan kebablasan.[23]

Wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di pelbagai universiti Islam di Indonesia berkembang cukup pesat. Pengajian Islam yang berkenaan dengan masalah wanita dibahas semula dengan perspektif gender. Perbincangan ini semakin hangat apabila pengajian gender seringkali menghasilkan kesimpulan yang bercanggah dengan hukum Islām dan ijtihād para *fuqahā* dan *mufassirīn*. Hal ini disebabkan metode yang digunakan feminis dalam pengajian Islām berbeza dengan metode para ulama dalam memahami tanzīl. Di samping itu, perbezaan tentang pemaknaan terhadap keadilan, nilai-nilai kemodenan dan worldview of Islam, khasnya mengenai konsep *thawābit-mutaghayyirāt* dan *qat'iyyāt-ẓanniyāt* cenderung menghasilkan kesimpulan yang kontroversial terhadap hukum-hukum Islām.

Oleh itu, penulis memandang bahawa perbahasan tentang cabaran ke atas pemikiran Islam yang dihasilkan daripada penyelidikan tokoh-tokoh gender dan

---

[22] Ester Mariani Ga, "Lesbian dalam Penafsiran Agama", dalam *Jurnal Perempuan*, bilangan 58, Jakarta, 2008, 39

[23] M. Kholidul Adib Ach, et. al, *Indahnya Kawin Sesama Jenis: Demokratisasi dan Perlindungan Hak-hak Kaum Homoseksual,* (Semarang:Lembaga Studi Sosial dan Agama/eLSA, 2005)

University of Malaya

penyokongnya di institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia merupakan salah satu permasalahan utama dalam pengajian Islam semasa yang memerlukan jawapan, khasnya daripada kalangan sarjana Muslim. Hal ini kerana pengajian Islam yang berasaskan kepada konsep *tanzīl* dan menumpukan perbahasannya kepada metode yang selari dengannya, didekonstruksi dengan menggunakan pendekatan dan perspektif ilmu-ilmu sosial yang tunduk kepada perubahan zaman, tempat dan kepentingan. Maka dipilihnya tajuk tesis ini, secara ringkasnya dilatarbelakangi oleh beberapa alasan dan motif sebagai berikut:

1. Melemahnya rasa percaya diri daripada sebahagian kalangan sarjana muslim Indonesia kepada khazanah Islam (*turāth*) khasnya dalam wacana kesetaraan gender sebagai pengaruh daripada hasil pengajian orientalis dan modenis di bidang ini.

2. Ramainya tokoh-tokoh pemikir muslim Indonesia yang lebih tertarik menerapkan metodologi dan pemikiran Barat ke dalam pengajian Islam. Bahkan, khazanah intelektual Barat tersebut menjadi kurikulum pengajaran wajib di beberapa universiti Islam di Indonesia tanpa kritikan dan pertimbangan yang logik. Sehingga hampir semua metode penyelidikan dan pemikiran yang berasal daripada Barat diyakini sebagai aksiom-aksiom ilmiah (*al-musallamāt al-'ilmiyyah*) yang tidak berpihak, wajib diyakini dan bebas daripada kesilapan.

3. Sebagai rasa tanggung jawab intelektual, dan khidmat kepada ilmu dan agama ke atas pelbagai penyimpangan tafsiran yang dihasilkan daripada fahaman-fahaman moden yang sekular dan empirik ke atas ajaran Islam.

University of Malaya

4. Memberikan jawapan kepada pelbagai kritikan dan keraguan yang muncul daripada fahaman kesetaraan gender ke atas pemikiran dan khazanah Islam, khasnya berkenaan dengan sharī'ah, tafsīr dan konsep tanzīl. Selanjutnya kritikan-kritikan tersebut dihuraikan berasaskan tabiat penyimpangan-penyimpangan tersebut bagi mengenali yang baru atau yang hanya bersifat pengulangan daripada pendahulunya.

1.2. Pengertian tajuk

Penyelidikan ini bertajuk "*Wacana Kesetaraan Gender dalam Pemikiran Islam di Pengajian Tinggi Islam Negeri di Indonesia: Kajian Kes UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*". Dalam tajuk tersebut pengkaji akan menyelidik perkembangan wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam yang berlangsung di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Maksud istilah "wacana" (*discourse*) iaitu sekumpulan ayat yg memperlihatkan satu kesatuan buah fikiran, fakta atau cerita. Ia juga bererti kesatuan fikiran yang utuh, sama ada dalam bentuk lisan (pidato, khutbah) atau tulisan (seperti surat, artikel, novel, cerpen).[24]

Erti "gender" yang dimaksud di sini ialah sifat-sifat perilaku, budaya atau kejiwaan yang secara khas dihubungkaitkan dengan jenis jantina.[25] Berkenaan dengan sejarah dan budaya manusia, erti gender iaitu suatu proses aktif dari berlakunya kategori sosial dalam konteks sejarah dan budaya.[26] Maka gender merupakan pemaknaan sosial yang diberikan kepada lelaki dan wanita. Setiap masyarakat menekankan peranan

[24] Pusat Rujukan Persuratan Melayu, laman sesawang PRPM, dicapai 25/5/2016, http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=wacana
[25] Merriam Webster's Dictionary and Thesaurus, Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite
[26] Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, (New York: Routledge, 2006), 29

University of Malaya

tertentu yang harus dimainkan oleh setiap jantina, meskipun ada ruang dalam perilaku yang boleh diterima oleh tiap-tiap gender.[27] Oleh itu, kesetaraan gender adalah pandangan yang menolak sebarang aturan dan nilai yang membeza-bezakan antara jantina lelaki dan wanita, sama ada dalam peranan, perilaku, mental mahupun kondisi kejiwaannya.

Makna ”Pemikiran Islam” iaitu hasil penalaran akli (*al-ta’ammul al-‘aqli*) yang berpunca daripada sudut pandang Islam secara umum terhadap segala kewujudan (alam semesta), dan selaras dengan nilai, *standard*, dan maksud ajaran Islam. Sebagai hasil penalaran akal, maka pemikiran Islam merupakan ijtihad manusia yang bersandarkan kepada prinsip-prinsip dasar Islam, tetapi ia boleh jadi betul ataupun tersilap (*al-khaṭa' wa l-ṣawāb*). Jikalau hasil penalaran tersebut tidak bersesuaian dengan nilai-nilai Islam, maka itu adalah kesilapan dalam memahami dan menyimpulkan prinsip-prinsip Islam, dan oleh itu perlu dievaluasi semula. Evaluasi dilakukan dengan cara menganalisis mekanisma dasar-dasar pengeluaran hukum (*uṣūl al-istinbāṭ*) yang mengandungi kaedah memahami teks (*fahmu al-nuṣūṣ*), dan hendaklah selari dengan kaedah bahasa Arab, lojik dan objektif shari'ah (*manṭiq al-sharī'ah wa maqāṣiduhā*) dengan berpegang kepada *uṣūl al-fiqh* dan *uṣūl al-ta'wīl*, dan tidak sekadar berhenti kepada makna harfiah teks sehingga terkadang boleh bercanggah dengan objektif sharī'ah.[28]

Manakala ”institusi pengajian tinggi” ialah institusi pendidikan di peringkat universiti. ”UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta” adalah sebuah universiti Islam yang dipunyai kerajaan dan terletak di daerah istimewa (*special district*) Yogyakarta, berhampiran dengan Jawa Tengah. Ia diasaskan pada tahun 1951 dengan nama

[27] S. Hesse-Biber & G. L. Carger, *Working women in America: Split dreams*, (New York: Oxford University Press, 2000), 91

[28] Farḥāt, Aḥmad Ḥasan, “Musṭalaḥ al-Fikr al-Islāmī”, (Makalah, Seminar "al-Dirāsah al-Musṭalaḥiyah wa l-'Ulūm al-Islāmiyyah", Ma'had al-Dirāsāt al-Muṣṭalaḥiyah, Kuliyyah al-Ādāb Ẓahr al-Mehrāz, 1996), ii: 693

University of Malaya

Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN). Pada tahun 1960, PTAIN berganti nama menjadi IAIN (Institut Agama Islam Negeri). Semenjak 1 Julai 1965, IAIN Yogyakarta diberi nama Sunan Kalijaga, dan berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 50 Tahun 2004 Tanggal 21 Juni 2004, secara rasmi IAIN berubah berganti nama menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). [29]

Dipilihnya Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai kajian kes dalam tesis ini, kerana ia merupakan salah satu universiti Islam yang paling aktif dan giat mempromosikan pengajian Islam berlandaskan gender berbanding universiti-universiti Islam lainnya di Indonesia. Pesatnya pengajian wacana kesetaraan gender yang dipromosi oleh Pusat Studi Wanita (PSW) dan lembaga lainnya di universiti ini dapat dilihat daripada banyaknya tajuk-tajuk penyelidikan mahasiswa dan pensyarah tentang isu-isu gender dalam pengajian Islam.

Perbahasan wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di peringkat universiti sangat menarik untuk dikaji. Ini kerana ia merupakan cabaran baharu ke atas kesatuan pemikiran Islam (*waḥdah al-fikr al-Islāmī*). Oleh itu, tesis ini akan memperbahas perkembangan wacana kesetaraan gender di peringkat universiti Islam di Indonesia yang berkenaan dengan pengajian Islam.

1.3. Soalan Kajian

Perbahasan dalam tesis ini akan ditumpukan kepada beberapa soalan sepertimana berikut:

[29] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga & McGill-IISEP, 2004), 56-60

University of Malaya

1. Bilakah awal munculnya wacana kesetaraan gender di Indonesia umumnya, dan di Institusi Pengajian Tinggi Islam Negeri Indonesia?

2. Bagaimana wacana kesetaraan gender berlangsung di UIN Yogyakarta?

3. Apa sahajakah isu-isu terpilih kesetaraan gender yang dikembangkan dalam pemikiran Islam di UIN Yogyakarta?

1.4. Objektif kajian

Objektif utama kajian ini berupaya untuk mendapatkan maklumat sebagaimana berikut:

1. Mengkaji sejarah kemunculan wacana kesetaraan gender di Indonesia umumnya, dan di Institusi Pengajian Tinggi Islam Negeri Indonesia.

2. Mengenal pasti bagaimana wacana kesetaraan gender berlangsung di UIN Yogyakarta.

3. Menganalisis isu-isu terpilih kesetaraan gender yang dikembangkan dalam pemikiran Islam di UIN Yogyakarta.

1.5. Skop kajian

Berasaskan kepada huraian di atas, maka kajian ini memberikan tumpuan kepada wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam. Tesis ini mengandungi kajian tentang

University of Malaya

sejarah kemasukan, metode analisis gender, dan isu-isu gender yang disepadukan ke dalam pemikiran Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penulis akan menghadkan kepada empat isu, iaitu poligami, pusaka, kesaksian wanita, dan kesihatan reproduksi beserta kritikan-kritikan terpenting yang dihasilkannya. Kemudian disusuli dengan analisis terhadap kritikan yang dihasilkan wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam.

Analisis akan dibuat berasaskan penelitian ilmiah terhadap buku-buku, jurnal universiti, tugasan penulisan akhir (tesis) mahasiswa dan aktiviti akademik yang berkenaan dengan isu gender di universiti tersebut. Pandangan tentang wacana gender dalam pemikiran Islam yang menjadi kajian penulis hanyalah yang berkenaan dengan pemikiran Islam, sama ada yang berkenaan dengan metode pentafsiran ke atas al-Qur'ān dan al-Ḥadīth, ataupun hasil pemikiran mereka yang berkenaan dengan sharī'ah dan fiqh. Kajian ini dilanjutkan dengan analisis kritis ke atas metode dan pendekatan kesetaraan gender terhadap pengajian Islam dan disusuli rangkuman ke atas perkembangan wacana pengajian gender dalam pemikiran Islam di universiti tersebut. Kritikan dan analisis dibuat dengan berpandukan ajaran Islam aseli (Ahli Sunnah wal Jama'ah) yang digali daripada makna-makna ayat dan hadith yang berhubung dengan isu-isu kesetaraan gender.

Ringkasnya, tesis ini akan memperbahas sejarah kemasukan, proses integrasi dan isu-isu wacana kesetaraan gender dalam pengajian Islam di Universitas Islam Negeri Yogyakarta.

University of Malaya

1.6. Kepentingan kajian

Kajian dalam tesis ini secara ringkasnya adalah untuk mencapai beberapa kepentingan seperti berikut:

1. Diharapkan agar para pakar akademik dan sarjana Islam di Malaysia lebih memahami perkembangan semasa tentang wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di Indonesia, dan kesannya terhadap pengajian Islam.

2. Diharapkan agar tesis ini boleh memberi sumbangan maklumat bagi para tokoh umat Islam di Malaysia dan di rantau Melayu awamnya, sama ada yang berkhidmat di dalam organisasi-organisasi agama, politik dan birokrasi mahupun organisasi masyarakat, tentang hal ehwal yang berkenaan dengan cabaran wacana kesetaraan gender ke atas konsep kesatuan pemikiran Islam. Dengan demikian diharapkan tesis ini boleh menjadi pertimbangan bagi Kerajaan Malaysia untuk membuat polisi negara dalam memperkukuhkan kefahaman terhadap isu-isu berkaitan dengan wanita Islam berlandaskan ajaran Islam aseli (Ahli Sunnah wal Jama'ah).

3. Diharapkan agar pentadbir dan kakitangan akademik, khasnya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan amnya di pelbagai universiti Islam di rantau Melayu, untuk mempertimbangkan semula perspektif gender sebagai pendekatan dan metode dalam pengajian Islam dan menempatkannya pada tempatnya yang tepat.

University of Malaya

4. Diharapkan agar tesis ini boleh memberikan sumbangan maklumat positif dalam ilmu pengetahuan, khasnya dalam bidang pengajian akidah dan pemikiran Islam, dan dijadikan khazanah keilmuwan di Universiti Malaya.

1.7. Sorotan terhadap kajian terdahulu

Setakat maklumat yang diperolehi penulis di bidang kajian gender dan Islam, belum ditemui seseorang penyelidik yang memperbahaskan tajuk yang akan ditulis dalam tesis ini sebelumnya. Namun demikian, penulis menemui beberapa bahagian kajian yang berkenaan dengan wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam. Di antara tulisan atau buku yang memperbahaskan permasalahan yang berhubungkait dengan tesis penulis adalah sebagai berikut:

Buku *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, merupakan hasil kerjasama antara UIN Sunan Kalijaga dan McGill-IISEP yang bermatlamat untuk mendapatkan huraian tentang kondisi UIN Sunan Kalijaga daripada perspektif gender. Hasil penyelidikan dalam buku ini dimaksudkan untuk menjadi asas bagi penggubalan strategi pengarusperdanaan gender (*gender mainstreaming*) di universiti ini. Pada amnya, buku ini menghuraikan pelbagai faktor dan potensi yang dipunyai UIN Sunan Kalijaga menyokong proses pengarusperdanaan gender dalam bidang akademik dan budaya di lingkungan kampus UIN Yogyakarta sehingga boleh menjadi model bagi mana-mana universiti Islam di Indonesia yang akan menerapkan kesetaraan gender. Di samping itu, buku ini juga menjelaskan beberapa halangan, di antaranya adalah faktor birokrasi yang kurang adil gender dan disusuli dengan beberapa saranan untuk mengatasinya. Buku ini digunakan sebagai salah satu data utama dalam menganalisis

University of Malaya

sejarah perkembangan dan proses berlangsungnya wacana gender di UIN Yogyakarta. Kritikan terhadap wacana kesetaraan gender dalam pengajian Islam belum banyak diperbahaskan dalam buku ini, sehingga menjadi salah satu bidang kajian yang akan dibincangkan oleh penulis dalam penyelidikannya.[30]

Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi, adalah buku yang diterbitkan PSW IAIN Sunan Kalijaga dan The Ford Foundation. Buku ini lebih menekankan pembacaan hadīth dalam perspektif feminis, khasnya keseimbangan peranan antara lelaki dan wanita. Metode pemaknaan hadīth berlandaskan gender menumpukan pada perawi wanita, kritikan sanad dan matan, pemahaman teks (*ma'ani l-hadīth*) dengan analisis bahasa dan konteks kesejarahan, serta pemahaman yang sesuai dengan konteks semasa dengan menggunakan pedoman kesetaraan gender. Buku ini merupakan data yang akan dirujuk penulis untuk menghuraikan metode feminis terhadap teks-teks hadith yang dianggap membenci wanita (*misogyny*) dalam bab tiga.[31]

Waryono Abdul Ghafur dan Rahmat Hidayat dalam bukunya, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, menghuraikan hasil pengarusperdanaan gender di bidang aktiviti-aktiviti akademik, seperti *workshop*, seminar, penyelidikan dan penerbitan. Aktiviti-aktiviti berlandaskan gender ini dilaksanakan atas kerjasama antara PSW UIN Sunan Kalijaga, Kementerian Pemberdayaan Perempuan, Departemen Pendidikan Nasional dan lembaga-lembaga daripada luar negara (Ford Foundation, DANIDA, The Asia Foundation dan LAPIS-Australia). Buku yang ditaja oleh IISEP McGill-CIDA banyak menghuraikan data-data yang dihasilkan daripada kerjasama dengan lembaga-lembaga luar negara di bidang isu-

[30] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga & McGill-IISEP, 2004)

[31] Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga, ed., *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, 2003)

University of Malaya

isu gender dalam pengajian Islam. Namun buku ini tidak mengkaji secara khusus tentang isu-isu gender dalam pemikiran Islam.[32]

Buku *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, yang disusun Siti Ruhaini Dzuhayatin dan kumpulan penulis feminis ini banyak menghuraikan perspektif feminis dan liberal ke atas pengajian al-Qur'ān dan al-Hadīth, sama ada daripada sisi metode, mahupun tafsiran-tafsiran yang menghasilkan pembakuan hukum dalam Islam. Buku ini sebenarnya merupakan projek kerjasama antara PSW UIN Yogyakarta dan McGill-ICIHEP, dan merupakan himpunan tulisan beberapa penyelidik untuk menyokong tercapainya pengarusperdanaan gender dalam metode pengajian Islam. Dengan demikian, buku ini adalah salah satu pencapaian PSW UIN Sunan Kalijaga dalam merumuskan corak metodologi feminis untuk memaknai semula teks-teks tanzil yang adil gender. Oleh itu, penulis akan menggunakan hasil kajian dalam buku ini untuk menguji darjah konsistensi antara metodologi feminis dan wacana baru yang dihasilkannya.[33]

Telaah Ulang Wacana Seksualitas, adalah himpunan tulisan pensyarah dan akademisi UIN Sunan Kalijaga yang diklasifikasikan ke dalam tiga bahagian, iaitu: 1) khitan wanita dalam pelbagai perspektif, 2) haiḍ dan 'iddah, 3) wanita sebagai pihak yang dirugikan dalam perkahwinan dan isu perogolan dalam ikatan perkahwinan (*marital rape*). Matlamat perbincangan isu-isu gender dalam buku yang ditaja oleh McGill-IISEP-CIDA ini adalah untuk membingkai semula fahaman keagamaan yang diproduksi oleh ulama klasik yang melegitimasi diskriminasi wanita.[34]

---

[32] Waryono Abdul Ghafur, et. all., *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP McGill-CIDA, 2006)
[33] Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002)
[34] Mochamad Sodik, ed., *Telaah ulang wacana seksualitas*, (Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga dan CIDA, 2004)

University of Malaya

Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity, adalah buku yang terbitkan UIN Sunan Kalijaga daripada himpunan kertas kerja untuk seminar antarabangsa di Jakarta pada tahun 1997, dan mengandungi isu-isu tentang wanita yang berhubungan dengan undang-undang, kepemimpinan, dan peranan di ruang awam. Perbincangan isu-isu tentang peranan wanita di ruang awam yang ditulis oleh pensyarah UIN Sunan Kalijaga dalam buku ini akan menjadi salah satu rujukan untuk menghuraikan perkembangan wacana gender di universiti tersebut pada tahun 1990an.[35]

Keadilan & Kesetaraan Jender: Perspektif Islam; buku yang disunting oleh Siti Musdah Mulia dan Marzani Anwar ini menghuraikan dasar-dasar ajaran Islam seperti tauhid, konsep manusia, keadilan, dan kezaliman dalam perspektif gender. Di samping itu perbincangkan juga isu tentang realiti ketidakadilan wanita di Indonesia. Perbincangan tentang prinsip ajaran Islam berlandaskan gender dalam buku ini mempunyai kedudukan sangat penting, kerana ia diterbitkan oleh Departemen Agama RI sebagai jawapan terhadap polisi pengarusperdanaan gender dalam pembangunan nasional. Oleh itu, penerbitan buku ini dimaksudkan untuk menjadi salah satu arahan penentu polisi dalam melaksanakan program-program yang ada di lingkungan Departemen Agama, termasuklah institusi pengajian tinggi.[36]

Gender dan Islam: Teks dan Konteks merupakan buku daripada himpunan makalah yang diterbitkan hasil projek kerjasama antara PSW UIN Sunan Kalijaga dan The Asia Foundation. Buku ini menghuraikan justifikasi teologi terhadap ideologi gender, dan mengkritik teks-teks hadīth dan kitab-kitab fiqh yang membatasi peranan awam wanita. Perbahasan dalam buku ini akan digunakan penulis untuk menghuraikan

[35] M. Atho Mudzhar, et.al., *Women in Indonesian Society : Access, Empowerment and Opportunity*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002)
[36] Siti Musdah Mulia, *Keadilan & Kesetaraan Gender: Perspektif Islam*, (Jakarta: LKAJ, 2003)

University of Malaya

dan menganalisis idea-idea feminis di UIN Sunan Kalijaga dalam menyikapi teks-teks wahyu yang bercanggah dengan fahaman gender.[37]

Waryono Abdul Ghafur, M.Ag dan Drs. Muh. Isnanto, M.Si., menerusi buku bertajuk: *Isu-Isu Gender Dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah* yang beliau sunting, membahas buku-buku pelajaran agama, khasnya Fiqh, Tafsir dan Hadith yang diajarkan di pelbagai sekolah peringkat rendah sehingga menengah. Buku yang diterbitkan dengan kerjasama antara PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan McGill IISEP Jakarta ini merupakan salah sebuah upaya untuk menghilangkan anasir-anasir patriarkisme menerusi kurikulum pendidikan. Buku ini ini juga menghuraikan ketidakadilan gender yang wujud dalam buku-buku pelajaran Fiqh, Tafsir dan Hadith di peringkat pendidikan rendah sehingga menengah. Isu-isu yang diangkat sebagai bentuk benih-benih penindasan terhadap wanita di antaranya iaitu wujudnya gambar kanak-kanak yang sedang mengerjakan *ṭahārah*, solat berjama'ah, *adhān*, *iqāmah*, puasa, tadarrus al-Qur'an, imam, aktiviti membangun masjid, menyembelih haiwan kurban dan seumpamanya adalah lelaki. Di samping itu, buku ini juga menghuraikan kritikan terhadap perbezaan lelaki dan wanita di dalam gerakan solat, pakaian iḥrām, kurangnya ditampilkan perawi hadith daripada kalangan wanita, dan seumpamanya. Metode perbahasan yang digunakan di dalam buku ini iaitu analisis gender dan tafsir hermeneutika. Buku ini boleh menjadi potret awal perjuangan muslim feminis di Indonesia menerusi kurikulum. Kajian dalam buku ini hanya merupakan salah satu aspek daripada penyelidikan wacana kesetaraan gender yang akan dilakukan penulis. Ini kerana ia terhad kepada kritikan terhadap buku-buku di peringkat pendidikan dasar dan menengah.[38]

---

[37] Waryono dan Muh. Isnanto, ed., *Gender dan Islam: Teks dan Konteks*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan The Asia Foundation, 2009)

[38] Waryono Abdul Ghafur dan Muh Isnanto, ed., *Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP, 2004)

University of Malaya

Islam dan Konstruksi Seksualitas, buku ini awalnya merupakan himpunan kertas kerja dalam seminar Nasional yang bertajuk: "Islam, Seksualitas dan Kekerasan terhadap Perempuan", anjuran PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang bekerjasama dengan Ford Foundation, 26-29 Julai 2000. Buku ini menghuraikan pelbagai realiti sosial dan tafsiran agama berkenaan dengan wujudnya diskriminasi dan keganasan terhadap wanita. Kajian tentang wacana keseksamaan gender yang berkaitan dengan pemikiran Islam dalam buku ini bukan kajian yang dominan. Di sisi lain, perbezaan buku ini dengan kajian yang dilakukan penulis iaitu bahawa setelah penulis mengkaji wacana kesetaraan gender dan hubungannya dengan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, khasnya di dalam peringkat pendidikan tinggi Islam, kemudian penulis menganalisis pelbagai anasir yang berkenaan dengannya.[39]

Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam, merupakan buku terjemahan daripada karya Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dawr al-Khawf: Qirā'āt fī l-Khiṭāb al-Mar'ah*. Buku yang diterbitkan oleh McGill, PSW UIN Sunan Kalijaga, dan Institut Studi Agama, Masyarakat dan HAM (SAMHA) ini membincangkan pelbagai isu penting dalam wacana feminisme seorang muslim. Di antara isu-isu yang dihuraikan iaitu wanita dalam wacana krisis, hak-hak wanita dalam Islam yang dirampas tradisi dan interpretasi, wanita dan undang-undang keluarga, dan lain-lain.[40]

Nasaruddin Umar, menulis buku bertajuk: *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an.* Buku ini awalnya adalah tesis Ph.D beliau di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang dikenali dengan UIN). Beliau menghuraikan kritikan ke

[39] S. Edy Santosa, ed., *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, (Yogyakarta: PSW IAIN Yogyakarta dan The Ford Foundation, 2002)
[40] Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan; Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: Samha, PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill, 2003)

University of Malaya

atas pelbagai metode dan pendekatan dalam pemahaman teks keagamaan, seperti tafsir, 'Ulūm al-Qur'ān dan fiqh yang bercorak patriarkhal. Metode dan pendekatan dalam pemahaman nas al-Qur'an dan al-Hadith yang wujud setakat ini didakwa turut memberi sokongan bagi munculnya ketidakadilan gender. Beliau mencadangkan perlunya metode dan pendekatan baharu di dalam memahami teks-teks tanzil, seperti metode kritikan sejarah dan tafsir hermeneutik. Kajian buku ini tidak membincangkan pendapat-pendapat ulama klasik yang bercanggah dengan fahaman kesetaraan gender. Di samping itu, kajian beliau hanya terhad kepada masalah metode dan pendekatan yang beasaskan keadilan gender dalam penafsiran agama. Ia juga tidak membincangkan perkembangan wacana kesetaraan gender di peringkat universiti Islam di Indonesia. Maka dengan demikian kajian tesis penulis berbeza dengan kajian beliau.[41]

Tim Penulis Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menerbitkan buku bertajuk: *Pengantar Kajian Gender*. Buku yang diterbitkan atas kerjasama dengan McGill-ICIHEP ini merupakan kumpulan makalah yang menjadi bahan pengajaran kursus gender di peringkat universiti. Buku ini menghuraikan sejarah, konsep dan perkembangan fahaman feminisme, sejarah pergerakan wanita di Indonesia, metode penyelidikan berasaskan gender, analisis gender, dan gender dalam Islam. Perbahasan tajuk-tajuk dalam buku ini nampak terpisah, kurang terpadu dan tidak terjalin dengan baik antara satu dengan lainnya. Di samping itu juga tidak mengkaji hubungan antara wacana kesetaraan gender di Barat dan di dalam pemikiran Islam. Maka tesis yang akan dilakukan penulis berbeza dengan kajian buku ini, apatahlagi ia tidak menyelidiki perkembangan wacana kesetaraan gender di peringkat universiti Islam di Indonesia.[42]

---

[41] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* (Jakarta: Paramadina, 2001)
[42] Tim Penulis Pusat Studi Wanita UIN Syarif Hidayatullah, *Pengantar Kajian Gender*, (Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah-IISEP-McGill, 2003)

University of Malaya

Dra. Hj. Sri Suhandjati Sukri (editor) menerusi kumpulan makalah yang diterbitkan dalam kedua buku bertajuk: *Bias Jender Dalam Pemahaman Islam* (Jilid I) dan *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender* (Jilid II) menghuraikan wujudnya ketidakadilan jender di dalam memahami teks-teks keagamaan. Kedua-dua buku ini ditulis oleh para pensyarah IAIN Walisongo Semarang dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang merupakan aktivis di dalam Pusat Studi Jender (PSJ). Menerusi metode kritikan sejarah dan hermeneutika, pemahaman ke atas al-Qur'an dan al-Hadith yang dipandang merugikan wanita, didiskusikan semula dalam buku ini. Isu-isu berkenaan dengan hak wanita sebagai wali kahwin, imam solat, pemimpin negara dan rumah tangga, relativiti had aurat wanita, kebolehan wanita pergi tanpa mahram, kesaksian wanita setengah kesaksian lelaki, menolak perbezaan lelaki dan wanita di dalam aqīqah, air kencing bayi dan hak waris dibahas dalam perspektif gender. Walaupun kedua-dua buku ini membahas isu-isu gender dalam pemikiran Islam, namun ia tidak menghuraikan secara detil asas-asas pemikiran gender dan hujah para ulama secara seimbang dan komprehensif.[43]

Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an yang ditulis U. Syafrudin, awalnya adalah disertasi kedoktoran di UIN Sunan Kalijaga yang membincangkan metodologi tafsiran kontekstual, khasnya mengenai konsep Islam, kepelbagaian maknanya dan perbahasan tentang keselamatan agama-agama di luar Islam. Dengan demikian, ia boleh menjadi rujukan penulis untuk menyelidiki metode kontekstual yang digunakan feminis dalam menemukan tafsiran-tafsiran yang berlandaskan gender.[44]

---

[43] Sri Suhandjati Sukri, et. al., *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*, (Semarang: Pusat Studi Jender IAIN Walisongo dan Gama Media, 2002)

[44] U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

University of Malaya

Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) menerbitkan buku bertajuk *Wajah Baru Relasi Suami-Istri, Tela'ah Kitab 'Uqūd al-Lujjayn* yang ditaja oleh The Ford Foundation. Buku ini menghuraikan kritikan ke atas Kitab "Uqud al-Lujjayn" yang ditulis oleh Imam Nawawi al-Bantani berkenaan dengan hubungan suami-isteri, masalah-masalah rumah tangga, kewajiban dan hak suami-isteri, ibadah dan tingkah laku wanita. Kajian buku ini hanya terhad kepada kritikan ke atas kitab 'Uqud al-Lujjayn dan menganalisis hadith-hadith di dalamnya yang mengekalkan kekuasaan lelaki ke atas wanita, kemudian membahasnya dengan pendekatan kontekstual menerusi metode kritikan sejarah. Ia juga tidak membincangkan konsep, epistemologi dan sejarah munculnya kesetaraan gender. Jadi perbezaan kajian buku ini dengan tesis penulis sangat jelas, apatah lagi ia tidak mengkaji perkembangan wacana kesetaraan gender di peringkat universiti Islam di Indonesia.[45]

Mansour Fakih menulis buku bertajuk *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Buku ini menghuraikan hakikat analisis gender sebagai alat untuk memahami realiti sosial. Di samping itu, buku ini juga menghuraikan makna dan konsepsi baru tentang praktik hubungan kaum lelaki dan wanita, serta implikasinya terhadap kehidupan sosial yang lebih luas, sama ada politik, ekonomi, budaya atau agama. Penulis boleh memanfaatkan buku ini sebagai pertimbangan bagi memahami analisis gender yang diterapkan oleh muslim feminis ke dalam pendekatan tafsir agama dengan perspektif gender. Perbezaan buku ini dengan tesis penulis adalah bahawa kalau buku ini membahaskan masalah proses perubahan sosial menerusi metode analisis gender dan menempatkan agama sebagai bahagian ilmu sosial yang sentiasa mengalami perubahan.

[45] Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjayn*, (Yogyakarta: LKiS, 2001)

University of Malaya

Sedangkan tesis penulis lebih menekankan perbahasannya kepada pengaruh kajian gender terhadap pengajian Islam di peringkat universiti.[46]

Dawrah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender, (Cirebon: Fahmina Institute, 2006) merupakan rakaman kursus untuk para aktivis gender senior. Modul ini membincangkan metode tafsir dan fiqh yang berhubungan dengan isu-isu gender, termasuklah cara mentafsirkan al-Qur'an dan memaknai hadith dalam perspektif feminis. Modul ini digunakan untuk latihan kursus gender dan Islam di pelbagai organisasi wanita, termasuklah PSW universiti-universiti Islam.[47]

Modul Pengkaderan Ulama Perempuan: Perspektif Kesetaraan, ed. AD. Eridani. Buku ini bertujuan untuk mengurangi dominasi tafsiran patriarki terhadap agama dan memperbanyak ulama wanita dengan cara pandang wanita. Idea pengkaderan ulama wanita disebabkan ramainya ulama wanita yang mempunyai sudut pandang lelaki, kerana mereka dididik dan tumbuh dalam budaya lelaki. Di samping itu juga disebabkan oleh rasa kurang puas hati terhadap ulama-ulama lelaki yang merumuskan hukum-hukum tentang haid, nifas, dan masalah-masalah fiqh wanita lainnya. Huraian dalam buku ini antara lain menjelaskan metodologi pengajian Islam berlandaskan kesetaraan, membina tafsīr dan fiqh dalam perspektif gender, dan lain-lain.[48]

Alimin Mesra et al., *Relasi Gender dan Kesehatan Reproduksi Perempuan: Modul Pelatihan Muballigh dan Muballighat*. Buku ini disusun sebagai panduan kursus untuk *muballigh* dan *muballighat*, dengan matlamat memberikan kesedaran tentang pentingnya memahami semula teks-teks agama dalam perspektif kesetaraan. Dengan

---

[46] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997)
[47] Husein Muhammad, et. al., *Dawrah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2006)
[48] AD. Eridani, ed., *Modul Pengkaderan Ulama Perempuan: Perspektif Kesetaraan*, (Jakarta: Rahima, 2011)

University of Malaya

demikian, diharapkan setelah mengikuti kursus gender, para *muballigh* dan *muballighat* dapat menyampaikan ceramah keagamaan yang adil gender. Tajuk-tajuk yang dibincangkan dalam buku ini antara lain iaitu hubungan suami-isteri, kesihatan reproduksi, keganasan dalam rumah tangga dan poligami.[49]

Nina Nurmila, *Modul Studi Islam dan Jender: Pedoman Mata Kuliah Studi Islam dan Jender pada Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta*. Modul ini pada asasnya menghuraikan tafsiran dan pandangan keislaman yang ramah terhadap wanita, serta akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Di samping itu, modul ini juga mengajak mahasiswa untuk berfikir kritis dan rasional, kemudian berani melihat realiti empirik dalam masyarakat yang berhubungan dengan keadilan gender. Berfikir kritis dan rasional yang dimaksud iaitu memahami al-Qur'an secara kontekstual sesuai dengan konteks budaya masyarakat Arab saat menerima wahyu pada abad ke-7. Modul ini dilengkapi dengan contoh-contoh bahan bacaan tentang metodologi feminis, tafsiran QS. Al-Nisa: 34, dan konsep kesetaraan jantina.[50]

Muḥammad Shaḥrūr menulis buku bertajuk *Naḥwa Uṣūlin Jadīdatin li l-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyah – al-irth – al-Qawāmah – al-Ta'addudiyah – al-Libās)*. Dalam buku ini beliau menghuraikan asas-asas baharu bagi fiqh wanita menerusi fahaman evolusi tanzil. Di samping itu, ayat-ayat dan hadith yang memperbincangkan masalah wasiat, pusaka, poligami, aurat dan kepemimpinan wanita dikaji semula dengan perspektif posmoden dan strukturalisme. Perbahasan tentang wujudnya pertindihan antara kesejarahan teks tanzil dan kondisi tempatan masyarakat Arab yang melatarbelakanginya dengan perkembangan ilmu sains moden dan kondisi masyarakat

[49] Alimin Mesra et al., *Relasi Gender dan Kesehatan Reproduksi Perempuan: Modul Pelatihan Muballigh dan Muballighat*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah dan British Embassy, 2006)
[50] Nina Nurmila, *Modul Studi Islam dan Jender: Pedoman Mata Kuliah Studi Islam dan Jender pada Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta*, (Jakarta: PSW UIN Jakarta, Sekolah Pascasarjana dan British Embassy, 2008)

University of Malaya

di pelbagai belahan dunia saat ini menjadi hujah utama bagi mengganti fiqh yang telah wujud. Pemikiran beliau ini menjadi salah satu rujukan penting bagi aktivis gender dalam kalangan ahli akademik Indonesia dan dikenali dengan "teori batas". Kajian buku ini hanya terhad kepada 5 isu kesetaraan gender, di samping itu ia juga tidak membahas perkembangan awal wacana kesetaraan gender di dunia Arab, apatah lagi perkembangannya di Indonesia.[51]

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, menulis buku bertajuk *al-Mar'ah fī Khiṭāb al-Azmah*. Buku ini mengkaji aspek-aspek yang menyebabkan berlakunya ketidakadilan ke atas wanita, seperti mitos (*usṭūrah*) penciptaan Ḥawā, antropologi bahasa dan ketempangan dalam pemahaman agama. Perkembangan wacana kesetaraan gender yang menjadi contoh kajian dalam buku ini hanya terhad di kawasan Tunisia dan perbahasannya pun lebih banyak diasaskan pada unsur bahasa yang merupakan bidang kepakaran pengarangnya. Buku ini juga tidak mengkaji secara detil masalah kesetaraan gender, epistemologi dan sejarah perkembangannya di dunia Barat sehingga masuk ke dalam ranah pemikiran Islam. Oleh itu, kajian buku ini sangat berbeza dengan tesis penulis, apalagi ia tidak membahas perkembangannya di Indonesia.[52]

Leila Ahmed menulis buku "Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate" yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia bertajuk *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*. Menerusi bukunya ini, Leila menghuraikan tentang akar-akar sejarah yang menjadi perdebatan sehingga kini berkenaan pandangan Islam ke atas wanita. Perbahasan buku ini dimulai daripada kondisi kawasan Timur Tengah sebelum Islam, zaman kedatangan Islam dan penghargaannya ke atas wanita, masalah penafsiran dan kejumudan Islam abad

[51] Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūlin Jadīdatin li l-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyah – al-irth – al-Qawāmah – al-Ta'addudiyah – al-Libās)*, (Damshik: al-Ahālī, 2000)
[52] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *al-Mar'ah fī Khiṭābi l-Azmah*, (Kaherah: Dār al-Nuṣūṣ, t.t.)

University of Malaya

pertengahan, sehinggalah munculnya wacana perubahan sosial dan intelektual berkenaan dengan hak dan kebebasan wanita. Wacana kesetaraan gender yang dibincangkan dalam buku ini hanya terhad pada masalah penafsiran, hijab dan perkahwinan di kawasan Timur Tengah. Dengan demikian kajian buku ini berbeza dengan tesis penulis.[53]

Fatima Mernissi menerusi bukunya yang bertajuk: *Pemberontakan Wanita! Peran Intelektual Kaum Wanita Dalam Sejarah Muslim* menghuraikan fenomena ketidakadilan sosial dan budaya yang berlaku ke atas wanita di negara-negara muslim. Buku yang asalnya bertajuk: "Women's Rebellion & Islamic Memory" ini lebih banyak mengkaji isu-isu fiqh, masalah kesihatan, politik dan peranan sosial yang dipandang merugikan wanita. Untuk menyokong pelbagai kritikannya terhadap ketidakadilan gender, beliau menghuraikan kisah-kisah *heroic* para wanita semenjak zaman sahabat dan peranan sosial mereka. Walaupun sebahagian isu gender yang beliau bincang berkenaan dengan isu pemikiran Islam, namun beliau tidak membabitkan perkembangan wacana ini di Indonesia, khasnya di peringkat universiti Islam. Di samping itu, kajian buku ini lebih menekankan kepada perspektif gender dalam mentafsirkan dialog antara agama dan realiti sosial daripada perbahasan ilmiah tentang kaedah-kaedah penafsiran agama dan perkembangan wacana gender itu sendiri. Oleh itu, perbezaan tesis penulis dengan kajian buku ini sangat jelas.[54]

Haideh Moghissi menulis buku bertajuk: *Feminisme dan Fundamentalisme Islam.* Buku ini adalah terjemahan daripada tajuk asalnya, "Feminism and Islamic Fundamentalism, The Limits of Postmodern Analysis". Beliau menghuraikan realiti

---

[53] Leila Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. MS. Nasrulloh, (Jakarta: Lentera, 2000)
[54] Fatima Mernissi, *Pemberontakan Wanita! Peran Intelektual Kaum Wanita Dalam Sejarah Muslim*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999)

University of Malaya

sosial di kawasan Iran dan Timur Tengah berkenaan dengan hak dan kebebasan wanita. Kajian buku ini berasaskan kepada analisis pos-moden dan menempatkan fundamentalisme dalam Islam sebagai *rival* perbahasan untuk mengekalkan wujudnya kekecewaan muslim feminis dan seruan kepada perubahan sosial. Walaupun kajian buku ini tidak membincangkan wacana kesetaraan gender di Indonesia, namun ia cukup untuk mengetahui *framework*, konsep dan hujah para muslim feminis.[55]

P. Hendrik Njiolah, Pr., seorang biskop (*bishop*) di Makasar menulis buku bertajuk *Ideologi Jender dalam Kitab Suci (Suatu Penggalian)*. Dalam buku ini, beliau menghuraikan identiti gender yang merupakan konstruksi sosial dan ia dilatarbelakangi oleh ideologi gender yang berasaskan budaya patriakrkhi. Kajian beliau sampai pada kesimpulan bahawa identiti gender sememangnya merupakan masalah sosiologi dan tidak sepatutnya dijadikan ajaran agama. Maka beliau mengkaji ideologi gender yang termaktub dalam Alkitab (Bible) yang dilatarbelakangi oleh budaya patrikarkhi bangsa Israel. Walaupun pada asasnya kajian buku ini tidak berkenaan dengan pemikiran Islam secara langsung, namun ia boleh menjadi pertimbangan bagi mengetahui kemungkinan wujudnya pengaruh luaran terhadap perkembangan tafsiran feminis dalam pengajian al-Qur'an.[56]

Letty M. Russell (Ed.) menerusi makalah-makalah yang beliau sunting dalam buku yang bertajuk *Perempuan dan Tafsir Kitab Suci* menghuraikan bahawa kitab suci baharu boleh menjadi firman atau sabda Allah apabila telah dibebaskan daripada penafsiran seksis (*sexist*) yang mendominasi minda manusia. Buku yang asalnya bertajuk *Feminist Interpretation of The Bible* ini tidak sahaja mengkaji tafsiran-tafsiran yang merugikan wanita, tetapi ia juga mengkaji *bias* patriarkal yang wujud di dalam

[55] Haideh Moghissi, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, terj. M. Maufur, (Yogyakarta: LKiS, 2004)
[56] Hendrik Njiolah, *Ideologi Jender dalam Kitab Suci; Suatu Penggalian*, (Yogyakarta: Pustaka Nusatama, 2001)

University of Malaya

teks kitab suci itu sendiri. Walaupun pada asasnya kajian dalam buku ini terfokus kepada corak tafsir feminis terhadap Alkitab, sehingga ia sangat berbeza dengan tesis penulis. Namun penulis boleh mendapatkan pelbagai metode dan paradigma daripada sarjana-sarjana Kristian yang telah melakukan penafsiran berasaskan gender terlebih dahulu di dalam Alkitab. Sehingga boleh diketahui kemungkinan sama ada wujud atau tidak pengaruh Barat-Kristian ke atas muslim feminis dalam kajian tafsir.[57]

Phyllis Trible, et. al, menulis buku bertajuk *Feminist Approaches to the Bible*. Buku ini merupakan kumpulan kertas kerja yang dibentangkan di satu simposium di The Smithsonian Institution pada tarikh 24 September 1994. Buku ini menghuraikan pelbagai pendekatan tokoh-tokoh feminis moden bagi membaca semula dan menemukan makna sebenar dalam teks Bibel yang pada asasnya merupakan teks patriarki. Walaupun buku ini tidak memperbahas wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam, namun ia boleh digunakan penulis untuk membuat perbandingan antara bentuk pendekatan tokoh-tokoh feminis Barat terhadap Bibel dan tokoh-tokoh feminis Islam dalam mentafsirkan al-Qur'an dan al-Hadith.[58]

Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam Al-Quran dan Para Mufasir Kontemporer*. Buku ini mengkaji kecenderungan Asghar Ali Engineer, Riffat Hassan dan Amina Wadud Muhsin dalam memahami ayat-ayat Al Qur'an dengan menggunakan hermeneutika. Ketiga-tiganya adalah para feminis yang berupaya mentafsirkan semula ayat-ayat al-Quran yang selama ini cenderung ditafsirkan secara patriarki oleh para mufasir klasik.[59]

---

[57] Letty M. Russell, *Perempuan & Tafsir Kitab Suci (Feminist Interpretation of The Bible)*, terj. Adji A. Sutama dan M. Oloan Tampubolon, (Yogyakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1998)
[58] Phyllis Trible, et. al, *Feminist Approaches to the Bible*, Hershel Shanks, ed., (Washington DC: Biblical Archaelogy Society, 1995)
[59] Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempan dalam al-Quran dan Para Mufasir Kontemporer*, (Bandung, Nuansa, 2005)

University of Malaya

Khadījah al-Nabrāwi dalam bukunya, *al-Mar'ah al-Muslimah wa Dawruhā fi l-Nahḍah al-Ḥaḍāriyyah*, menghuraikan sejarah peranan wanita muslimah dalam mencapai kebangkitan tamaddun di kawasan Islam. Di samping itu beliau juga menjawab tohmahan feminis terhadap ajaran Islam yang didakwa merendahkan wanita dengan membolehkan poligami.[60]

Ratna Megawangi menerusi buku beliau, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, mengkritik ideologi gender secara mendasar. Beliau mengemukakan bahawa kepelbagaian wanita mengikut agama dan budaya sememangnya tidak boleh dihilangkan dengan dalih keseksamaan wanita dan lelaki. Dalam buku ini beliau menghuraikan pelbagai contoh wanita moden daripada banyak negara dan kecenderungan mereka yang tidak tunggal. Kejayaan dan kemajuan negara tidak boleh dilandaskan kepada kuantiti wanita yang bekerja di ruang awam. *Membiarkan Berbeda* bererti memberi pilihan kepada wanita untuk memutuskan jalan hidupnya secara mandiri.[61]

Ṣalāḥuddīn Sulṭān menghuraikan dalam buku beliau: *Mirāth al-Mar'ah wa Qaḍiyah al-Musāwāh*, tentang konsep keseksamaan dan keadilan dalam harta pusaka. Beliau dengan tegas mengemukakan bahawa konsep pusaka dalam Islam tidak mengikut jantina. Malahan dalam banyak kes, ahli waris wanita mendapatkan bahagian yang sama atau lebih banyak berbanding ahli waris lelaki, kecuali hanya dalam beberapa kes yang sahaja wanita mendapatkan bahagian yang lebih sedikit.[62]

---

[60] Khadījah al-Nabrāwi, *al-Mar'ah al-Muslimah wa Dawruhā fi l-Nahḍah al-Ḥaḍāriyyah*, (Nasr City: Rābiṭah al-Jāmi'āt al-Islāmiyyah, 2009)
[61] Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, (Bandung: Mizan, 1999)
[62] Ṣalāḥuddīn Sulṭān, *Mirāth al-Mar'ah wa Qaḍiyah al-Musāwāh*, (Kaherah: Dār al-Nahḍah Maṣr, 1999)

University of Malaya

Makānatu al-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa al-Ijtimā'iyyah wa al-Shakhṣiyyah li al-Mar'ah fi al-Mujtama' al-Islāmī, merupakan karya Muḥammad Biltājī yang mengkaji hak-hak peribadi, politik, dan sosial wanita dalam masyarakat Islam. Huraian buku ini sangat komprehensip dalam membincangkan isu-isu wanita dalam Islam yang seringkali dipersoalkan oleh feminis, seperti wanita yang bekerja di luar rumah, pemimpin wanita, pusaka, poligami, dan lain-lain lagi. Di samping itu, perbincangan dalam buku ini diperkaya dengan kes-kes masyarakat moden, tetapi tetap berlandaskan kepada wahyu.[63]

Maḥmūd Ḥamdi Zaqzūq, ed., *Ḥaqāiqu l-Islām fī Muwājahati Shubuhāti l-Mushakkikīn*, merupakan himpunan tulisan ulama dan pemikir moden yang menjawab pelbagai permasalahan kontemporari yang ditujukan kaum sekular untuk meragukan Islam, termasuklah isu-isu gender, seperti kesaksian wanita, pusaka, dan lain-lain lagi.[64]

Dengan huraian kajian terdahulu di atas, pengkaji tidak mendapati satu kajian yang membahas tajuk yang sedang ditulis pengkaji. Walaupun demikian, pengkaji akan memanfaatkan kajian-kajian terdahulu sepertimana yang dihuraikan di atas sebagai rujukan mengikut kesesuaian dengan isu-isu yang sedang dibahas pengkaji.

University of Malaya

1.8. Metodologi penyelidikan

Penyelidikan ini merupakan penyelidikan perpustakaan dan lapangan. Metode pengumpulan data yang digunakan pengkaji adalah metode dokumentasi. Metode ini

---

[63] Muḥammad Biltājī, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, (Kaherah: Dār al-Salām, 2000)

[64] Maḥmūd Ḥamdi Zaqzūq, ed., *Ḥaqāiqu l-Islām fī Muwājahati Shubuhāti l-Mushakkikīn*, (Kaherah: al-Majlisu l-A'lā li l-Shu'ūn al-Islāmiyah Wuzāratu l-Awqāf Jumhūriyyatu Miṣra al-'Arabiyyah, 2002)

dijalankan dengan cara mengumpulkan karya-karya ilmiah yang dikarang oleh para tokoh, pemikir dan penyokong wacana kesetaraan gender yang berkenaan dengan pemikiran Islam sebagai sumber rujukan utama (primer). Dalam rangka mengkaji hakikat feminisme dan gender, penulis menelaah buku-buku yang ditulis oleh pemikir Barat, antara lain iaitu: *Women and Religion*; *In Their Time A History of Feminism in Western Society*; *Women and Gender: A Feminist Psychology*; *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*; *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*.

Manakala untuk mengkaji perkembangan pengajian gender dan Islam di Indonesia dan khasnya di UIN Yogyakarta, buku-buku yang ditelaah antara lain: *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*; *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi*; *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis Misoginis*; *Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi: Perspektif Islam*; *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*; *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa*; *Dawrah Fiqh Perempuan Modul Kursus Islam dan Gender*; *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*;

Di samping itu, buku-buku yang terlebih dahulu mengkaji fahaman kesetaraan gender dalam pengajian Islam juga ditelaah untuk mengenal pasti keterkaitan hujjah di kalangan pemikir feminis. Buku-buku tersebut antara lain adalah *Taḥrīr al-Mar'ah*; *al-Mar'ah fī Khiṭābi l-Azmah*; *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li l-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyyah - al-Irth - al-Qawāmah - al-Ta'addudiyyah - al-Libās*.

Manakala kritikan dan analisis terhadap fahaman gender dalam pemikiran Islam, di antara buku yang dikaji iaitu *al-Mar'ah al-Muslimah wa Dawruhā fi l-Nahḍah al-*

University of Malaya

Ḥaḍāriyyah; *Mirāth al-Mar'ah wa Qaḍiyah al-Musāwāh*; *al-Mar'ah fi l-Qur'ān wa l-Sunnah: Markazuhā fi l-Daulah wa l-Mujtama' wa Ḥayātuhā l-Zaujiyyah al-Mutanawwi'ah wa wājibātuhā wa Ḥuqūquhā wa Ādābuhā*; *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*.

Metode Historis juga digunakan dalam kajian ini sebagai metode terapan dalam analisis ilmiah, iaitu dengan melihat kepada gejala sejarah daripada biografi, perkembangan pemikiran dan bibliografi. Metode ini banyak digunakan dalam penyelidikan agama, sosial, dan bidang tamadun secara am.[65] Metode Historis memperhatikan pengumpulan data dan maklumat daripada penyelidikan dokumentasi dan rakaman-rakaman serta peninggalan sejarah. Metode ini digunakan dalam penyelidikan gejala-gejala, peristiwa-peristiwa dan situasi yang telah berlalu pada masa pendek atau panjang, dan hal ini berhubungkait dengan penyelidikan tentang gejala-gejala masa kini dengan merujuk kepada timbulnya gejala-gejala dan perkembangan-perkembangan yang telah berlalu, dan faktor-faktor yang menyokong ke arah terjadinya perkembangan yang wujud sekarang ini.[66] Metode ini digunakan untuk menghuraikan perbahasan tentang makna sebenar wacana kesetaraan gender, sejarah awal kemunculannya di Barat, dan aliran-alirannya. Di samping itu, metode ini juga digunakan untuk menggali maklumat berkenaan dengan sejarah kemunculan wacana kesetaraan gender di institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia, khasnya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Metode Induktif (*al-manhaj al-istiqrā'i*) juga digunakan. Ia adalah metode *istinbati* yang dimulai dengan mengumpulkan realiti-realiti khas yang berhubungkait

[65] Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Metode dan Tehnik*, (Bandung: T.P.,1990), 15.
[66] Dhauqan 'Ubaidat, et all, *al-Bahth al-Ilmi: Mafhumuhu, Adawātuhu, Asālībuhu*, ('Amān: Dār al-Fikr Li Nashr wa al-Tawzī', 1987), 17.

University of Malaya

dengan perbahasan tesis untuk mendapatkan kaedah dan kesimpulan yang bersifat am.[67] Penggunaan metode ini dilakukan dengan mengkaji kritikan-kritikan terpenting yang dihasilkan wacana kesetaraan gender menerusi karya-karya para akademisi UIN Sunan Kalijaga ke atas pemikiran Islam. Setelah melakukan penyelidikan ke atas kritikan-kritikan yang dihasilkan wacana kesetaraan gender, penulis mengklasifikasinya ke dalam bidang-bidang yang bersesuaian dengan idea dan tajuknya. Kemudian penulis memperbahasnya berasaskan tajuk pertajuk.

Untuk menganalisis data pengkaji menggunakan *al-manhaj al-taḥlīli al-naqdi*. Metode ini dilakukan dengan cara menumpukan minda untuk menganalisis permasalahan-permasalahan yang wujud kemudian melakukan perbahasan mendalam ke atasnya.[68] Penulis menggunakan metode ini dengan melakukan analisis ke atas pelbagai pendapat dan kritikan daripada para penyokong gender UIN Yogyakarta yang wujud dalam karya mereka. Analisis ini dilakukan dengan cara menyelidiki hasil ijtihād para ulama klasik bagi mengetahui kesesuaian pelbagai kritikan yang ditujukan ke atasnya. Di samping itu, kajian analisis ini juga dilakukan dengan cara mendedahkan akar pemikiran kesetaraan gender di Barat-Kristian untuk menyelidiki setakat mana kesamaan dan perbezaan di antara kedua-duanya.

Manakala dalam penyelidikan lapangan penulis melakukan pengumpulan data dengan menggunakan beberapa metode seperti berikut:

a. Metode temubual iaitu metode untuk mendapatkan sebarang apa yang seseorang rasakan dan fikirkan mengenai dengan dunia mereka. Menerusi temubual kualitatif, seseorang boleh memahami pelbagai pengalaman dan menyusun semula

[67] Sartono Kartodirjo, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta, 1997, 65
[68] Mahmud Qasim, *al-Manṭiq al-Ḥadīth wa Manāhij al-Baḥth*, (t.t., t.p., 1980), 281

University of Malaya

kejadian-kejadian yang tidak diikuti oleh orang lain.[69] Metode ini digunakan untuk mendapatkan pandangan dan maklumat daripada ketua Pusat Studi Wanita (PSW) tentang peranan PSW dalam mengembangkan wacana kesetaraan gender dalam pengajian Islam, strategi pengembangan, pencapaian-pencapaian yang dihasilkan, dan isu-isu gender dalam pemikiran Islam di UIN Yogyakarta dalam bab III dan V. Temubual telah dilakukan bersama Dr. Alimatul Qibtiyyah, Ketua PSW (Pusat Studi Wanita) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada tarikh 28 April 2014 dua kali, iaitu di pejabat dan rumah beliau selepas maghrib.

b. Metode observasi iaitu metode yang digunakan seseorang penulis untuk mendapatkan maklumat melalui apa yang dilihat dan didengar semasa melakukan penyelidikan. Penulis harus mengikuti manhaj tertentu, yang mana penyelidikannya dapat dijadikan asas bagi pengetahuannya, atau pemahaman yang kritis terhadap gejala tertentu. Metode ini dibahagi dua bahagian, pertama observasi langsung, yakni seorang penulis mengadakan pengamatan langsung terhadap aktiviti tertentu melalui konteks langsung dengan beberapa orang atau sesuatu yang dipelajari daripadanya. Dalam hal ini, pengkaji mengamati aktiviti pensyarah dan penyelidik di pejabat Pusat Studi Wanita (PSW), serta diskusi dan temubual beberapa mahasiswa di perpustakaan PSW. Yang kedua adalah observasi tidak langsung, iaitu dengan mengamati rakaman-rakaman, laporan-laporan, dan catatan-catatan yang disiapkan oleh orang yang lain,[70] antara lain dengan mengamati "Hasil Penelitian Kelompok Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". Metode ini digunakan penulis untuk melengkapi data-data tentang isu-isu gender dalam pemikiran Islam di UIN Yogyakarta dalam bab III dan V.

---

[69] Rubin, H.J., & Rubin, I.S., Qualitative Interviewing, The Art of Hearing Data, USA, Sage Publication Inc., 1995 dalam Ema Rahmaniah, *Student's Perception of Multicultural Education: A Case Study at Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pontianak West Borneo Indonesia,* Tesis di IIUM, 2005, hlm. 30

[70] Dhawqān ‘Ubaydāt, et. all., *al-Baḥth al-Ilmī: Mafhūmuhu, Adawātuhu, Asālībuhu*, (‘Aman: Dār al-Fikr wa al-Tawzī‘, 1987), 149

University of Malaya

Pada bab kelima, penulis mengumpulkan data daripada karya-karya ilmiah tentang wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di UIN Yogyakarta, dokumentasi-dokumentasi kurikulum dan silibusnya, serta teks buku-buku wajib untuk kursus-kursus yang berhubungkait dengan isu gender. Selanjutnya, maklumat yang diperolehi daripada temubual dengan pimpinan PSW dan beberapa pegawai kanannya, dianalisis untuk mengetahui kesan wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di UIN Yogyakarta.

1.9. Susunan kajian

Kajian ini mengandungi enam bab yang bermula daripada bab pendahuluan dan mengandungi bahasan tentang latar belakang masalah, pengertian tajuk, soalan kajian, objektif kajian, skop kajian, kepentingan kajian, sorotan terhadap kajian terdahulu, metodologi penyelidikan, susunan kajian. Bab pendahuluan ini merupakan pengantar pembahasan dalam tesis ini.

Bab kedua adalah kajian tentang latar belakang feminisme dan sejarah kemunculan wacana gender di institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia. Dalam bab ini, pengkaji membahagi perbincangan ke dalam tujuh bahagian. *Pertama* definisi feminisme dan gender. Dalam bahagian ini dihuraikan definisi kedua-dua istilah feminisme dan gender mengikut pemaknaannya yang asli dan digali daripada pemikir feminis Barat. *Kedua* sejarah kemunculan feminisme. Dalam bahagian kedua ini, dihuraikan sejarah awal kemunculan feminisme sebagai pergerakan wanita di Barat yang menuntut hak-hak hidup mereka yang asasi. *Ketiga* sejarah perkembangan gender.

University of Malaya

Dalam bahagian ini dikaji sejarah lanjutan fahaman kesetaraan gender yang berkembang sehingga kepada semua bidang kehidupan, termasuklah ke dalam bidang akademik. *Keempat*, kajian tentang aliran-aliran feminisme yang meliputi kajian tentang feminisme liberal, feminisme radikal. feminisme Marxis dan Sosialis, feminisme psikoanalisis, feminisme multikultural, global dan Postkolonial dan feminisme pascamoden. *Kelima*, iaitu kajian tentang isu-isu utama dalam feminisme, sama ada feminisme gelombang I, feminisme Gelombang II, mahupun feminisme Gelombang III. *Keenam*, kajian tentang sejarah kemasukan feminisme di Indonesia. Kajian ini mengandungi sokongan kerajaan terhadap feminisme dan kesetaraan gender, dan perkembangan semasa isu-isu gender. *Ketujuh*, kajian tentang sejarah kemasukan wacana kesetaraan gender di institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia.

Bab ketiga menghuraikan wacana kesetaraan gender dalam pengajian Islam Sunan Kalijaga. Bab ini mengandungi tiga bahagian pembahasan, iaitu: *pertama*, sejarah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. *Kedua*, strategi pengajian Islam berlandaskan gender di UIN Yogyakarta. Dalam bahagian ini dihuraikan penubuhan Pusat Studi Wanita (PSW), penerbitan buku dan jurnal ilmiah, kurikulum, kerjasama dengan lembaga-lembaga feminis daripada luar negara. *Ketiga*, metode-metode feminis dalam pengajian Islam, misalnya: mencari justifikasi teologi yang menyokong idea kesetaraan gender, kritikan terhadap gaya bahasa dan perspektif patriarki terhadap teks-teks wahyu, menampilkan perspektif wanita dalam teks-teks wahyu, dan kritikan sejarah ke atas teks-teks wahyu yang misoginis.

Manakala bab keempat akan dikaji tentang isu-isu wacana kesetaraaan gender dalam pemikiran Islam. Dalam bab ini akan dihuraikan tentang maksud pemikiran Islam yang digunakan asas untuk menilai isu-isu terpilih dalam wacana kesetaraan gender.

University of Malaya

Selanjutnya, pengkaji akan menghuraikan sudut pandang Islam tentang isu-isu poligami, pusaka, kesaksian, dan kesihatan reproduksi.

Bab kelima ini akan dibahaskan isu-isu wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di UIN Sunan Kalijaga. Isu-isu yang dibahas ialah isu kesetaraan dalam poligami, isu kesetaraan dalam pusaka, isu kesetaraan dalam kesaksian, dan isu kesihatan reproduksi dalam perspektif gender. Kemudian disusuli dengan kritikan dan analisa ke atasnya dengan berlandaskan pemikiran Islam yang aseli mengikut fahaman Ahli Sunnah wal Jama'ah.

Bab keenam adalah penutup, di mana pengkaji akan membentangkan kesimpulan kajian berdasarkan objektif kajian, dan beberapa cadangan kajian.

University of Malaya

BAB II: LATAR BELAKANG FEMINISME DAN SEJARAH KEMUNCULAN WACANA GENDER DI INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI ISLAM DI INDONESIA

2.1. Pendahuluan

Feminisme merupakan istilah yang seringkali digunakan untuk menghuraikan gerakan wanita yang berhubung dengan politik, budaya atau ekonomi. Matlamat pergerakan feminisme adalah untuk membina persamaan hak, kepentingan, dan perlindungan yang *legal* bagi wanita. Feminisme mengandungi teori-teori politik, sosiologi, dan falsafah yang menumpukan pembahasannya kepada isu-isu perbezaan gender.[1]

Asal-usul pergerakan wanita di Barat dapat disemak semula melalui Revolusi Perancis yang bermula pada tahun 1789. Walaupun bukan bererti bahawa sebelum itu wanita di Barat tidak pernah memperjuangkan nasib mereka sendiri. Tetapi yang jelas bahawa sebelum tahun itu, organisasi atau pakatan wanita nampaknya belum menjadi agenda utama yang menyatukan perjuangan mereka.[2]

Dalam sejarahnya, feminisme dikenali sebagai fahaman yang digerakkan oleh sekumpulan aktivis wanita Barat yang memperjuangkan hak-hak kaumnya yang tertindas. Lambat laun kumpulan ini mendapat sambutan banyak pihak dan menjadi ideologi yang mengasas dalam masyarakat Barat. Dalam perkembangannya, feminisme juga dikenali dengan fahaman kesetaraan gender (*gender equality*), kerana matlamat utamanya adalah memperjuangkan kesaksamaan antara lelaki dan wanita.

---

[1] Lukman Harees, *The Mirage of Dignity on the Highways of Human 'Progress': The Bystanders' Perspective*, (Bloomington: AuthorHouse, 2012), 545

[2] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, (Britain Herts: Pocket Essentials, 2001), 9

University of Malaya

Kemunculan feminisme sebagai sesebuah gerakan dan ideologi bukanlah secara tiba-tiba dan serentak di seluruh belahan dunia. Tetapi kemunculannya dilatarbelakangi oleh bermacam-macam anasir, seperti agama, sosial, ekonomi, politik dan budaya. Kepelbagaian anasir yang melatarbelakangi kemunculan feminisme, menyebabkan ia berkembang sebagai fahaman yang tidak tunggal, sama ada yang berkenaan dengan definisi, aliran mahupun metode dalam memperjuangkan idea-ideanya. Meskipun tidak tunggal, namun pada amnya aliran-aliran feminisme disatukan oleh semangat dan ideologi dalam melawan patriarkhisme dan memperjuangkan hak-hak wanita.

Semenjak kebangkitan gerakan wanita di tahun enam puluhan, feminisme telah menjadi bidang pengajian yang luas. Konferensi, disertasi, debat dan laman sesawang berkenaan dengan tajuk ini semakin berlimpah. Di pelbagai universiti di seluruh dunia, muncul ramai ahli akademik yang mengajar, menyelidik dan memberikan kontribusi terhadap kemajuan sastera feminis di akhir abad kedua puluh.[3]

Melalui perjuangan yang panjang, ideologi feminisme disebarluaskan dalam isu-isu kesetaraan gender. Fahaman kesetaraan gender secara perlahan berkembang menjadi disiplin akademik khas yang dikenali dengan sebutan ”woman studies”. Bahkan pada zaman moden ini, kesetaraan gender telah menjadi acuan untuk melihat berjaya atau tidaknya pembangunan di sesebuah negara, iaitu dengan menggunakan HDI (*Human Development Indeks*), GDI (*Gender-related Development Index*), dan GEM (*Gender Empowerment* Measurement).[4]

[3] Ibid, 7-8
[4] Waryono Abdul Ghofur dan Rahmat Hidayat, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga – IISEP McGill CIDA, 2006), 2

University of Malaya

Di Indonesia pula, pengajian feminisme dan gender telah masuk ke dalam institusi-institusi pendidikan tinggi Islam semenjak tahun 1990an sebagai wacana akademik yang kontroversial. Rektor IAIN Sunan Kalijaga kemudian membuat Surat Keputusan (SK) No. 27 tahun 1990 yang menetapkan Kelompok Studi Wanita (KSW) sebagai pusat penyebaran idea pemberdayaan wanita di lingkungan kampus. Dengan banyaknya sokongan pihak berkuasa dan pihak universiti berkenaan, akhirnya pengajian feminisme dan gender menjadi bahagian kurikulum yang diajarkan dalam satu mata kuliah khas. Bahkan ia disepadukan dan menjadi asas perspektif dalam pengajian Islam di pelbagai institusi-institusi pendidikan tinggi Islam.[5]

Kajian dalam bab ini akan menghuraikan sejarah kemunculan wacana kesetaraan gender di Institusi Pengajian Tinggi Islam Negeri Indonesia. Di mana ia mengandungi pendahuluan, definisi feminisme dan gender, sejarah kemunculan feminisme, sejarah perkembangan gender, aliran-alirannya, idea-idea utama feminisme dan gender, sejarah kemasukan feminisme di Indonesia, sejarah kemasukan wacana kesetaraan gender di institusi pengajian tinggi Islam Indonesia dan kesimpulan.

2.2. Definisi Feminisme dan Gender

Perbincangan definisi istilah feminisme dan gender merupakan satu kelaziman untuk mengenal pasti dan menghadkan pengertian fahaman ini. Dengan memulakan kajian dengan definisi, maka pembahasan latar belakang feminisme dan sejarah kemunculan wacana kesetaraan gender feminisme semakin terarah kepada sasarannya.

[5] Ibid, 3

University of Malaya

2.2.1. Definisi Feminisme

Feminisme adalah fahaman yang bermula daripada pergerakan sekumpulan aktivis yang memperjuangkan hak-hak wanita di Barat. Lambat laun pergerakan ini mendapat sambutan hebat dan menjadi ideologi yang mengakar dalam masyarakat sehingga ia menjelma menjadi sesebuah disiplin akademik yang khas di universiti, dan dikenali dengan sebutan ”*woman studies*”.

Istilah “feminist” digunakan pertama kalinya pada tahun 1837, oleh seorang filsuf sosialis warganegara Perancis, iaitu Charles Fourier.[6] Sebelumnya, istilah-istilah am yang telah digunakan terlebih dahulu dalam bahasa Inggeris, iaitu “*womanism*, the *woman movement*, atau *woman questions*". Manakala Hebertine Auclert dari Perancis dipandang sebagai orang pertama yang menggunakan perkataan "feminisme" pada tahun 1882 untuk menamakan perjuangan wanita dalam hak-hak politik.[7]

Tetapi ini bukan bererti sebelum kemunculan Fourier dan Auclert, perjuangan membela hak-hak wanita belum wujud. Ada beberapa tokoh wanita yang sebelumnya telah melakukan bantahan terhadap ketidakadilan jantina (*inequalities between the sexes*). Misalnya, Christine de Pizan (1364 - 1430), seorang penulis asal Venice yang menulis buku bertajuk, *Treasures of the City of Ladies*, sebuah himpunan nasihat kepada wanita yang masih masyhur sehingga hari ini. Pizan menolak pendapat bahawa

---

[6] Nama lengkap beliau iaitu Charles François-Marie Fourier, lahir 7 April 1772, Besançon, Perancis dan wafat 10 Oktober 1837 di Paris. Beliau dikenali sebagai seorang ahli teori sosial dari Perancis yang menyokong pembinaan semula masyarakat berdasarkan kepada persatuan perkauman untuk pengeluar (*communal associations of producers*). Lihat: “Charles (François-Marie-) Fourier," Jacob E. Safra, *Britannica Concise Encyclopedia*, (Chicago, Encyclopædia Britannica Inc., 2006), 698, indeks: Fourier. Beberapa pandangan sosial dan moral Fourier yang dianggap radikal pada masa hidupnya, telah menjadi arus utama dalam masyarakat modern. (lihat, Goldstein, "Charles Fourier“, laman sesawang wikipedia, dicapai 2 Disember 2011, http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Fourier)

[7] Loreen Maseno dan Susan M. Kilonzo, “Engendering development: Demystifying patriarchy and its effects on women in rural Kenya”, Department of Religion, Theology and Philosophy, Maseno University, Maseno, Kenya, *Journal of Sociology and Anthropology* 3, no. 2, (Februari 2011), 46

University of Malaya

wanita sama ada lebih lemah daripada lelaki, mahupun lebih mudah jatuh ke dalam kejahatan. Tiga abad kemudian, Mary Astell (1666 - 1731) menulis *Reflections on Marriage*, yang tergolong dalam teks awal tentang idea feminis. Astell bukan sahaja menulis tentang ketidaksetaraan antara lelaki dan wanita dalam perkahwinan, tetapi juga menulis tentang kurangnya peluang pendidikan untuk wanita. Manakala Aphra Behn (1640 - 1689) berjaya mewujudkan dirinya sebagai wanita Inggeris pertama menjadi penulis drama. Beliau meneroka tema-tema tentang akibat perkahwinan paksa yang menyakitkan.[8]

Walau bagaimanapun, tokoh-tokoh wanita seperti ini masih sedikit, dan suara mereka tidak mampu mencabar status quo. Di samping itu, tidak ramai wanita yang mampu untuk memanfaatkan tulisan-tulisan Aphra Behn untuk kehidupan mereka. Kondisi pekerja wanita masih sahaja mendapatkan bayaran berbeza daripada lelaki. Bahkan dengan menyebarnya era perindusterian, muncullah pemisahan yang lebih formal di antara 'kerja lelaki' dan 'kerja wanita. Apapun latar belakang ekonomi dan sosial mereka, tiada peranan aktif wanita dalam kehidupan awam. Pada akhir abad 18, muncullah sekumpulan wanita yang telah mula membantah dan tidak sabar dengan sekatan jantina tersebut. Tuntutan hak-hak wanita yang mula disuarakan pada akhir abad 18, menjadi asas feminisme moden.[9]

Suara wanita mula-mula dibangkitkan secara serentak semasa Revolusi Perancis, dan mampu meraih banyak penyokong. Kumpulan wanita ini menyuarakan slogan: *Citoyennes, Republicaines, Révolutionnaires* (Revolusi, Republikan, Warga Wanita) untuk menuntut hak wanita untuk mengundi dan memegang jawatan-jawatan kanan awam dan tentera di negara Perancis yang baru. Namun perjuangan wanita ini

[8] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, 9
[9] Ibid, 10

University of Malaya

dikecewakan apabila pihak revolusioner membuat *Declaration of the Rights of Man and the Citizen* (1789) yang secara lantang menolak kesaksamaan darjah wanita. Pada tahun 1791, Olympe de Gauge menyanggahnya dan membuat *Declaration of the Rights of Women* yang menyerukan kesamaan hak wanita dan lelaki.[10]

Mary Wollstonecraft pula turun memperjuangkan hak-hak wanita. Seperti de Gouges, Wollstonecraft sangat kecewa terhadap pihak revolusioner yang mengabaikan hak-hak wanita. Kemudian beliau menerbitkan karyanya yang terkenal, *A Vindication of the Rights of Women*, (1792). Walaupun feminis abad kesembilan belas menjauhkan diri dari Wollstonecraft, dan enggan dikaitkan dengan pendapat beliau yang lantang mengenai seksualiti dan skandal anak luar nikah, namun kini *A Vindication* telah diiktiraf sebagai batu asas bagi pembinaan feminisme moden. Wollstonecraft banyak mengkritik isu-isu tentang pendidikan yang tersedia untuk wanita, andaian-andaian mengenai perkahwinan dan kehidupan keluarga. Beliau memandang pergantungan kewangan wanita kepada suami mereka, diibaratkan sedikit lebih baik berbanding pelacuran secara sah. Wollstonecraft menuntut bahawa wanita akan diiktiraf sebagai rakyat dalam hak mereka sendiri dengan kesamaan akses kepada pendidikan dan pekerjaan.[11]

Gerakan-gerakan wanita semakin mendapat kesempatan untuk menyuarakan kepentingan mereka apabila revolusi berlaku di Eropah. Pada Revolusi Puritan (*the Puritan Revolution*) di British Raya pada abad 17, kaum reformis wanita berusaha untuk mendefinisikan semula bidang aktiviti wanita dengan cara menarik legitimasi daripada doktrin-doktrin yang menyokong autoriti bapa, lelaki, pendeta dan pemimpin politik. Pada tahun 1890, istilah ”feminis” digunakan untuk kempen wanita pada pemilihan

[10] Ibid, 10
[11] Ibid, 11

University of Malaya

umum apabila banyak organisasi telah didirikan di Inggeris untuk menyebarkan idea liberal tentang hak individual wanita.[12]

Istilah "feminism" mempunyai nilai khas dan makna ideologis yang berhubungkait dengan budaya tempatan, lingkungan persekitaran, dan sejarah kemunculannya. Feminisme adalah suatu pergerakan sosial yang mencari kesamaan hak untuk wanita. Perhatian terhadap hak-hak wanita semakin meluas sejak zaman pencerahan (*enlightenment*). Keyakinan terhadap kesaksamaan dalam bidang-bidang sosial, ekonomi, dan politik ini membuat fahaman feminisme Barat dimanifestasikan di seluruh dunia dan diwakili oleh pelbagai institusi yang berkomitmen untuk aktiviti atas nama hak, dan kepentingan wanita.[13] Definisi ini selaras dengan apa yang dihuraikan *Chambers Dictionary* di mana feminisme dihuraikan sebagai gerakan yang mengadvokasi hak-hak wanita, atau gerakan untuk kemajuan dan pembebasan wanita.[14]

Oleh itu, feminisme diyakini sebagai gabungan dari kedua-dua susunan idea yang selaras, dan rancangan tindakan praktikal yang berasaskan kepada kesedaran wanita yang kritikal tentang bagaimana sebuah budaya dikawal oleh lelaki dalam erti dan tindakan untuk menindas wanita dan menghilangkan kualiti kemanusiaannya.[15]

Tetapi sebenarnya, feminisme merupakan fahaman yang sangat pelbagai, dan tidak tunggal. Kepelbagaian feminisme ini boleh kita fahami dari tulisan Rebecca West pada tahun 1913 sepertimana berikut:

---

[12] Dinar Dewi Karnia, "Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya", *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam "Islamia"* 5, no. III, (2010), 29-30

[13] Jacob E. Safra, *Britannica Concise Encyclopedia*, (Chicago, Encyclopædia Britannica Inc., 2006), 664. Lihat juga: Elinor Burkett: "Feminism," Encyclopaedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Version 2007, entri: "Feminism, khasnya Influence of the Enlightenment"

[14] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, 8

[15] Loreen Maseno dan Susan M. Kilonzo, "Engendering development: Demystifying patriarchy and its effects on women in rural Kenya", 45

University of Malaya

> I myself have never been able to find out precisely what feminism is: I only know that people call me a feminist whenever I express sentiments that differentiate me from a doormat.
>
> Terjemahan: Saya sendiri tidak pernah mengetahui dengan tepat apa itu feminisme. Saya hanya tahu bahawa orang memanggil saya feminis bilamana saya mengemukakan perasaan yang membezakan saya dari pengesat kasut.[16]

Sependapat dengan Rebecca West, Madeleine Pelletier melihat feminisme sebagai fahaman yang tidak tunggal dan sentiasa berkembang. Sehingga beliau mengatakan bahawa setiap feminis memiliki pandangan peribadi sendiri tentang feminisme. Kepelbagaian feminisme pula boleh dilihat dengan wujudnya perbezaan dalaman di kalangan tokoh-tokoh feminis. Pada amnya feminis kelas menengah menolak kecenderungan feminis kulit putih yang membabitkan semua wanita apabila mereka menghuraikan feminisme dengan kata-kata "kita". Bagaimana seorang feminis kulit putih boleh memberikan berat yang cukup daripada pengalamannya untuk mengatakan bahawa wanita memiliki kesamaan, dan tetap menghormati mereka yang telah mengelompokkan wanita ke dalam kelas dan warna kulit?[17]

Feminisme juga bererti suatu cara melihat dunia, di mana wanita melihatnya dari perspektif wanita. Feminisme menumpukan perhatiannya kepada konsep patriarki yang dimaknai sebagai sistem kekuasaan lelaki yang menindas wanita melalui lembaga-lembaga sosial, politik dan ekonomi.[18] Maka tidak menghairankan apabila aktivis Prancis, Nelly Roussel, mengasumsikan bahawa semua wanita memiliki pengalaman yang sama di bawah patriarki. Pada tahun 1904, beliau mengatakan bahawa tidak ada lagi kelas istimewa atau penguasa kelas di antara kaum wanita.[19]

---

[16] Mary Crawford dan Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, (New York: McGraw-Hill, 2004), 6
[17] Marlene LeGates, *In Their Time, A History of Feminism in Western Society*, (New York & London: Routledge, 2001), 2
[18] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, 8
[19] Marlene LeGates, *In Their Time, A History of Feminism in Western Society*, 2

University of Malaya

Maka feminisme ibarat istilah payung untuk pelbagai pandangan mengenai ketidakadilan terhadap wanita. Tidak dapat dinafikan bahawa ada perbezaan pendapat di kalangan feminis mengenai sifat keadilan pada umumnya dan mengenai sifat seksisme pada khasnya, termasuklah perbezaan mengenai kumpulan yang sepatutnya menjadi tumpuan utama untuk meraih usaha feminis. Walau bagaimanapun, feminis bertekad membawa perubahan sosial untuk menamatkan ketidakadilan terhadap wanita, khususnya, ketidakadilan terhadap wanita sebagai wanita. Tetapi semua feminis bersetuju bahawa mereka harus berjaya mendapatkan hak yang sama bagi wanita. Kolodny berpendapat, walaupun terdapat kepelbagaian kaedah, tetapi mereka disatukan oleh satu prinsip asas yang menyatukan pengkritik sastera feminis di bawah satu bumbung, iaitu menggusur struktur kuasa lelaki dalam warisan sastera.[20]

Dari kepelbagaian definisi tentang feminisme, makna yang paling mendasar daripada fahaman ini adalah keyakinan bahawa wanita benar-benar satu bahagian daripada manusia, bukan yang lain, dan bukan spesies yang terpisah. Definisi ini seringkali dijadikan slogan dan diabadikan dalam bentuk tulisan di T-shirt: *Feminism is the radical proposition that women are human being* (Feminisme adalah proposisi radikal bahawa wanita adalah manusia).[21]

Definisi di atas boleh difahami sebagai bantahan kumpulan feminis terhadap kewujudan sosial wanita yang belum sepenuhnya diiktiraf dalam struktur masyarakat Barat kala itu. Gereja yang menjadi pijakan nilai-nilai dalam masyarakat, kurang berpihak kepada wanita.

[20] Shilpi Goel, "Feminist Literary Criticism", *Journal Language in India* 10, (April 2010), 3
[21] Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction,* (Boston USA: Beacon Press, 1996), 16

University of Malaya

2.2.2. Definisi Gender

Gender merupakan suatu fahaman yang berpunca daripada feminisme. Banyaknya stereotaip negatif terhadap fahaman feminisme, misalnya dakwaan bahawa feminis adalah kumpulan wanita pemarah yang mementingkan diri sendiri, pembenci lelaki, dan lesbian liar,[22] mendorong para feminis untuk membuat strategi baru dalam memperjuangkan hak-hak wanita. Salah satunya adalah dengan membuat istilah yang lebih simpatik, iaitu fahaman kesetaraan gender. Huraian tentang definisi gender berikut ini merupakan bukti bahawa feminisme dan fahaman kesetaraan gender mempunyai kesamaan, sama ada dalam falsafah ideologi, target perjuangan mahupun matlamatnya.

Istilah "gender" telah digunakan semenjak abad 14, utamanya diertikan sebagai kaedah bahasa (*grammar*) untuk menetapkan kata benda ke dalam maskulin, feminin mahupun neutral di dalam bahasa Latin, Yunani, Jerman dan lain-lain. Tetapi penggunaan erti seperti ini tidak lagi menjadi ukuran awam sehingga pertengahan abad 20. Walaupun kedua-dua istilah "gender" dan "sex" mempunyai erti keadaan menjadi lelaki atau wanita, kedua-duanya biasanya digunakan dalam cara yang sedikit berbeza: *sex* cenderung untuk merujuk kepada perbezaan biologi, manakala gender cenderung untuk merujuk kepada perbezaan budaya atau sosial. Yakni suatu jantina, sama ada lelaki mahupun wanita mengikut keadaan fizikal atau sosial.[23] Ia juga bermakna sebagai sesuatu keyakinan bahawa hubungan sosial lebih menentukan perbezaan jantina, dan bukannya jantina biologis yang menentukan pembahagian sosial antara lelaki dan wanita.[24]

---

[22] Mary Crawford dan Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, 10-11

[23] Christine A. Lindberg, The Oxford American Writer's Thesaurus, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 381. Lihat juga: *Cambridge Advance Learner's Dictionary*, (UK: Cambridge University Press, 2003), 518. Entri: "gender"

[24] Majella Franzmann, *Women and Religion*, (USA: Oxford University Press, 2000), 6

University of Malaya

Menerusi pendapat Pamela Sue Anderson, istilah teknis 'gender' yang telah didefinisikan sebagai konstruksi budaya, dalam waktu kebelakangan ini secara tajam berlawanan dengan jantina (*sex*) sebagai karakteristik semula jadi atau biologis.[25]

Dalam ilmu sosiologi, gender adalah pembahagian manusia ke dalam dua kategori, lelaki dan wanita. Perbezaan antara lelaki dan wanita dalam hal perilaku, sikap, dan emosi terbina secara sosial melalui interaksi dengan pengasuh (*caretakers*), sosialisasi pada masa kanak-kanak, tekanan teman sebaya pada masa remaja, pekerjaan yang dipisahkan mengikut gender dan peranan keluarga wanita-lelaki. Susunan sosial berasaskan gender dibina dan dipertahankan berasaskan perbezaan-perbezaan ini.[26]

Gender dalam sosiologi juga mengacu pada sejumlah ciri-ciri khas yang dihubungkaitkan dengan jantina individu dan diarahkan kepada peranan sosial atau identitinya dalam masyarakat. WHO memberi batasan gender sebagai seperangkat peranan, perilaku, aktiviti, dan atribut yang dianggap layak bagi lelaki dan wanita yang dikonstruksi secara sosial dalam suatu masyarakat. Dalam isu Lesbian, Gay, Bisexual, dan Transgender (LGBT), gender dihubungkaitkan dengan orientasi seksual. Seseorang yang merasa identiti gendernya tidak sejalan dengan jantinanya dapat menyebut dirinya "intergender", seperti dalam kes pondan.[27] Maka dengan mengiktiraf status pondan merupakan sebuah inkonsistensi feminis terhadap perbezaan definisi antara gender dan jantina. Konsep jantina yang dimaknai sebagai kudrat yang semula jadi, telah berubah menjadi konstruksi budaya. Dengan demikian, dalam memandang perkara LGBT ini telah berlaku tumpang tindih antara faktor semula jadi yang bersifat kekal yang hanya

[25] Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*, (Oxford, Blackwell Publishers, 1998), 6
[26] E.F. Borgatta & R.J.V. Montgomery, *Encyclopedia of Sociology* 2, (New York: Macmillan Reference, 2000), 1057
[27] World Health Organization, "What do we mean by sex and gender?", laman sesawang Wikipedia dicapai 28 Januari 2012, http://id.wikipedia.org/wiki/Gender_(sosial)#cite_note-www.who.int-0,

University of Malaya

mengiktirafkan dua jenis jantina, dan faktor orientasi seksual yang tidak kekal dan berubah.

Bahkan Anne Fausto-Sterling menyatakan bahawa definisi tentang kategori biologis "male" dan "female" secara mutlak diputuskan sosial. Lebih lanjut beliau berpendapat bahawa pelabelan seseorang sebagai lelaki atau wanita adalah keputusan sosial. Pengetahuan ilmiah boleh membantu seseorang membuat keputusan, tetapi hanya keyakinan tentang genderlah - tidak dengan ilmu – seseorang dapat mendefinisikan jenis jantinanya. Oleh itu, gender bukanlah sesuatu yang wujud semenjak kita dilahirkan, dan bukan pula sesuatu yang kita miliki, tetapi sesuatu yang kita lakukan (West dan Zimmerman 1987) - sesuatu yang kita mainkan (Butler 1990).[28]

Joan Wallach Scott,[29] menghuraikan bahawa gender adalah unsur konstitutif daripada hubungan sosial yang berasaskan perbezaan-perbezaan antara kedua-dua jantina. Ia juga dimaknai sebagai cara utama yang menandakan hubungan kekuasaan.[30]

Dua definisi Scott di atas membolehkan beliau membawa para ilmuwan sosial yang menolak determinisme biologis dan menyoal dugaan asas perbezaan semula jadi ini. Para filsuf, psikoanalis, dan pengkritik sastera menyimpulkan bahawa bahasa perbezaan jantina telah menguatkan struktur sosial dan politik Barat. Oleh itu, untuk melerai struktur sosial dan politik yang berprespektif jantina (*sexist*), Scott membina konsep gender melalui konstitusi.

---

[28] Penelope Eckert dan Sally McConnell-Ginet, *Language and Gender*, (UK: Cambridge University Press, 2003), 10-11

[29] Joan Wallach Scott lahir 18 Desember 1941. Beliau adalah seorang sejarawan Amerika kewarganegaraan Perancis yang sangat terkenal dengan kontribusi beliau dalam sejarah feminis dan teori gender. Saat ini beliau adalah Profesor di Sekolah Ilmu Sosial di Institute for Advanced Study di Princeton, NJ. Lihat: Sarah Sussman, "Joan W. Scott", laman sesawang Stanford University Libraries©2007, dicapai 7 Januari 2012, http://prelectur.stanford.edu/lecturers/scott/. Lihat juga: (http://en.wikipedia.org/wiki/Joan_Wallach_Scott, dicapai 3 Disember 11)

[30] Joanne Meyerowitz, "A History of Gender", *The American Historical Review* 113, No. 5, The University of Chicago Press, (December 2008), 1355

University of Malaya

Melalui definisi tersebut, Scott membantu untuk memindahkan konsep gender Amerika melampaui asal-usul keilmiahan dan ilmu sosialnya, kemudian membangkitkan adaptasi Amerika terhadap pasca-strukturalisme melampaui tempat yang diakui mereka sebatas dalam kritikan sastera sahaja. Beliau mencadangkan bahawa perbezaan bahasa jantina secara historis memberi sarana untuk mengartikulasikan hubungan kekuasaan.[31]

Mengikut definisi Scott, beliau memberikan penekanan bahawa wacana politik telah menggunakan istilah dan rujukan yang digenderkan untuk menciptakan makna, iaitu dengan mendefinisikan peranan pekerjaan dan keluarga, politik dan sosial sebagai *masculine* atau *feminine* untuk membuat hierarkhi semula jadi atau hubungan antara pihak penguasa dan pembangkang.[32]

Gender sememangnya digunakan untuk menjelaskan karakteristik wanita dan lelaki yang dibina secara sosial. Ia berbeza dengan jantina (*sex*). Jantina sentiasa merujuk kepada sesuatu yang ditentukan secara biologis. Kerana itu ia adalah kategori biologis, khasnya diasaskan pada potensi pembiakan (*reproduction*). Seseorang dilahirkan sebagai wanita atau lelaki, tetapi ia boleh belajar untuk menjadi *feminine* atau *masculine*. Hal ini membuat perilaku yang dipelajarinya membentuk identiti gender dan menentukan peranan gendernya.[33]

Selari dengan pendapat di atas, Etin Anwar menghuraikan bahawa konsep gender dibina berasaskan apa yang wanita lakukan, bukan dibina berasaskan siapa mereka.

---

[31] ibid, 1355-1356

[32] Sarah Sussman, "Joan W. Scott", laman sesawang Stanford University Libraries©2007, dicapai 7 Januari 2012, http://prelectur.stanford.edu/lecturers/scott/

[33] World Health Organization, 2002, *Integrating gender perspectives into the work of WHO*. Switzerland: Author, 4

University of Malaya

Sebab jikalau wanita dipandang sebagai siapa mereka, maka wanita ini digambarkan sebagai lawan daripada lelaki yang lebih cocok untuk melahirkan anak, mengasuh, dan merawat.[34]

Kumpulan feminis sentiasa memaknai gender sebagai hasil huraian sosial tentang jantina biologis. Mereka menolak pandangan bahawa gender dibina berasaskan jantina biologis, bahkan pandangan ini dianggap melebih-lebihkan perbezaan biologis dan membawa perbezaan tersebut ke dalam domain yang tidak relevan. Kaum feminis menambah bahawa sememangnya tidak ada alasan biologis untuk mengharuskan wanita menjadi lembut dan lelaki harus tegas. Maka sebagai hasil binaan sosial, gender tidak bersifat semula jadi dan kerananya ia bersifat lentur dan boleh berubah.[35]

Sedangkan kesetaraan gender iaitu sebuah susunan sosial di mana wanita dan lelaki berbahagi kesempatan dan hambatan yang sama untuk berpartisipasi penuh, sama ada di bidang ekonomi mahupun domestik.[36] Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia memaknai kesetaraan gender sebagai hasil dari ketiadaan diskriminasi berasaskan jantina dalam meraih kesempatan, alokasi sumber daya atau manfaat dan akses perkhidmatan.[37]

Diskriminasi terhadap wanita mengandungi erti setiap pembezaan, penyisihan atau pembatasan yang dibuat atas dasar jenis kelamin, yang mempunyai pengaruh atau tujuan untuk mengurangi atau menghapuskan pengakuan, penikmatan atau penggunaan

---

[34] Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, 41
[35] Penelope Eckert dan Sally McConnell-Ginet, *Language and Gender*, 10
[36] Lotte Bailyn, "Breaking the mold: Redesigning work for productive and satisfying lives", (Ithaca, NY: Cornell, 2006), laman sesawang Work and Family Researchers Network (WFRN), dicapai 21 Disember 2011, http://wfnetwork.bc.edu/glossary_entry.php?term=GenderEquality, Definition(s)of&area=All
[37] Menegpp, "Kesetaraan gender", laman sesawang Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dicapai 12 Disember 2011 www.menegpp.go.id/aplikasidata/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=37 &Itemid=101

University of Malaya

hak-hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan pokok di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, sivil atau lain-lain oleh kaum wanita, terlepas dari status perkahwinan mereka, atas dasar persamaan antara lelaki dan wanita. Adapun jenayah terhadap wanita adalah setiap tindakan yang melanggar, menghambat, meniadakan kenikmatan dan mengabaikan hak asasi wanita.[38]

Sebenarnya dengan menelusuri definisi kesetaraan gender, apa yang disebut dengan diskriminasi dan jenayah terhadap wanita di atas pada hakikatnya merupakan hasil pengamatan tokoh-tokoh feminis terhadap fenomena sosial yang semestinya bersifat lentur, tidak mengikat, boleh berubah sesuai tempat dan zaman. Namun yang sering berlaku dalam fahaman kesetaraan gender seringkali mempromosikan wanita untuk keluar dari rumah dan berperanan di ruangan awam. Padahal ia semestinya berperanan di mana pun, boleh jadi merupakan konstruksi sosial sebuah masyarakat di suatu tempat dengan ciri khas tata nilainya yang mungkin berbeza dengan masyarakat di tempat lain. Menentukan peranan adalah pilihan hidup yang tidak seharusnya dicampuri oleh mana-mana pihak. Sebab seperti yang dihuraikan Etin Anwar, gender sebagai suatu proses aktif dari berlakunya kategori sosial dalam konteks sejarah dan budaya tertentu, ia seharusnya bersikap neutral. Gender sebagai pemaknaan sosial yang diberikan kepada lelaki dan wanita tidak sememangnya menghilangkan kepelbagaian kultur dalam masyarakat dengan menciptakan satu sistem sosial baru yang harus diikuti oleh semua bangsa.

Pelbagai definisi gender yang telah dihuraikan di atas sebenarnya berpijak kepada pendekatan relativisme. Hal ini kerana dalam konsep gender dinyatakan bahawa peranan, perilaku, aktiviti, dan atribut yang dipandang layak bagi lelaki atau wanita

[38]Menegpp, "Diskriminasi Perempuan", laman sesawang Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dicapai 12 Disember 2011, http://www.menegpp.go.id/aplikasidata/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=35&Itemid=102

University of Malaya

tidak bersifat semula jadi. Tetapi ia merupakan hasil konstruksi sosial dalam satu masyarakat yang sentiasa berkembang, bersifat relatif dan tidak mutlak. Relativisme merupakan sebuah doktrin bahawa ilmu pengetahuan, kebenaran dan moraliti, berhubungkait dengan konteks budaya, masyarakat mahupun sejarah, dan hal-hal tersebut tidak bersifat mutlak. Dalam relativisme etika, yang wujud hanyalah doktrin bahawa tidak ada kebenaran mutlak di dalam etika, dan apa-apa yang dikira benar atau silap secara moral boleh berbeza pada setiap orang dan masyarakat.[39] Dengan demikian, gender sebagai hasil konstruksi sosial yang berasaskan pada relativisme sememangnya membiarkan berbeza setiap budaya yang dikonstruk oleh masyarakat, selama ia tidak menimbulkan kerugian asas dari salah satu jantina.

Dalam pengajian gender, biasanya isu-isu yang seringkali dibincangkan oleh mana-mana penyelidik, antara lain adalah definisi tentang identiti gender, identiti jantina, hubungan antara gender (*gender relations*), katagori gender, kesedaran gender dan pengarusperdanaan gender (*gender mainstreaming*), penekanan isu-isu persamaan antara dua jantina (*al-tarkiz 'ala qadaya l-musawat bayna l-jinsayn*).

Identiti gender adalah sebuah rasa kesedaran yang dimulai pada masa bayi, berlanjut sepanjang masa kanak-kanak, dan mencapai kematangan pada masa remaja untuk menjadi lelaki mahupun wanita, atau gender yang dihubungkaitkan dengan jantina biologis seseorang. Identiti gender tidak tetap semenjak kelahiran, kedua-dua faktor fisiolojik (*physiologic*) dan sosial menyumbang pembinaan awal terhadap identiti inti yang dibentuk oleh faktor-faktor sosial apabila kanak-kanak tumbuh dewasa.

[39] Jacob E. Safra, *Britannica Concise Encyclopedia*, 698. lihat juga : Jacques Rycksmans, "Ethical Relativism", The Encyclopaedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Version 2007

University of Malaya

Manakala identiti jantina ditandai dengan perilaku, pola keperibadian, dan sikap yang biasanya dihubungkaitkan dengan peranan jantina lelaki atau wanita.[40]

Hubungan antara gender merujuk pada sistem yang kompleks tentang hubungan individu dan sosial dengan dominasi dan kekuasaan, di mana wanita dan lelaki secara sosial dicipta dan dipertahankan, serta melalui jalan di mana mereka mendapat akses kekuasaan dan sumber daya material atau status yang disediakan dalam masyarakat.[41] Sementara itu, kategori gender lebih sering digunakan dalam hal peranan jantina daripada berkaitan dengan pendekatan sejarah sosial.[42]

Kesedaran Gender adalah suatu pengertian bahawa ada unsur-unsur sosial yang menentukan antara lelaki dan wanita atas dasar tingkah laku, yang mempengaruhi kemampuan mereka untuk mengakses dan mengawal sumber daya. Kesedaran ini memerlukan penerapan melalui analisa gender menjadi projek, program dan aktiviti.[43]

Pengarusperdanaan gender adalah proses untuk menjamin wanita dan lelaki mempunyai akses dan kawalan terhadap sumber daya, memperoleh manfaat pembangunan dan pengambilan keputusan yang sama di semua tahapan proses pembangunan dan seluruh projek, program dan polisi pemerintah. Dalam praktiknya, pengarusperdanaan gender merupakan strategi yang dibangun untuk mengintegrasikan

---

[40] A.M. Colman, "gender identity", laman sesawang: a dictionary of psychology Oxford Reference Online, dicapai 7 Jan 2012, www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t87.e3414. Lihat juga: Jacob E. Safra, Constantine S. Yannias, James E. Goulka, *The New Encyclopaedia Britannica*, cet. 15, (Chicago, Encylopaedia Britannica Inc, 1998), 5: 172, entri: gender identity

[41] International Fund for Agricultural Development (IFAD), *An IFAD approach to: Gender mainstreaming: The experience of the Latin America and the Caribbean division*, (Rome: U. Quintily S.p. A., 2000), 4

[42] Giulia Calvi, "Global Trends: Gender Studies in Europe and the US", *E-Journal European History Quarterly*, 40, No. 4, SAGE, 2010, 651

[43]Menegpp, "Kesadaran Gender", laman sesawang Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dicapai 23 Disember 2011, http://www.menegpp.go.id/aplikasidata/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=37&Itemid=101

University of Malaya

gender menjadi satu dimensi dalam perencanaan, penganggaran, pelaksanaan, pemantauan, dan evaluasi atas polisi, program, dan aktiviti pembangunan.[44] Pengarusperdanaan gender merupakan suatu proses intervensi struktural yang dimandatkan Pertubuhan Bangsa-Bangsa (PBB) melalui lembaga-lembaga antarabangsa, seperti UNESCO, dan OSAGI (*Office of the Special Advicer on Gender Issues and Advancement of Women*). Salah satu strategi yang dilakukan adalah melakukan integrasi sensitifiti gender dalam kurikulum pendidikan nasional.[45]

Sasaran program pengarusperdanaan gender lebih banyak ditujukan untuk negara-negara membangun (*developing countries*), termasuklah Indonesia, di mana kesetaraan gender seringkali terhambat oleh budaya dan penafsiran keagamaan. Usaha integrasi kepekaan gender dalam kurikulum pendidikan bertujuan berlakunya perubahan yang bersifat sistemik cara pandang kultural terhadap kesetaraan gender.[46]

Dari huraian di atas, dapat dirumuskan bahawa pada hakikatnya istilah feminisme dan gender mempunyai matlamat yang sama. Feminisme merupakan gerakan wanita yang dilandaskan oleh fahaman yang menuntut persamaan hak dan peranan wanita dalam pelbagai bidang kehidupan. Tetapi dalam perkembangannya, ramai daripada tokoh feminis yang mendapat stereotaip negatif kerana pergerakan mereka yang cenderung bercanggah dengan struktur masyarakat Barat kala itu. Maka untuk mengelak stereotaip negatif tersebut, istilah gender digunakan bagi menarik simpati masyarakat awam dan mengukuhkan wanita berperanan di ruangan awam. Oleh itu, istilah gender tidak sahaja bermakna jantina biologi, tetapi telah berubah ertinya menjadi jantina sosial

---

[44]Menegpp, "Pengarusutamaan Gender", laman sesawang Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dicapai 23 Disember 2011, http://www.menegpp.go.id/aplikasidata/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=35&Itemid=102&limitstart=5

[45] Sekar Ayu Aryani, ed., *Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill CIDA, 2004), vii

[46] Ibid

University of Malaya

yang ditentukan oleh peranan yang dilakukan wanita mahupun lelaki. Dengan perubahan erti ini, maka wanita boleh berperanan setara dengan lelaki tanpa dihalangi oleh alasan jantina biologi.

2.3. Sejarah Kemunculan Feminisme

Di antara faktor terpenting yang melatarbelakangi kemunculan gerakan feminisme adalah agama. Kumpulan feminis mendakwa agama adalah ajaran anti wanita, dan penindasan wanita berakar daripada kitab suci.[47] Kuasa, hierarkhi dan hak istimewa merupakan tiga bentuk yang mematikan dan memaksa gender menjadi entiti yang statik. Ketiga-tiga bentuk tersebut mendapatkan legitimasi daripada agama. Kuasa mengisytiharkan dan menguatkuasakan ketidakadilan gender, hierarkhi mengekalkannya, dan hak istimewa mewajarkan ketidakadilan. Ketidakadilan gender dirasionalisasi dengan alasan kedua-dua dakwaan kebenaran ilahi dan fakta ilmiah. Manakala agama seringkali berperanan dalam proses justifikasi ini.[48] Huraian berikut ini akan membahaskan bagaimana agama memperlakukan wanita, dan bagaimana feminis memperlakukan agama. Kemudian disusuli dengan perbincangan tentang pergerakan feminis dalam membantah kedudukan wanita yang dimarjinalkan, termasuklah proses perjuangan untuk mendapatkan hak-hak wanita dalam bidang politik, ekonomi, dan budaya.

Tertullian, seorang ahli teologi Kristian (155-245M), berpendapat bahawa setiap wanita membawa kutukan (*curse*) Hawa, wanita adalah pintu gerbang iblis, sumber

[47] Letty M. Russel, ed., *Feminist Interpretation of The Bible: Perempuan & Tafsir Kitab Suci*, terj. Adji A. Sutama & M. Oloan Tampubolon, (Jakarta: Kanisius, 1998), 15

[48] Bjorn Krondorfer and Stephen Hunt, "Introduction: Religion and Masculinities - Continuities and Change" *Religion and Gender* 2, no. 2 Utrecht, (2012), 198

University of Malaya

godaan, melanggar pokok terlarang, orang pertama yang mendustai hukum Tuhan, berani menggoda Adam di mana Iblis pun tidak cukup berani melakukannya, perosak imej Tuhan dalam bentuk lelaki, dan penyebab kematian Anak Allah. Oleh itu, Tertullian berpendapat bahawa wanita dilarang mengajar, membaptis atau menjadi imam, kepala wanita harus ditutupi tetapi tidak dengan mahkota, dan lebih baik bagi lelaki untuk tidak berkahwin agar tidak tercemar oleh nafsu syahwat.[49] Sebagai inisiator Gereja Latin, Tertullian diyakini berperanan dalam menggubal ungkapan-ungkapan teknikal dan pemikiran Barat Kristian selama 1.000 tahun berikutnya.[50]

Dalam bukunya, "*De Cultu Feminarum*" (=Pakaian Wanita), Tertullian Bapa abad ketiga menulis:

> I mean, of the first sin, and the odium (attaching to her as the cause) of human perdition. "In pains and in anxieties dost thou bear (children), woman; and toward thine husband thy inclination, and he lords It over thee." And do you not know that you are (each) an Eve? The sentence of God on this sex of yours lives in this age: the guilt must of necessity live too. You are the devil's gateway: you are the unsealer of that (forbidden) tree: you are the first deserter of the divine law: you are she who persuaded him whom the devil was not valiant enough to attack. You destroyed so easily God's image, man.[51]

Imej negatif juga datang dari Saint John Chrysostom (m. 407M), Bapa Gereja Yunani di Konstantinopel.[52] Beliau berpendapat bahawa daripada semua binatang buas, tidak ditemukan yang lebih berbahaya berbanding wanita.[53]

---

[49] Wijngaards Institute for Catholic Research, " Tertullian", laman sesawang Women Can Be Priests Largest Academic Website on Women's Ordination, dicapai 5 Januari 2012, http://www.womenpriests.org/traditio/tertul.asp#crown

[50] Jacob E. Safra, *Britannica Concise Encyclopedia*, 1890. Lihat juga : Robert L. Wilken: "Tertullian," Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Version 2007. Nama Latin beliau adalah Quintus Septimus Florens Tertullianus. Beliau lahir sekitar tahun 155-160 M, dan wafat setelah tahun 220 di Carthage (sekarang sebuah kawasan di Tunisia). Tertullian adalah ahli teologi awal terpenting dalam Kristian, ahli debat dan susila, dan juga dikenali sebagai pengasas gereja Latin.

[51] Tertullian, "De Cultu Feminarum" On the Apparel of Women, Book I, terj. the Rev. S. Thelwall, versi PDF dalam laman sesawang, dicapai 15 Disember 2014, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,_Tertullianus,_De_Cultu_Feminarum_[Schaff],_EN.pdf.

[52] "Chrysostom" (=Golden Mouthed), panggilan ini diberikan kepada beliau kerana kemahiran beliau berpidato, beliau lahir di Antioch (Syria) 347M dan meninggal 14 November 407M dalam pengasingan

University of Malaya

Doktrin gereja lainnya yang merugikan wanita disuarakan oleh Saint Thomas Aquinas (1224/5-1274M), seorang ahli teologi dari gereja Roman Katolik. Michael Nolan, seorang Profesor Emeritus di Pusat Penyelidikan Maurice Kennedy (*The Maurice Kennedy Research Center at University College*), Kolej Universiti Dublin, memandang bahawa subordinasi wanita mendapat pembenaran dari ahli teologi Kristian, Thomas Aquinas. Dalam pandangan Aquinas, wanita dipersepsikan sebagai lelaki kurang upaya (*defective male*). Aquinas juga mendakwa bahawa embrio manusia lelaki menerima jiwa rasional lebih awal berbanding dengan wanita.[54]

Tetapi, konsep utuh tentang wanita dalam doktrin Kristian dimulai dengan ditulisnya buku *Summa Theologia* oleh Thomas Aquinas antara tahun 1266 dan 1272. Dalam tulisannya, Aquinas sepakat dengan Aristoteles, bahawa wanita adalah lelaki yang kurang upaya atau memiliki kekurangan (*defect male*). Menurut Aquinas, bagi para filsuf, wanita adalah lelaki yang diharamkan, dia dicipta dari lelaki dan bukan dari binatang. Sedangkan Immanuel Kant berpendapat bahawa wanita mempunyai perasaan kuat tentang kecantikan, keanggunan, dan sebagainya, tetapi kurang dalam aspek kognitif, dan tidak dapat memutuskan tindakan moral.[55]

(*exile*) di Helenopontus. Lihat: Jacob E. Safra, Constantine S. Yannias, James E. Goulka, *The New Encyclopaedia Britannica*, cet. 15, (Chicago, Encylopaedia Britannica Inc, 1998), 3: 291-292, entri: Chrysostom

[53] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. Constance Borde and Sheila Malovany Chevallier, (New York: Vintage Books, 2010), 104-105 "Of all the wild animals, none can be found as harmful as woman". Lihat juga: John Chrysostum, Discourse 2 on Genesis P.G. 54:589, dalam Dr.Marie-Henry Keane O.P. "Woman seen as a ‘problem’ and as ‘solution’ in the theological anthropology of the Early Fathers: Considering the Consequences", laman sesawang http://www.womenpriests.org/theology/keane1.asp, dicapai 15 Disember 2014. Tulisan ini merupakan kertas kerja yang dibentangkan dalam seminar: “Catholic Theological Society of South Africa”, October 1987. Dr. Marie adalah Profesor dalam Teologi Sistematik di Dept. of Univ. of South Africa, Pretoria.

[54] Michael Nolan, “What Aquinas Never Said About Women”, laman sesawang the Institute on Religion and Public Life, dicapai 5 Disember 2011, http://www.firstthings.com/article/2009/03/003-what-aquinas-never-said-about-women-38. Lihat juga: Jacob E. Safra, *Britannica Concise Encyclopedia*, 1890, entri: Aquinas. “Aquinas, Thomas, Saint”, Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Chicago: Encyclopædia Britannica.

[55] Dinar Dewi Karnia, “Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya”, 28

University of Malaya

Dekade 1560 dan 1648 dalam pandangan McKay merupakan penurunan status wanita di masyarakat Eropah. Reformasi yang dilakukan para pembaharu gereja tidak banyak membantu nasib wanita. Kajian-kajian spiritual kemudian dilakukan untuk memperbaharui konsep Saint Paul's tentang wanita, di mana wanita dianggap sebagai sumber dosa dan merupakan makhluk kelas dua di dunia ini. Sebahagian besar wanita diperlakukan sebagai anak kecil-dewasa yang boleh digoda atau dianggap sangat tidak rasional. Bahkan pada tahun 1595, seorang profesor dari Wittenberg University melakukan perdebatan serius mengenai apakah wanita itu manusia atau bukan. Pelacuran merebak dan dilegalkan oleh negara. Wanita yang berkahwin di abad pertengahan juga tidak memiliki hak untuk bercerai dari suaminya dengan alasan apapun.[56]

Pandangan kebanyakan ahli teologi Kristian tentang wanita tidak terlepas dari ayat-ayat kitab suci Bible. Di antara teks-teks suci Bible yang menggubal pandangan tokoh-tokoh gereja iaitu seperti berikut:

1. Asal penciptaan wanita, "*Sebab laki-laki tidak berasal dari perempuan, tetapi perempuan berasal dari laki-laki*".[57]

2. Tujuan penciptaan wanita, "*Dan laki-laki tidak diciptakan karena perempuan, tetapi perempuan diciptakan karena laki-laki*."[58]

3. Urutan penciptaan, "*Karena Adam yang pertama dijadikan, kemudian barulah Hawa*".[59]

[56] ibid
[57] Alkitab, (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1976), 1Korintus 11:8
[58] Ibid, 1Korintus 11:9
[59] Ibid, 1Timotius 2:13

University of Malaya

4. Wanita sebagai sumber dosa, "*Lagi pula bukan Adam yang tergoda, melainkan perempuan itulah yang tergoda dan jatuh ke dalam dosa*".[60]

   Dan termaktub dalam surat Kejadian sepertimana berikut:

   > *Adapun ular ialah yang paling cerdik dari segala binatang di darat yang dijadikan oleh TUHAN Allah. Ular itu berkata kepada perempuan itu: "Tentulah Allah berfirman: Semua pohon dalam taman ini jangan kamu makan buahnya, bukan?" Lalu sahut perempuan itu kepada ular itu: "Buah pohon-pohonan dalam taman ini boleh kami makan; tetapi tentang buah pohon yang ada di tengah-tengah taman, Allah berfirman: Jangan kamu makan ataupun raba buah itu, nanti kamu mati". Tetapi ular itu berkata kepada perempuan itu: "Sekali-kali kamu tidak akan mati, tetapi Allah mengetahui, bahwa pada waktu kamu memakannya matamu akan terbuka, dan kamu akan menjadi seperti Allah, tahu tentang yang baik dan yang jahat." Perempuan itu melihat, bahwa buah pohon itu baik untuk dimakan dan sedap kelihatannya, lagipula pohon itu menarik hati karena memberi pengertian. Lalu ia mengambil dari buahnya dan dimakannya dan diberikannya juga kepada suaminya yang bersama-sama dengan dia, dan suaminyapun memakannya*.[61]

5. Derajat wanita di bawah lelaki dan harus tunduk seperti tunduknya manusia kepada Tuhan, "*Hai isteri, tunduklah kepada suamimu seperti kepada Tuhan*".[62]

6. Wanita dilarang memerintah dan mengajar lelaki, "*Aku tidak mengizinkan perempuan mengajar dan juga tidak mengizinkannya memerintah laki-laki; hendaklah ia berdiam diri*".[63]

7. Kutukan Tuhan terhadap wanita iaitu kesengsaraan saat mengandung, kesakitan ketika melahirkan dan akan selalu ditindas lelaki karena mewarisi dosa Hawa, Firman-Nya kepada wanita itu: "*Susah payahmu waktu mengandung akan Kubuat sangat banyak; dengan kesakitan engkau akan melahirkan anakmu; namun engkau akan berahi kepada suamimu dan ia akan berkuasa atasmu*".[64]

---

[60] Ibid, 1Timotius 2:14
[61] Ibid, Kejadian 3:1-6
[62] Ibid, Efesus 5:22
[63] Ibid, 1Timotius 2:12
[64] Ibid, Kejadian 3:16

University of Malaya

8. Wanita harus mesti mulut di gereja, tidak ada hak untuk bersuara dan bertanya dalam suatu jemaat. Jika ingin bertanya tentang sesuatu yang belum difahami, dia harus bertanya pada suaminya di rumah.

> *Sama seperti dalam semua Jemaat orang-orang kudus, perempuan-perempuan harus berdiam diri dalam pertemuan-pertemuan Jemaat. Sebab mereka tidak diperbolehkan untuk berbicara. Mereka harus menundukkan diri, seperti yang dikatakan juga oleh hukum Taurat. Jika mereka ingin mengetahui sesuatu, baiklah mereka menanyakannya kepada suaminya di rumah. Sebab tidak sopan bagi perempuan untuk berbicara dalam pertemuan Jemaat*.[65]

9. Anak wanita tidak mendapatkan waris kecuali jika tidak ada pewaris lagi dari lelaki.

> *Dan kepada orang Israel engkau harus berkata: Apabila seseorang mati dengan tidak mempunyai anak laki-laki, maka haruslah kamu memindahkan hak atas milik pusakanya kepada anaknya yang perempuan*.[66]

10. Anak wanita boleh dijual sebagai budak: "*Apabila ada seorang menjual anaknya yang perempuan sebagai budak, maka perempuan itu tidak boleh keluar seperti cara budak-budak lelaki keluar*".[67]

11. Seorang isteri tidak punya hak waris dari suaminya,

> *Dan kepada orang Israel engkau harus berkata: Apabila seseorang mati dengan tidak mempunyai anak laki-laki, maka haruslah kamu memindahkan hak atas milik pusakanya kepada anaknya yang perempuan. Apabila ia tidak mempunyai anak perempuan, maka haruslah kamu memberikan milik pusakanya itu kepada saudara-saudaranya yang laki-laki. Dan apabila ia tidak mempunyai saudara-saudara lelaki, maka haruslah kamu memberikan milik pusakanya itu kepada saudara-saudara lelaki ayahnya. Dan apabila ayahnya tidak mempunyai saudara-saudara lelaki, maka haruslah kamu memberikan milik pusakanya itu kepada kerabatnya yang terdekat dari antara kaumnya, supaya dimilikinya." Itulah yang harus menjadi ketetapan hukum bagi orang Israel, seperti yang diperintahkan TUHAN kepada Musa*.[68]

---

[65] Ibid, 1Korintus 14:34-35
[66] Ibid, Bilangan 27:8
[67] Ibid, Keluaran 21:7
[68] Ibid, Bilangan 27:8-11

University of Malaya

12. Wanita lebih berbahaya berbanding dengan kematian, ”*Dan aku menemukan sesuatu yang lebih pahit dari pada maut: perempuan yang adalah jala, yang hatinya adalah jerat dan tangannya adalah belenggu*”.[69]

13. Memandang wanita sebagai simbol kejahatan,

> *Dan pada dahinya tertulis suatu nama, suatu rahasia: Babel besar, ibu dari wanita-wanita pelacur dan dari kekejian bumi. Dan aku melihat perempuan itu mabuk oleh darah orang-orang kudus dan darah saksi-saksi Yesus.*[70]

14. Wanita juga dipandang sebagai objek seks lelaki dari jenis manusia dan makhluk-makhluk lain,

> "*Maka anak-anak Allah melihat, bahwa anak-anak perempuan manusia itu cantik-cantik, lalu mereka mengambil isteri dari antara perempuan-perempuan itu, siapa saja yang disukai mereka*".[71]

15. Pencitraan buruk terhadap wanita untuk menjadi pelacur agar dicintai Nabi, “

> *Berfirmanlah TUHAN kepadaku [Nabi Hosea]: "Pergilah lagi, cintailah perempuan yang suka bersundal dan berzina, seperti TUHAN juga mencintai orang Israel, sekalipun mereka berpaling kepada allah-allah lain dan menyukai kue kismis*.[72]

16. Wanita direndahkan dan dihina di depan masyarakat awam:

> "*Aku akan menyingkapkan kemaluannya, di depan mata para kekasihnya, dan seorang pun tidak akan melepaskan dia dari tangan-Ku*".[73]

17. Seksualiti wanita dinyatakan sebagai objek yang dimiliki dan dikawal oleh lelaki:

> "*Adukanlah ibumu, adukanlah, sebab dia bukan isteri-Ku, dan Aku ini bukan suaminya; biarlah dijauhkannya sundalnya dari mukanya, dan zinanya dari antara buah dadanya, supaya jangan Aku menanggalkan pakaiannya sampai dia telanjang, dan membiarkan dia seperti pada hari dia dilahirkan, membuat dia seperti padang gurun, dan membuat dia seperti tanah kering, lalu membiarkan dia mati kehausan. Tentang anak-anaknya, Aku tidak menyayangi mereka, sebab mereka adalah anak-anak sundal. Sebab ibu*

---

[69] Ibid, Pengkhotbah 7:26
[70] Ibid, Wahyu 17:5-6
[71] Ibid, Kejadian 6:2
[72] Ibid, Hosea 3:1
[73] Ibid, Hosea 2: 9

University of Malaya

mereka telah menjadi sundal; dia yang mengandung mereka telah berlaku tidak senonoh".[74]

18. Jika ia tidak berjalan menurut tuntunanmu, pisahkanlah ia dari tubuhmu.[75]

19. Kejahatan lelaki lebih baik daripada kebaikan wanita, dan wanitalah yang mendatangkan malu dan nista.[76]

20. Setiap keburukan hanya kecil dibandingkan dengan keburukan wanita, mudah-mudahan ia ditimpa nasib orang berdosa.[77]

21. Kelahiran anak wanita menjadi malapetaka bagi keluarganya. "Seorang anak perempuan membuat ayahnya sembunyi-sembunyi berjaga, dan tidur seorang bapa lenyap karena susah atas anak perempuannya".[78]
22. Permulaan dosa dari wanita dan karena dialah kita sekalian mesti mati.[79]

Dengan banyaknya ayat-ayat Bibel dan pandangan beberapa tokoh utama Gereja yang mendiskriminasikan wanita, maka tidak menghairankan jikalau kumpulan feminis memandang bahawa agama dan institusi gereja merupakan salah satu unsur utama yang melanggengkan budaya patriarkhi. Kuatnya pengaruh ajaran Kristian dalam mengukuhkan sistem patriarkhi juga diiktiraf oleh Ester Mariana Ga, seorang pensyarah fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) Salatiga Indonesia dalam ungkapan beliau seperti berikut:

> "Agama Kristen, tidak bisa dipungkiri, juga merupakan produk suatu sistem sosial. Ia lahir, terbentuk, dipelihara dan diwariskan dalam masyarakat dengan

[74] Ibid, Hosea 2:1-4
[75] Alkitab Elektronik 2.0.0, Alkitab Terjemahan Baru @1974 Lembaga Alkitab Indonesia, Sirakh 25:26
[76] Ibid, Sirakh 42:14
[77] Ibid, Sirakh 25:19
[78] Ibid, Sirakh 42:9-10
[79] Ibid, Sirakh 25:24

University of Malaya

> sistem patriarki yang sangat kuat. Keseluruhan sistem agama Kristen, mulai dari Kitab Suci, penafsiran, teologi, ajaran, etika, nilai-nilai, liturgi, sistem pemerintahannya/ institusinya dipengaruhi oleh budaya patriarki sehingga menjadi sangat patriarkis dan androsentris/ *male-centered*". Bahkan menurut Ester, sampai sekitar pertengahan abad ke-20, para penafsir Alkitab adalah kaum lelaki kulit putih (*for white men only*) dengan bahasa yang maskulin, tidak netral nilai.[80]

Oleh itu, dalam masyarakat Barat telah terjadi perdebatan sengit yang menuntut penafsiran semula terhadap Alkitab yang dipandang turut memberi sumbangan sebagai penyebab utama dalam merendahkan martabat wanita. Pada tahun 1837, Sarah Grimke menyatakan bahawa penafsiran Bibel secara sengaja dibiaskan terhadap kaum wanita guna mempertahankan posisi subordinatif mereka. Hal ini didukung dengan penerbitan *Woman's Bible* pada tahun 1895. Pada tahun 1960 perjuangan hak-hak kaum wanita difokuskan pada masalah status dan peranan wanita dalam tradisi agama Kristiani dan Yahudi serta bahagian yang dimainkan oleh Alkitab dalam mempertahankan *status quo* yang tidak adil.[81]

Phyllis Trible berpendapat bahawa Bibel terlahir dan terpelihara dalam suasana patriarkhi, ia dipenuhi dengan tamsil, perumpamaan dan bahasa lelaki. Sedangkan Pamela J. Milne menghuraikan bahawa dalam budaya Barat, Bible dijadikan asas justifikasi untuk menindas wanita.[82]

Buku "*Penafsiran Alkitab dalam Gereja: Komisi Kitab Suci Kepausan*", menghuraikan bahawa asal-usul sejarah penafsiran kitab suci ala feminis dapat dijumpai di Amerika Syarikat di akhir abad 19. Dalam konteks perjuangan sosio-budaya bagi hak-hak wanita, dewan editor komisi yang bertanggung jawab atas revisi Alkitab

---

[80] Ester Mariani Ga, "Lesbian dalam Penafsiran Agama", *Jurnal Perempuan* 58, (2008), 25

[81] Michael Keene, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk dan Pengaruhnya*, terj. Y. Dwi Koratno, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 146

[82] Pamela J. Milne, "No Promised Land: Rejecting the Authoriy of the Bible", dalam Phyllis Trible, et. al, *Feminist Approaches to the Bible*, Hershel Shanks, ed., (Washington DC: Biblical Archaelogy Society, 1995), 7 dan 47

University of Malaya

menghasilkan *The Woman's Bible* dalam dua jilid. Gerakan feminisme dalam lingkungan Kristian ini kemudian berkembang pesat semenjak 1970an, khasnya di Amerika Utara.[83] Objektif penerbitan *The Woman's Bible* iaitu untuk menandingi ayat-ayat yang dipandang misoginis (membenci wanita). Sejurus kemudian, muncullah pendekatan dan metode baru Kristian dalam berinteraksi dengan kitab sucinya yang lebih memihak wanita, seperti tafsir feminis, tafsir emansipatoris, dan lain sebagainya.

Ringkasnya, gerakan feminisme di Barat ditubuhkan sebagai reaksi ketidakpuasan terhadap teks-teks Bibel, --seperti yang diungkapkan oleh Nicola Slee, ahli teologi feminis dan penulis asal Inggeris--, sehingga mereka menolak untuk terus-menerus membaca teks-teks kitab suci dan tradisi patriarkal kuno, iaitu cara-cara yang sudah baku.[84]

Pandangan-pandangan ahli teologi Kristian di atas berpengaruh kuat terhadap kedudukan wanita dalam sejarah Barat. Wanita hanya boleh berperanan di wilayah domestik, sementara kehidupan di luar rumah dikhaskan untuk lelaki. Pada abad pertengahan, wanita Eropah tidak mempunyai hak untuk memiliki kekayaan, untuk belajar, atau untuk turut serta dalam kehidupan di luar rumah. Pada akhir abad ke-19, di beberapa bahagian Jerman, seorang suami masih memiliki hak untuk menjual isterinya. Bahkan sampai awal abad 20, wanita di Amerika Syarikat, seperti juga di Eropah, tidak boleh memilih atau memegang kedudukan elektif. Wanita juga tidak boleh melakukan perniagaan tanpa pihak lelaki, sama ada ayah, kakak, suami, peguam, mahupun anak.

[83] The Pontifical Biblical Commision, *The Interpretation of the Bible in the Church*: *Penafsiran Alkitab dalam Gereja: Komisi Kitab Suci Kepausan,* terj. V. Indra Sanjaya Pr. (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 86-90

[84] Michael Keene, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk dan Pengaruhnya*, 46

University of Malaya

Seorang ibu tidak boleh mendidik atau mengendalikan anak-anaknya sendiri tanpa izin dari suaminya.[85]

Di samping itu, gerakan pembaharuan intelektual di Eropah juga memberi pengaruh kuat terhadap munculnya gerakan feminisme. Para aktivis feminis kemudian menyuarakan bahawa *renaissance* tidak pernah menyatu pada falsafah dan gerakan yang koheren. *Enlightenment* selanjutnya dijadikan momentum untuk menyuarakan tuntutan wanita tentang kebebasan, kesaksamaan dan hak-hak semula jadi lainnya. Pada awalnya para filsuf *enlightenment* hanya memfokuskan pada masalah ketidakadilan kelas sosial dan tidak membahas masalah gender. Bahkan Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara (*Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*)[86] yang

[85] Elinor Burkett, "Feminism" dalam Encyclopaedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Version 2007

[86] Atau dipanggil *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, merupakan salah satu piagam asas kebebasan manusia, yang mengandungi 17 ayat tentang prinsip-prinsip yang mengilhamkan Revolusi Perancis, dan diadopsi oleh oleh Majelis Konstituen Nasional (*Assemblée nationale constituante*) antara 20 dan 26 Ogos 1789 sebagai langkah awal untuk penulisan sebuah konstitusi. Deklarasi ini dirancang oleh Marquis de Lafayette. Isinya adalah: (1) semua manusia dilahirkan, kekal merdeka dan mempunyai hak-hak yang sama. Perbezaan sosial hanya boleh berdasarkan pertimbangan kebaikan bersama. (2) Tujuan setiap persatuan politik adalah pemeliharaan hak-hak manusia semula jadi dan tidak dapat dipisahkan. Hak-hak ini adalah kebebasan, hartanah, keselamatan dan tentangan terhadap penindasan. (3) Punca segala kedaulatan terletak pada negara. Tidak ada badan hukum, tidak ada individu yang boleh menjalankan apa-apa kuasa yang tidak nyata berpunca daripadanya. (4) Kebebasan iatu boleh berbuat apa-apa yang tidak memudaratkan orang lain, dengan itu, hak-hak semula jadi setiap manusia tidak mempunyai had selain daripada yang memastikan kepada ahli-ahli lain dalam masyarakat boleh menikmati hak-hak yang sama. Had ini hanya ditentukan oleh Undang-undang. (5) Undang-undang mempunyai hak untuk melarang hanya apabila tindakan tersebut dapat memudaratkan masyarakat. Apa-apa yang dibolehkan undang-undang tidak boleh dihalang, dan tidak ada sesiapa pun boleh dipaksa untuk melakukan apa yang tidak ditentukan Undang-undang. (6) Undang-undang adalah ungkapan kehendak umum. Semua warganegara mempunyai hak untuk mengambil bahagian, secara peribadi atau melalui wakil-wakil mereka dalam pembuatannya. Ia mesti sama untuk semua, sama ada dalam melindungi atau menghukum. Semua rakyat, adalah sama di hadapan undang-undang, hendaklah sama-sama layak untuk semua pegawai tinggi, kedudukan awam dan rendah, mengikut kemampuan mereka, dan tanpa perbezaan selain daripada kemuliaan dan bakat mereka. (7) Tidak ada sesiapa yang boleh dituduh, ditangkap atau ditahan kecuali dalam hal yang ditentukan oleh undang-undang, dan mengikuti prosedur yang telah ditetapkan. Mereka yang meminta, mempercepatkan, menjalankan, atau menyebabkan dijalankan perintah sewenang-wenang mesti dihukum, tetapi mana-mana warganegara yang disaman atau yang dikhuatiri menurut kuasa undang-undang, perlu segera memberi ketaatan; penolakan menjadikan dia bersalah. (8) Undang-undang mesti menetapkan hukuman yang ketat dan jelas; dan tidak seorang pun boleh dihukum kecuali menurut kuasa suatu undang-undang yang telah dirangka dan diisytiharkan sebelum kesalahan itu dilakukan, dan sah digunakan. (9) Sepertimana setiap manusia dianggap tidak bersalah sehingga dia telah diisytiharkan bersalah, jika ia dianggap perlu untuk ditangkap, dan tidak semestinya mendapatkan

University of Malaya

menjelaskan tentang kewarganegaraan Perancis paska revolusi 1789, ditengerai gagal memberikan status yang sah terhadap wanita.

Para ilmuwan wanita di era *Enlightenment* serta merta mengkritisi deklarasi tersebut yang dipandang tidak inklusif dan skopnya terhad. Akhirnya, pada tahun 1791, Olympe de Gouges, menerbitkan "Declaration of the Rights of Woman and of the [Female] Citizen". Di dalamnya beliau mendeklarasikan bahawa wanita tidak sahaja sejajar dengan lelaki, tetapi juga sebagai rakannya. Setahun kemudian (1792), Mary Wollstonecraft menerbitkan karyanya, *A Vindication of the Rights of Woman*, sebuah karya feminis tentang perkembangan bahasa Inggeris dan diterbitkan di Inggeris. Karya ini menantang anggapan bahawa keberadaan wanita hanya untuk menyenangkan kaum lelaki. Sebaliknya, beliau mencadangkan sememangnya wanita dan lelaki diberi peluang sama di bidang pendidikan, pekerjaan dan politik. Menurutnya, kaum wanita secara alami adalah makhluk yang rasional sebagaimana kaum pria. Jika mereka bodoh, ini kerana masyarakat mendidik mereka untuk menyimpang.[87]

---

kekasaran. (10) Tiada sesiapa pun boleh mendapatkan gangguan disebabkan pendapatnya, walaupun dalam masalah agama, selagi manifestasi pendapat itu tidak mengganggu undang-undang dan kerajaan. (11) Bebas menyatakan idea dan pendapat. Oleh itu mana-mana warganegara boleh bercakap, menulis dan menerbitkan dengan bebas, kecuali apabila menjurus kepada penyalahgunaan kebebasan dalam kes-kes yang ditentukan oleh undang-undang. (12) Diperlukan kuasa awam untuk menjamin hak-hak setiap warganegara, oleh itu kuasa ini ditubuhkan bagi faedah semua, dan bukan untuk kepentingan rezim yang berkuasa. (13) Cukai diperlukan untuk penyelenggaraan kuasa awam, dan untuk perbelanjaan pentadbiran, ia mestilah sama rata di kalangan semua rakyat, berkadaran dengan keupayaan mereka untuk membayar. (14) Semua warganegara mempunyai hak untuk menentukan dengan sendiri atau melalui wakil-wakil mereka, keperluan untuk cukai awam, untuk mengawal penggunaannya, dan untuk menentukan perkadaran, asas, pengumpulan dan tempohnya. (15) Masyarakat mempunyai hak bertanya kepada pegawai awam tentang pentadbirannya. (16) Mana-mana masyarakat di mana tiada ketentuan yang dibuat bagi menjamin hak atau pemisahan kuasa, tidak mempunyai perlembagaan. (17) Kerana hak hartanah adalah suci dan tidak boleh dirosak, maka tidak ada yang boleh dilucutkan daripadanya, melainkan jika keperluan awam, ditentukan secara sah, yang secara jelas memerlukan itu, dan hanya dan tanggung rugi sebelum telah dibayar. Jacob E. Safra, *Britannica Concise Encyclopedia*, 524, lihat juga: "Declaration of the Rights of Man and of the Citizen", Encyclopædia Britannica. *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite* . Chicago: Encyclopædia Britannica.

[87] Elinor Burket, dalam Encyclopaedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, entri: "Feminism, khasnya Influence of the Enlightenment"

University of Malaya

Meskipun gerakan pembaharuan di Eropah telah berjalan sekitar 2 abad dan karya *A Vindication of the Rights of Woman* telah diterbitkan secara luas di Inggeris pada tahun 1792, namun kaum wanita masih belum mendapatkan hak-haknya yang memadai, terutama dalam berpolitik. Hingga tahun 1832, hak wanita di Inggeris untuk mengundi dalam pilihan raya masih tidak diiktiraf. Pada abad 19, akhirnya pertanyaan tentang hak mengundi bagi wanita menjadi isu dan perjuangan yang hebat di Inggeris dan Amerika Syarikat.[88]

Pada awal-awal abad 19, banyak bermunculan tokoh-tokoh wanita yang mulai bersuara lantang tentang hak-hak wanita, seperti Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), Susan B. Anthony (1820-1906), Ann Preston 1813-1872, Elizabeth Blackwell (1821-1910), Elizabeth Garrett Anderson (1836-1917), Charlotte E. Ray (1850-1911), Clarina Irene Howard Nichols (1810-1885), Sophonisba Preston Breckinridge (1866-1948), dan lain-lain.[89]

Pada tahun 1848, Elizabeth Cady Stanton dan Mott menjemput konvensi hak-hak wanita untuk berkumpul di Seneca Falls, New York 19–20 Juli dan di Rochester, New York pada pertemuan berikutnya. Pada pertemuan itu, Stanton mengenalkan *Declaration of Sentiments*. Dalam deklarasinya ini diperinci status inferior wanita dan oleh karena itu beliau menyerukan reformasi yang luas dan diluncurkan secara efektif oleh gerakan hak-hak wanita Amerika.

Pada tahun 1854**,** Stanton menerima jemputan yang tidak pernah beliau sangka sebelumnya, iaitu untuk berpidato di depan dewan legislatif New York. Pidato beliau

[88] Henri Shalahuddin, "Menelusuri Paham Kesetaraan Gender dalam Studi Islam: Tantangan Terhadap Konsep Wahyu dan Ilmu dalam Islam", *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam "Islamia"* III, no. 5, (2010), 76

[89] Elizabeth Diana Dewi, "Bias Paham Feminisme Barat", ibid, 87

University of Malaya

menghasilkan undang-undang baru tahun 1860 yang menjamin hak-hak kepemilikan bagi wanita yang berkahwin atas gaji mereka dan kesaksamaan perwalian atas anak-anak. Liberalisasi undang-undang perceraian terus disuarakan Stanton sebagai salah satu isu utamanya.

Pada 1863 bersama Anthony, beliau membentuk organisasi *Women's National Loyal League*, dan berhasil mengumpulkan lebih dari 300,000 tanda tangan untuk petisi yang menuntut emansipasi wanita. Pada tahun 1868, Stanton menjadi wakil editor bersama Parker Pillsbury untuk akhbar mingguan, *The Revolution*. Sebuah surat kabar yang memfokuskan pada masalah hak-hak wanita yang eksis hingga tahun 1870. Stanton membantu penubuhan *National Woman Suffrage Association* di tahun 1869 dan ditunjuk sebagai presidennya sehingga organisasi ini bergabung dengan *American Woman Suffrage Association* di tahun 1890. Kemudian beliau dipilih sebagai presiden *National American Woman Suffrage Association* sehingga tahun 1892.

Stanton dikenali sebagai ketua penulis "Declaration of Rights for Women" yang beliau bentangkan di Philadelphia tahun 1876. Pada tahun 1878, beliau membuat draf amandemen konstitusi hak mengundi yang terus disuarakan di setiap kongres sehingga akhirnya wanita mendapatkan hak mengundi pada tahun 1920. Bersama Susan B. Anthony dan Matilda Joslyn Gage, beliau menyusun jilid pertama dari enam jilid buku *History of Woman Suffrage*. Elizabeth Cady Stanton juga menerbitkan karya fenomenalnya, *The Woman's Bible*, 2 jilid. (1895–1898).[90]

Dengan menilik dari perjalanan sejarah, perkembangan dan orientasinya, kata "feminisme" sebenarnya mempunyai beragam makna dan tujuan. Namun kesemuanya

[90] "Elizabeth Cady Stanton", Encyclopaedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. Lihat juga: Jacob E. Safra, *Britannica Concise Encyclopedia*, 1812

University of Malaya

itu bermuara pada satu titik, iaitu perjuangan melawanan kemapanan. Sebahagian kalangan feminis mengertikan bahawa feminisme merupakan perjuangan melawan seksisme sebagai sebuah paradigma penindasan. Sebahagian lainnya mengertikan sebagai komitmen untuk mengakhiri ketuanan kulit putih, dominasi lelaki dan eksploitasi ekonomi. Sementara itu ada pula yang memaknai bahawa feminisme adalah penciptaan sikap untuk merangkul kebersamaan, yang meliputi perjuangan melawan apa yang disebut "trinity" seksisme, rasisme dan kelas. Namun ada pengamat yang mengertikan bahawa feminisme berawal dari pernyataan seorang wanita tentang kekuatannya. Di mana pada awalnya ia bukanlah sesuatu teori melainkan tindak personal itu sendiri.[91]

Maka boleh difahami bahawa hala tuju pergerakan feminisme pada hakikatnya ingin merubah sistem patriarkhi dalam masyarakat Barat yang merugikan wanita dan mendapat pembenaran daripada doktrin Gereja yang menguntungkan. Sebab istilah 'patriarkhi', sebagaimana yang dikatakan oleh Mendelson dan Crawford, pada hakikatnya merujuk kepada sebuah sistem sosial yang lebih menyokong lelaki berbanding dengan wanita, atau mengikut perumusan Fletcher adalah kekuasaan lelaki yang dilembagakan terhadap wanita dan anak-anak dalam keluarga, dan penaklukkan (*subordination*) wanita dalam masyarakat pada amnya.[92]

Secarah harfiah, istilah *patriarchy* bermakna kekuasaan bapa (*rule of the father*). Ia berasal daripada dua kata bahasa Yunani; “patēr” yang bermakna bapa, dan “archō” kekuasaan, peraturan. Ursula King mendefinisikan patriarkhi sebagai struktur kekuasaan dan properti lelaki, di mana mereka berkuasa untuk menjejaskan wanita. Struktur

[91] Shulaimit Reinharz, *Feminist Methods in Social Research*: *Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*, terj. Lisabona Rahman dan J. Bambang Agung, (Jakarta: Women Research Institute, 2005), 5
[92] Martin Ingram, “Men and women in late medieval and early modern times”, *English Historical Review* CXX, No. 487, Oxford University Press, (2005), 734

University of Malaya

kekuasaan dalam sistem patriarkhi meliputi sosial, ekonomi, agama dan berakar mendalam dalam sikap, nilai, bahasa, dan pemikiran.

Dolores Williams menyebutkan bahawa ciri utama patriarkhi adalah penindasan gender, bahkan termasuk penindasan oleh institusi. Beliau memaknai patriarkhi sebagai hubungan kekuasaan antara lelaki dan wanita, dan antara wanita dan lembaga masyarakat yang dikendalikan oleh lelaki. Letty Russell (1929-2007), salah seorang ahli teologi feminisme terkemuka dan professor di Yale Divinity School, menulis bahawa paradigma patriarkhi sentiasa menempatkan segala sesuatu dalam hierarkhi dominasi dan subordinasi, menerima marginalisasi yang tak berdaya sebagai kudrat.[93]

Dalam hal ini, patriarkhi merujuk pada sebuah masyarakat di mana lelaki yang lebih tua berada dalam posisi kekuasaan atau masyarakat yang didominasi lelaki. Johnson menghuraikan budaya patriarkhi mempunyai unsur-unsur definisi khas, iaitu: dominasi lelaki, lelaki dikenal pasti, dan lelaki sebagai pusat karakter. Lebih lanjut budaya patriarki mengandungi idea-idea tentang sifat segala sesuatu, termasuklah lelaki, wanita, dan kemanusiaan, iaitu dengan menempatkan maskuliniti dalam posisi yang paling dekat hubungannya dengan manusia dan feminiti diturunkan ke posisi marjinal.[94]

Dengan wujudnya sistem patriarki yang sangat merugikan wanita di dalam kehidupan sosial, maka Anne Kenney, seorang pembaharu Inggeris menyerukan persatuan wanita. Beliau berkata: "Tidak ada kebangsaan, tidak ada keyakinan politik, tidak ada perbezaan kelas, tidak ada mana-mana perbezaan yang membezakan kita sebagai wanita". Maka dalam rangka melawan sistem sosial yang patriarkis, Joan

[93] Majella Franzmann, *Women and Religion*, 7-8, lihat juga: Yale Divinity School, "Letty Mandeville Russell, leading feminist theologian, dies at 77", laman sesawang Yale Divinity School, dicapai 9 Januari 2012, http://www.yale.edu/divinity/news/070713_news_russell.shtml
[94] Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, 5

University of Malaya

Cassell pada tahun 1970 menulis, "Apabila kesedaran wanita naik, maka beliau merasakan dirinya dan wanita lain sebagai anggota kelompok tertindas yang ditepikan dan berkomitmen untuk merombak negara ini". Menurut Cassell, untuk sampai kepada persepsi ini, wanita harus memisahkan diri dari hubungannya dengan lelaki, iaitu sama ada hubungan dengan keluarga, kelas, ras, mahupun budaya. Daripada melihat ke bawah atau ke atas kepada wanita lain, mereka harus merasa diri mereka sebagai bahagian dari kelompok yang hanya terdiri dari wanita. [95]

Oleh itu konsep feminis moden menginginkan isu subordinasi wanita dilihat sebagai isu utama, bahkan sebagai masalah yang mendasar dan bukan hanya dilihat sebagai satu unsur penyokong sahaja. Sebab dalam pandangan feminis, struktur masyarakat moden awal dioperasikan berasaskan pada subordinasi wanita. Dengan demikian, aktivis feminis mengharapkan pengajian sejarah patriarkhi akan memiliki banyak kaitannya untuk mengatakan tentang kanak-kanak dan remaja, hubungan mereka dengan orang tua, dan hal ehwal generasi lainnya yang terbebas dari sistem kekuasaan lelaki.[96]

Dengan matlamat pengajian sejarah patriarkhi ini, kumpulan feminis boleh terus memperjuangkan kepentingan wanita sehingga tercapainya sokongan dan keberpihakan kepada mereka dalam hubungan sosial.

Huraian-huraian tentang definisi feminisme, patriarkhisme dan pengalaman negatif wanita di atas, sedikit sebanyak mempunyai implikasi bagi penelitian akademik tentang agama, dan praktik peribadi seseorang terhadap agamanya, kerana feminisme dapat difahami sebagai metod seorang akademisi dan sekaligus sebagai visi sosial. Dan

[95] Marlene LeGates, *In Their Time*, 2-3
[96] Martin Ingram, "Men and Women in Late Medieval and Early Modern Times", 734

University of Malaya

berubahnya sebutan “women studies” menjadi “feminism” di kemudian hari mempunyai implikasi atau agenda politik yang jelas.[97]

Fahaman feminisme yang ditubuhkan melalui gerakan wanita yang tertindas, tidak sedikit mendapatkan kritikan dari pelbagai kalangan. Marlene LeGates menyatakan bahawa di antara kesilapan utama feminis iaitu menganggap semua wanita mempunyai karakter, kepentingan dan keperibadian yang sama. Feminis sering melupakan kepelbagaian yang wujud pada setiap wanita yang berlainan suku, agama, kelas sosial dan bahkan orientasi seksual mereka. Di samping itu, masalah inkonsistensi dan rasisme yang menjangkiti kaum feminis juga menjadi sasaran kritikan terhadap feminisme. Sebagai contoh, apabila Nelly Roussel menyuarakan pendapatnya berkenaan dengan kesamaan darjah di antara wanita pada awal abad 20, hampir semua wanita dari kelas atas dan menengah memiliki hamba sahaya wanita. Sedangkan rasisme di kalangan feminis boleh dilihat dari pandangan Anne Kenney dan rekan-rekan feminisnya di Inggeris yang menganggap superioriti mereka lebih tinggi berbanding dengan wanita Asia yang mereka pandang sebagai wanita lemah. Padahal Anne Kenney dikenali dengan seruan beliau tentang persamaan wanita yang tidak memandang latar belakang negara, politik dan kelas. Beberapa feminis yang berlatar belakang seperti Roussel dan Kenney yang merupakan golongan wanita kelas atas, dikenal sebagai penindas wanita. Frances Ellen Watkins Harper, seorang pembaharu Afrika-Amerika, mengingatkan dari pengalamannya bahawa menjadi orang kulit hitam berarti setiap orang kulit putih, termasuk setiap wanita kelas pekerja, boleh mendiskriminasikan Anda. Di beberapa negara, seperti Amerika Syarikat dan Inggeris, gerakan feminis mengembangkan keanggotaan yang relatif heterogen. Meskipun demikian, wanita yang sedar terhadap pembahagian kelas biasanya tetap memilih untuk tidak mengidentifikasikan diri mereka

[97] Rita M. Gross, *Feminism and Religion*, 17

University of Malaya

sebagai feminis. Walaupun pada saat yang sama, mereka juga sama-sama berjuang melawan penindasan gender. Wanita-wanita ini menganggap diri mereka sebagai sosialis, dan feminis sering diidentifikasi sebagai musuh utama mereka, kerana mereka melihat feminisme mengecilkan perjuangan kelas pekerja melawan kapitalis. Maka kebanyakan kritikus feminisme kemudian mempertanyakan, haruskah wanita-wanita ini dimasukkan dalam sejarah feminisme? Bagaimana dengan wanita pekerja yang berjuang untuk memperbaiki situasi materi mereka dan keluarga mereka?[98]

Demikianlah kemunculan dan perkembangan awal gerakan feminisme yang dilatarbelakangi oleh pelbagai macam subordinasi, marjinalisasi dan diskriminasi terhadap wanita, sama ada berhubungan dengan statusnya, peranannya, mahupun hak-haknya. Pengalaman ketertindasan dan ketidakadilan inilah yang mendorong feminis membina pertubuhan wanita untuk melawan apa-apa yang boleh merendahkan wanita, termasuklah teks-teks Bibel yang dianggap patriarkhis dan menyokong wujudnya struktur sosial yang *gender bias* dalam masyarakat Barat. Kerancuan feminis dalam memaknai keadilan dan kesaksamaan, mendorong mereka untuk merebut posisi dan peranan lelaki di semua bidang. Akibatnya, feminisme menuai pelbagai strerotaip negatif dan didakwa sebagai fahaman kebencian terhadap lelaki. Kecondongan sebahagian feminis yang lebih mementingkan perkauman dan kuasa politik, menyebabkan feminisme terpecah ke dalam aliran-aliran yang saling bertentangan, sehingga pada akhirnya matlamat perjuangan feminisme bukanlah untuk semua wanita. Dan sememangnya feminisme tidak dapat ditempatkan sebagai fahaman sejagat. Ia merupakan solusi tempatan untuk menjawab krisis ketidakadilan yang menimpa wanita Barat. Tentunya, solusi ini juga membawa nilai dan pandangan hidup masyarakat asal. Dengan demikian, feminisme tidak boleh dipaksakan sebagai satu-satunya solusi yang

[98] Marlene LeGates, *In Their Time*, 3-4

University of Malaya

sesuai untuk semua wanita, walaupun tidak dinafikan adanya beberapa kesamaan masalah ketidakadilan yang dihadapi wanita di pelbagai belahan dunia.

2.4. Sejarah perkembangan Gender

Pada tahun 1929 dan juga tahun 1938, Virginia Woolf tidak mempunyai istilah tekhnikal untuk kata 'gender'. Tetapi Woolf telah membahaskan perbezaan sosial, kelembagaan dan budaya antara wanita dan lelaki. Ahli teori semasa kemungkinan besar akan mengidentifikasi masalah yang dibahaskan Woolf, pertama: pada wanita, pendidikan, dan karya tulis, dan selanjutnya pada wanita, pendidikan dan perang sebagai permasalahan gender. Ramai filsuf feminist semasa yang tidak sahaja mengiktiraf konstruksi budaya gender yang berubah-ubah, tetapi juga mengiktiraf kritikan yang beragam terhadap 'gender' sebagai sebuah istilah tekhnikal. Moira Gatens, salah satu filsuf feminis, berpendapat bahawa perbezaan jantina dan gender telah menjadi variabel problematik. Menggambarkan perbezaan antara jantina dan gender tidak mengatasi masalah dengan simbolisasi tradisional bahawa akal sentiasa diasumsikan kepada lelaki dan maskulin.[99]

Istilah “Gender” yang dimaknai sebagai karakteristik untuk membezakan antara lelaki dan wanita, dan atribut maskulin dan feminin yang ditugaskan kepada mereka, atau yang dimaknai sebagai hubungan antara jantina biologis dan perilaku, bukanlah makna asal daripada istilah ini. Gender pada awalnya digunakan untuk merujuk kepada pembahagian jantina kata benda dalam kaedah bahasa Inggeris. Kemudian seorang seksolog, Jhon Money, memperkenalkan istilah *sex* untuk merujuk kepada klasifikasi biologis lelaki atau wanita, dan memperkenalkan istilah gender untuk merujuk kepada

[99] Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion*, 7

University of Malaya

perbezaan perilaku berasaskan jantina pada tahun 1955. Dengan cadangan beliau, istilah “gender” mengalami perubahan makna, dari jantina (*sex*) kepada peranan sosial (*social role*) dan akhirnya menjadi identiti gender. Sebelum munculnya cadangan beliau ini, jarang sekali kata "gender" digunakan melainkan sebagai kategori kaedah bahasa. Namun, pemaknaan kata gender yang diberikan oleh Jhon Money tidak menyebar luas sehingga tahun 1970-an, iaitu apabila teori feminis menghuraikan perbezaan antara jantina biologis dan konstruk sosial gender.[100]

Sebelum tahun 1950an, ramai ahli bahasa menggunakan istilah “gender” untuk merujuk kepada bentuk klasifikasi grammar. Scott mengamati istilah "gender," dalam erti pemakaian semasa untuk gerakan feminis tahun 1970-an. Namun istilah tersebut memiliki sejarah yang lebih panjang, bahkan sebagai referensi untuk komponen non-biologis dari jantina.[101]

Konsep perbezaan jantina yang dibina secara sosial belum memiliki sebuah kata untuk menjelaskannya. Meskipun demikian, teori-teori konstruksi sosial tentang perbezaan jantina muncul bersamaan dengan teori-teori konstruksi sosial tentang bentuk-bentuk lain dan kelompok yang berbeza.

Dari awal abad kedua puluh, ilmuwan sosial mengajak untuk mempertanyakan secara mendalam tentang determinisme biologis dan kategori yang diandalkan, iaitu tidak hanya berhubungkait dengan jantina, tetapi juga berhubungkait dengan ras, etnis, karakter nasional, seksualiti, jenayah, dan penyakit mental. Pada pertengahan abad kedua puluh, antropolog dan sosiolog menulis istilah "peranan jantina" (*sex roles*) untuk merujuk kepada perilaku yang diinginkan wanita dan lelaki yang ditentukan secara

[100] J. Richard Udry, “The Nature of Gender”, *Demography* 31, No. 4, (Nov 1994), 561. Lihat juga: Joanne Meyerowitz, *A History of Gender*, 1354
[101] Joanne Meyerowitz, “A History of Gender”, 1353

University of Malaya

kultural, dan "status seksual" (*sexual status*) untuk mengakui bahawa budaya yang berbeza menghasilkan peringkat sosial yang berbeza untuk wanita dan lelaki. Sedangkan Psikolog menggunakan frasa "jantina psikologis" (*psychological sex*) dan "identifikasi peranan jantina" (*sex-role identification*) untuk menunjuk kepada erti jati diri yang diperolehi seseorang sebagai wanita atau lelaki.

Dalam serangkaian artikel tentang *intersexuality*, mereka berpendapat, faktor-faktor penentu lingkungan "gender", "peranan gender", dan "peranan dan orientasi gender," sama seperti pendapat orang lain sebelumnya tentang faktor-faktor penentu lingkungan "peranan jantina" (*sex roles*) dan "jantina psikologi" (*psychological sex*).

Dipengaruhi gerakan wanita, pada tahun 1970-an kaum feminis Amerika menyesuaikan kata "gender" dan menukar maknanya. Seperti orang-orang sebelumnya, ilmuwan sosial feminis menggunakan "gender" untuk menolak gagasan bahawa perbezaan jantina dalam perilaku, temperamen, dan intelektual dipandang sebagai semula jadi atau kudrat, tetapi tidak seperti pendahulu mereka, mereka menolak fungsionalisme dan mempertanyakan apakah gender dan peranan gender itu baik dan diperlukan.[102]

Tetapi menerusi pendapat Joan Scott menyebarnya penggunaan istilah tersebut baru pada tahun 1986. Beliau berpendapat bahawa pada tahun ini kaum feminis sudah mengguna pakai istilah "gender" untuk merujuk kepada konstruksi sosial yang disebabkan perbezaan jantina. Kemudian ramai dari ahli-ahli teori memunculkan istilah "gender" sebagai kategori analitik, mirip dengan kelas dan perkauman.[103]

---

[102] *ibid.*, 1354-1355
[103] *ibid*, 1346

University of Malaya

Dengan demikian, alasan utama penggunaan istilah 'gender' pada hakikatnya adalah kerana kegunaannya untuk meruntuhkan asumsi yang membuta tuli bahawa karakteristik lelaki dan wanita lebih ditentukan secara biologis berbanding sosial dan kultural.[104] Dan pada akhir 1990-an, melalui proses pengulangan, "Gender" telah menggubal kebijaksanaan umum (*commonplace wisdom*) dari sebuah disiplin ilmu.[105]

Di sisi lain, aspirasi untuk menubuhkan 'gender' sebagai sebuah pusat istilah teoritis dan kategori analitis tidak akan kehilangan satu pun dari daya tariknya, bahkan pada kenyataannya, telah memberi hasil yang mengesankan. Hujah lain mengapa gender mencadangkan dirinya sebagai 'kategori berguna' iaitu fakta bahawa pengalaman wanita dan idea-idea tentang wanita dan feminiti tidak dapat difahami kecuali dalam hubungannya dengan lelaki, dan bahawa, sebagaimana ditulis Natalie Davis hampir tiga puluh tahun lalu, bahawa gender seharusnya tidak hanya bekerja pada tajuk jantina wanita sahaja, tetapi harus lebih luas lagi iaitu pada sejarah baik wanita dan lelaki.[106]

Selama 1970-1995, pemikiran semula tentang asumsi gender membuka jalur konseptual baru untuk mempertimbangkan tidak hanya hubungan antara seks dan gender, kekerabatan dan prokreasi (*procreation*), pekerjaan lelaki dan wanita, atau ruang awam dan domestik, tetapi juga pentingnya gender untuk bahasa, primatologi, arkeologi, agama, dan kosmologi.

Pada mulanya banyak pengajian gender yang terfokus kepada wanita. Ini kerana wanita belum banyak terwakili dalam catatan antropologis. Namun hasil dari kajian-kajian ini, gender sering digunakan hanya untuk menyokong wanita. Soalan utama pada pengajian awal ini adalah bagaimana dan kenapa wanita disubordinasikan dalam sistem

[104] Martin Ingram, “Men and Women in Late Medieval and Early Modern Times”, 735
[105] Joanne Meyerowitz, “A History of Gender”, 1351-1352
[106] Martin Ingram, “Men and Women in Late Medieval and Early Modern Times”, 735-736

University of Malaya

sosial yang patriarkal. Segera kemudian kesedaran kaum lelaki untuk terjun ke dalam pengajian gender menimbulkan analisis yang lebih mendalam tentang definisi gender yang saling dibina dari dua sisi, berbanding mengasumsikan bahawa gender adalah kudrat semula jadi dan bersifat sejagat (*universal*). Kajian baru menunjukkan bahawa sama seperti kepelbagaian masyarakat yang menghasilkan kepelbagaian sistem agama, kekerabatan dan ekonomi yang berbeza, para penyelidik juga bervariasi dalam hal sistem gender. Beberapa kajian telah mengangkat soalan tentang hubungan antara jantina dan orientasi seksual, apakah mungkin ada lebih dari dua gender dan apakah mungkin jantina itu sendiri, dalam skala yang lebih besar, dibina secara budaya?

Kajian primatology telah menunjukkan bahawa hasil tersebut bergantung pada lensa teoritis mana yang digunakan para ilmuwan melihat perilaku mereka dan primata mana yang menjadi objek kajian. Penemuan ini telah menggoyahkan landasan di mana asumsi tentang gender diasaskan. Apabila lensa gender yang kritis telah difokuskan pada catatan arkeologi, maka asumsi bahawa "lelaki adalah pemburu, wanita adalah pengumpul (*man the hunter, woman the gatherer*)"-telah diubahsuai secara signifikan. Pendekatan baru untuk mempelajari budaya masa lalu telah muncul, dan cerita-cerita yang asal telah ditukar.[107]

Joan Scott membina istilah "Gender" dengan pelbagai seni argumen. Dalam esai singkatnya, ia berjaya merangkum sejarah kemunculan gender, memberikan kritikan keatas teori-teori tentang subordinasi wanita yang wujud sebelumnya, memperkenalkan sejarawan kepada metode dekonstruksionis, dan mencanangkan agenda untuk pengajian sejarah masa depan. Selama dua puluh tahun artikel ilmiah yang bertajuk “Gender: A

[107] Carol L. Delaney, “The Study of Gender”, The Encyclopaedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Version 2007.

University of Malaya

Useful Category of Historical Analysis" yang ditulis oleh Joan Scott, sentiasa dirujuk oleh para sarjana feminis dan hampir tidak memiliki tarikh tamat tempoh.[108]

Pada saat itu, di kalangan sejarawan masih sedikit yang menggunakan istilah "sejarah gender" berbanding penggunaan istilah "sejarah wanita". Mereka juga masih jarang membabitkan lelaki dan maskuliniti sebagai bahagian dari sejarah gender. Joan Scott kemudian campur tangan dalam proses penulisan sejarah dan menukar istilah "sejarah wanita" dengan "sejarah gender", meskipun sebahagian besar sejarahwan wanita tidak menghendakinya. Apatah lagi membabitkan lelaki dan maskuliniti ke dalam sejarah gender, kerana hal itu nampak seperti pembatasan yang konservatif, sebuah usaha untuk mencari-cari kehormatan, atau meninggalkan pengajian kelompok marginal dan tertindas.[109]

Dakwaan pembatasan konservatif dari sejarahwan wanita boleh difahami, kerana usaha Scott yang membabitkan lelaki dan maskuliniti ke dalam sejarah gender bererti akan menghadap-hadapkan lelaki dan wanita ke dalam persaingan dan pertentangan. Sehingga pada akhirnya usaha Scott dikhuatirkan akan menimbulkan fahaman kebencian kepada lelaki, sebuah fahaman yang konservatif dan hanya bertujuan politis untuk mencari kehormatan dan sokongan wanita dengan membangkitkan isu jantina. Maka dengan demikian, matlamat pengajian Scott ini dinilai tidak untuk sekedar memperjuangkan kelompok marginal.

Tetapi Scott menjelaskan bahawa usaha beliau ini adalah untuk menghidupkan kembali sejarah feminis dengan memperluas wilayah pengaruhnya. Sebab narasi sejarah

[108] Joanne Meyerowitz, "A History of Gender", 1346
[109] Ibid, 1347

University of Malaya

yang wujud belum cukup untuk menjelaskan ketidaksetaraan yang berlaku terus-menerus antara lelaki dan wanita.

Oleh itu, beliau menawarkan pendekatan yang berbeza untuk memikirkan dan menulis semula sejarah wanita. Menerusi pengaruh dekonstruksionisme Derrida dan formulasi Foucault, Scott meminta sejarawan menganalisis bahasa gender. Ini dimaksudkan untuk mengamati bagaimana perbezaan jantina muncul dalam sejarah dan Ia dipandang sebagai sesuatu yang semula jadi, sehingga menjadi pintu masuk untuk memarjinalkan wanita. Lebih lanjut, perbezaan jantina yang disokong dengan bahasa gender ini juga memberikan "cara utama menandakan" hubungan hierarkhis antara lelaki dan wanita. Inilah sebenarnya jantung dari kontribusi Scott, beliau menjemput kita untuk melihat bagaimana "hubungan yang disebut semula jadi antara pria dan wanita" terstruktur, dinaturalisasikan (dianggap sebagai semula jadi), dan disahkan sebagai hubungan kekuasaan, antara penguasa (lelaki) dan yang dikuasai (wanita).

Pemikiran Scott yang didasari oleh pos-strukturalisme dan bahasa gender menuai kritikan dari sejumlah sejarawan wanita terkemuka. Judith Bennett, misalnya, mengkhawatirkan bahawa "pengajian gender Scottian akan mengabaikan wanita daripada wanita lainnya," dan membuat ketidaksetaraan antara lelaki dan wanita menjadi abstrak. Joan Hoff bahkan mendakwa sejarawan gender post-strukturalis, dan Scott pada khasnya, cenderung kepada fahaman nihilisme, presentisme, elitisme, terlalu mengagungkan patriarki, ahistoris, tidak relevan, etnosentrisme, dan rasisme.[110]

[110] ibid, 1347

University of Malaya

Menurut Joan Hoff, post-strukturalisme “menghapus wanita sebagai kategori analisis," menumbangkan "tahap tradisional fakta sejarah" kumpulan wanita yang sejarahnya belum ditulis, dan merosak aktiviti politik untuk hak-hak wanita.

Di Amerika Syarikat, sejarawan feminis dipandang sebagai "garda depan" pascastrukturalisme, terutama dalam manifestasi di luar sejarah intelektual, dan Scott berdiri di barisan terdepan. Dalam hal ini, "gender" datang untuk mewakili sesuatu yang lebih besar berbanding dirinya. Namun dalam perkembangan sejarah Amerika Syarikat, karya-karya baru tentang gender tidak lagi banyak berhubungan langsung dengan tulisan-tulisan Scott. Dalam kajian tentang ras, kelas dan gender, misalnya, dan dalam perkara partisipasi wanita dan lelaki di dunia politik dan tenaga kerja tidak selalu mengikut model Scott yang berkiblat kepada Derridean, Foucauldian. Tetapi memang pengaruh Scott terhadap penulis-penulis sejarah gender tidak mungkin dapat dinafikan, meskipun mereka tidak mengadopsi metode dekonstruksionis secara utuh.[111]

Dalam kumpulan ini, sekumpulan penulis berpihak kepada usulan Scott untuk mengutamakan penggunaan bahasa yang tidak ada hubungkaitnya dengan perbezaan jantina dan melacak bagaimana perbezaan-perbezaan jantina ini mengokohkan hubungan kekuasaan. Dalam sejarah Amerika Syarikat, kes pengajian budaya wanita yang mulai menjamur pada tahun 1980an perlahan berkurang kerana tersebarnya bahasa gender yang disokong oleh hierarhi ras, kelas, politik dan kekuasaan.

Kaji selidik (*survey*) di wilayah selatan Amerika Syarikat yang dilakukan oleh Jacquelyn Dowd Hall pada tahun 1989 menguatkan bahawa gender adalah identik dengan hubungan kekuasaan dalam rezim hierarkhis. Stephanie McCurry menemukan

[111] ibid, 1348

University of Malaya

bahawa ramai menteri-menteri dan ahli-ahli politik secara berulang kali menganalogikan perhambaan dengan "subordinasi wanita", dan dengan demikian, mereka bersetuju analogi perhambaan dengan legitimasi keluarga, utamanya perkahwinan. Mereka menggunakan bahasa gender untuk menaturalisasikan hubungan-hubungan sosial, kelas dan perkauman, serta untuk memonopoli kekuasaan politik. Sejarawan juga mengikuti cara-cara teoritikus politik, pejabat pemerintah, dan penulis lain yang menggunakan bahasa perbezaan jantina untuk membangun dan mempertahankan hierarkhi politik dan sosial.

Dalam sejarah awal Amerika, Mary Beth Norton menggambarkan bagaimana pada abad ketujuh belas kolonial Inggeris (lelaki) mengasaskan kerajaan berdasarkan model gender dan hierarkhi keluarga. Kathleen Brown mencadangkan bahawa wacana gender menggubal susunan politik yang muncul di Virginia dari konflik pertama dengan Indian melalui Pemberontakan Bacon. Jennifer Morgan menghuraikan bagaimana narasi Eropah awal tentang Dunia Baru "diasaskan pada gender," untuk menyampaikan sebuah gagasan yang menubuhkan perbezaan rasial, utamanya catatan tentang kaum wanita Indian dan Afrika.[112]

Sejarawan politik Amerika Syarikat abad kedua puluh menyelidik bagaimana politisi lelaki menggunakan bahasa gender untuk menciptakan sebuah hierarkhi di mana mereka berdiri di atas lawan mereka. Gail Bederman dan Arnaldo Testi menunjukkan bagaimana Theodore Roosevelt menepis serangan gender dengan menggabungkan agenda reformasinya dengan *hypermasculinity* dan imperialis, rasis. Sementara Robert Dean dan K.A. Cuordileone menghuraikan bagaimana John F. Kennedy mencoba menghalau kritikan feminis dengan ekspresi agresif liberalisme.

[112] ibid, 1349

University of Malaya

Mungkin yang sangat menghairankan, sejarah gender juga membuat pencerobohan yang signifikan ke dalam sejarah polisi luar negara Amerika Syarikat yang cenderung tidak mesra terhadap sejarah wanita. Scott kemudian menyerukan untuk melakukan campur tangan ke dalam polisi luar negara Amerika Syarikat. Pada tahun 1990, seruan tersebut disambut oleh Emily Rosenberg. Emily mengatakan bahawa imej gender yang memihak maskuliniti, telah masuk ke dalam arena antarabangsa dan mengesahkan dominasi dan ketergantungan dalam hubungan luar negara. Dalam pandangan feminis, "maskulinisasi" negara dan pemimpinnya sentiasa melahirkan peperangan dan jenayah kemanusiaan, seperti peperangan antara Amerika dengan Spanyol, dan Amerika dengan Filipina.[113]

Bahasa gender yang berpihak kepada maskuliniti telah menyokong pembuat polisi dan para marin untuk membenarkan kekejaman imperialis sebagai usaha yang jantan untuk melindungi, mendidik dan mendisiplinkan orang-orang Haiti. Demikian pula yang berlaku di Vietnam. Dalam bahasa gender, maskuliniti mewakili kekuatan, perlindungan, kemandirian, persahabatan, disiplin, persaingan, militerisme, agresi, kekejaman, dan kebrutalan. Sementara feminiti menggambarkan kelemahan, kerapuhan, ketidakberdayaan, emosionaliti, pasif, domestikasi, pemeliharaan, daya tarik, kemitraan, berlebihan, dan godaan.[114]

Kebanyakan tokoh seperti Labov, Trudgill, Tanen dan Cameron mengatakan bahawa bahasa wanita lebih lembut dan bersopan berbanding dengan bahasa lelaki yang lebih tegas dan langsung. Menurut ahli-ahli sosiolinguistik, struktur bahasa dan kosa

[113] ibid, 1350
[114] ibid, 1351

University of Malaya

kata yang digunakan oleh lelaki dan wanita berbeza. Mereka berpendapat bahawa peranan sosial lelaki dan wanita membawa kepada perbezaan tersebut.

Ramai dari kalangan feminis yang mengkritik bahasa gender, sebab wujudnya perbezaan ungkapan bahasa seringkali membawa kerugian bagi wanita. Contoh penggunaan perkataan "jantan" sentiasa dirujuk sebagai satu istilah yang membanggakan kerana ia membawa maksud keberanian dan kekuatan seorang lelaki. Manakala betina lebih membawa maksud yang tidak baik dan mengandungi unsur-unsur penghinaan terhadap wanita. Terdapat juga bahasa gender yang membawa makna yang tidak elok terhadap wanita seperti, anak dara tua, gundik, pelacur dan sebagainya. Namun jarang dapat didengari mengenai bahasa gender yang membawa makna yang tidak pantas kepada lelaki. Bahasa gender yang digunakan terhadap lelaki ialah bahasa lelaki atau maskulin.[115]

Dalam *Merriam Webster's Dictionary & Thesaurus* dihuraikan bahawa maskulin membawa makna kualiti tertentu yang cenderung mengarah kepada lelaki (*having qualities appropriate to or usually associated with a man*).[116] Saidatul Nornis Hj. Mahali, pensyarah daripada Universiti Malaysia Sabah berpendapat bahawa lelaki sentiasa disifatkan sebagai orang yang mempunyai kejantanan, merupakan pasangan wanita, ada keberanian dalam diri dan sebagainya lagi. Lelaki juga dikatakan lebih mempunyai kesetabilan, ketegasan dan kematangan. Dikatakan juga lelaki mempunyai peranan dan tanggungjawab yang penting dan berat berbanding dengan wanita. Bahasa maskulin mesti merangkumi ciri-ciri utama seperti kekuatan, kegagahan, dan sebagainya yang membezakan kaum adam dengan kaum hawa ini. Ciri-ciri lain dalam bahasa maskulin yang digunakan lelaki ialah seorang lelaki tulen tidak boleh langsung

[115] Saidatul Nornis Hj. Mahali, "Bahasa Gender", laman sesawang Bahasa dan Komunikasi, dicapai 3/02/2012, http://www.scribd.com/8901090/d/19418279-Bahasa-Gender
[116] Merriam Webster's Dictionary & Thesaurus, entri: “masculine”

University of Malaya

mempunyai sifat seperti wanita, berupaya menjadi seseorang yang berjaya dan dikagumi ramai orang, mempunyai kekuatan tertentu serta mampu menyahut sebarang cabaran atau persaingan dengan yakin dan bersungguh-sungguh.[117]

Sependapat dengan gagasan Nornis di atas, Nur Mukminatien berpendapat bahawa dalam masyarakat dan budaya yang menghargai kesetaraan gender, bahasa yang digunakan harus bahasa yang adil gender, bukan bahasa yang seksis (*sexist language*). Bahasa seksis mencerminkan adanya ketempangan gender, kerana bahasa seksis merupakan bahasa yang mengandungi makna atau merepresentasikan identiti gender secara tidak adil terutama dalam pemilihan kosa kata, sebutan, atau penggunaan *pronomina* generik maskulin. Seksisme pada hakikatnya merupakan suatu sistem keyakinan dan praktik yang menyokong dominasi lelaki terhadap wanita atau ketidakadilan gender. Dalam bahasa Inggeris, kaum feminis menuntut penggunaan kata yang memiliki makna inklusif yang mewakili kedua-dua jantina. Mereka menuntut penggunaan kata “chairperson” sebagai ganti “chairman”, sebutan “Ms” sebagai ganti sebutan “Mrs” atau “Miss”, seperti sebutan “Mr” untuk lelaki sama ada yang sudah mahupun belum berkahwin.[118]

Timothy Jay dalam pengamatan beliau, mendapati bahawa pada amnya lelaki di Amerika lebih sering mengumpat berbanding dengan wanita, khasnya di ruang awam. Sedangkan wanita, terlebih lagi yang taat agama lebih jarang mengumpat. Dalam pandangan Jay, hal ini wujud kerana dua perkara: 1) kerana aspek jantinanya, sebab lelaki lebih mampu mengekspresikan umpatan secara terbuka berbanding wanita, 2)

[117] Saidatul Nornis Hj. Mahali, "Bahasa Gender", laman sesawang Bahasa dan Komunikasi, dicapai 3/02/2012, http://www.scribd.com/8901090/d/19418279-Bahasa-Gender

[118] Nur Mukminatien, “Hubungan Antara Bahasa dan Gender serta Implikasinya dalam Pembelajaran Writing”, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Teaching English as a Foreign Language pada Fakultas Sastra, Disampaikan dalam Sidang Terbuka Senat Universitas Negeri Malang, (6 Mei 2010), Kementerian Pendidikan Nasional, Universitas Negeri Malang, 5-10

University of Malaya

kerana unsur agama yang dipeluknya sehingga boleh mencegah untuk menggunakan kata-kata yang tidak pantas.

T.B. Jay membuat kaji selidik lapangan yang mengkaji tentang umpatan (*cursing*) dibuat pada tahun 1986 dan tahun 1996. Data didapatkan daripada penyelidik lelaki dan wanita yang merakam kata-kata umpatan di sekitar komuniti kolej di Los Angeles, California, Boston, dan Massachusetts. Data-data ini 50 peratus dirakam di California dan separuh lainnya dirakam di Massachusetts.

Data dari California (90 peratus) menunjukkan penggunaan 10 kata umpatan. 50 peratus menggunakan kata-kata "fuck" dan "shit". Kebanyakan kata-kata umpatan ini adalah cabul (*obscenity*), seperti "fuck" and "shit" atau tidak pantas (*profanity*), seperti "god, hell, damn". Wanita lebih banyak menggunakan ungkapan "Oh my god" berbanding lelaki.

Di Amerika, British dan Kanada yang menggunakan bahasa Inggeris menunjukkan bahawa umpatan-umpatan kotor dan cabul yang sering digunakan secara tidak terkendali (*English coprolalia*) di ruang awam seperti kata-kata "fuck, cocksucker, shit, cunt, motherfucker", dan kata-kata menyakitkan hati (ofensif sosial), seperti "bitch, bastard, nigger". Kata-kata kotor dan kata-kata ofensif sosial lebih dominan berbanding kata-kata yang tidak pantas (*profanity*) ringan lainnya.[119]

Adakah hubungan antara gender, kata-kata umpatan dan agama? Timothy Jay berkesimpulan bahawa setiap unsur-unsur gender, umpatan dan agama memiliki dampak yang signifikan terhadap pilihan bahasa. Dalam perkara gender, umpatan yang

[119] Timothy Jay, “American Women: Their Cursing Habits and Religiosity", dalam ed. Allyson Jule, *Gender and the Language of Religion*, (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 63-66

University of Malaya

diucapkan wanita lebih jarang daripada lelaki pada amnya. Tetapi ini tidak berlaku bagi kelas pekerja wanita. Kelas sosial, status sosial, kekuasaan dan pekerjaan boleh merubah imej di atas. Gereja telah kehilangan kekuatannya untuk membatasi kebebasan berbicara di media-media Amerika Syarikat. Tetapi orang-orang yang beriman masih mempertahankan nilai-nilai yang membolehkan mereka untuk mengurangi kata-kata yang tidak pantas di depan khalayak ramai.[120] Di samping itu, kata-kata umpatan di Amerika, British dan Kanada lebih banyak mengandungi kebencian dan menghina wanita berbanding dengan lelaki.

Akan tetapi dalam perjalanan pemikirannya, Scott akhirnya berpindah ke arah baru. Pada tahun 1999, beliau mempertanyakan vitaliti istilah “gender”. Pada 1980-an, Scott berpendapat bahawa gender tampak sebagai kategori analisis yang berguna, kerana ia belum dikenal dan memiliki kekuatan merombak. Tetapi sekarang, bagaimanapun istilah gender telah kehilangan kemampuannya untuk menekan dan memprovokasi. Dalam penggunaan sehari-hari, istilah gender telah menjadi sinonim untuk wanita. Banyak argumen yang meneliti bagaimana erti 'wanita' dan 'lelaki' terbilang gagal kerana diasaskan secara terpisah dan tidak berhubungkait antara satu dan lainnya atau hanya ditujukan untuk menghuraikan kepelbagaian pengalaman subjektif 'kewanitaan.'

Scott sekarang menghindari penggunaan kata "gender" dan menukarnya dengan istilah perbezaan antara jantina, dan jantina sebagai sebuah konsep yang berubah-ubah secara historis. Scott juga beralih kepada pendekatan psikoanalisis yang sebelumnya menggunakan post-strukturalis, iaitu sebuah dekonstruksi melalui bahasa gender. Pengaruh tulisan-tulisan Scott terlihat jelas bukan sahaja dalam sejarah gender, tetapi

[120] ibid, 82

University of Malaya

juga berperanan penting dalam perubahan yang lebih luas, dari sejarah sosial kepada sejarah budaya, dari pengajian demografi, pengalaman, dan gerakan sosial kelompok tertindas menuju pengajian tentang keterwakilan (*representation*), bahasa, persepsi, dan wacana.

Kebangkitan sejarah gender di Amerika Syarikat mirip dan bersamaan dengan sejarah kebangkitan puak-puak tertindas di negara tersebut, seperti sejarah bangkitnya bangsa-bangsa keturunan Afrika, Asia, imigran, kaum homoseksual dan kelas pekerja di Amerika. Sejarah gender dan konstruksi historis maskuliniti mempunyai penyeimbang dalam sejarah ras dan konstruksi kulit putih, sejarah etnis dan konstruksi identiti nasional, sejarah seksualiti dan pembangunan heteroseksualiti, serta sejarah kelas dan pembangunan kelas menengah.[121]

Demikianlah kajian gender berkembang dari kajian antropologis gender selama akhir abad 20 sehingga akhirnya membuka jalan baru pada pada abad 21 di bidang-bidang yang belum tereksplorasi sebelumnya.[122] Meluasnya fokus kajian gender dalam bidang kebahasaan, telah meniscayakan masuknya kajian gender dalam semua aspek kehidupan manusia. Akibatnya, segala bidang kajian keilmuan tidak boleh mengabaikan persepsi gender, baik dalam ilmu-ilmu sosial, agama mahupun sains tekhnologi.

Apatah lagi semenjak tahun 1995, konsep kesetaraan gender telah dijadikan sebagai indikator pembangunan manusia (*Human Development Index*, HDI), di samping ukuran yang sudah ada seperti, usia harapan hidup, angka kematian bayi dan kecukupan makanan. Perkembangan selanjutnya, konsep kesetaraan gender diikutsertakan dalam mengevaluasi keberhasilan pembangunan nasional. Perhitungan yang digunakan

[121] Joanne Meyerowitz, "A History of Gender", 1352-1353
[122] Carol L. Delaney dalam Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite

University of Malaya

berasaskan GDI (*Gender Development Index*), iaitu kesaksamaan antara lelaki dan wanita dalam usia harapan hidup, pendidikan dan jumlah pendapatan, serta GEM (*Gender Empowerment Measure*), yang mengukur kesaksamaan dalam partisipasi politik dan dalam partisipasi lainnya. Ukuran ini bertitiktolak pada konsep kesaksamaan sama rata, empirik.[123] Sebab perbezaan peranan dan pembahagian kerja (*division of labor*) dalam institusi keluarga dianggap sebagai cikal bakal munculnya ketidakadilan dalam masyarakat.

2.5. Aliran-aliran Feminisme

Feminisme bukanlah fahaman tunggal, tetapi ia mempunyai kepelbagaian fahaman. Sepertimana pergerakan-pergerakan kemasyarakatan lainnya, feminisme juga terpecah menjadi pelbagai aliran dan masing-masing aliran mempunyai karakter, fokus perhatian dan pandangan yang berbeza. Kepelbagaian feminisme kontemporari diibaratkan seperti kanta (*lens*) yang berbeza dalam melihat pengalaman wanita. Masing-masing kanta berguna untuk memberi tumpuan kepada fenomena tertentu.[124]

Kepelbagaian rangka kerja (*framework*) dan nilai-nilai dalam pemikiran feminis seolah-olah menjadi punca kekeliruan, tetapi ia juga sihat dan produktif. Kanta perspektif feminis yang berbeza boleh digunakan untuk membina pelbagai pandangan tentang pengalaman wanita. Walau bagaimanapun, dalam bidang psikologi, feminisme liberal dan feminisme budaya telah menjana lebih banyak perdebatan dan penyelidikan daripada pandangan feminisme-feminisme yang lain.[125]

---

[123] Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, (Bandung: Mizan, 1999), 23-24
[124] Mary Crawford dan Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, 7
[125] Ibid, 8

University of Malaya

Tetapi meskipun demikian, kepelbagaian feminisme tetap bermuara kepada satu matlamat, iaitu pembelaan terhadap hak-hak wanita dan menolak sistem patriarki dalam masyarakat. Matlamat inilah yang mengikat dan menyatukan semua aliran-aliran feminisme. Sebab feminisme bermula dari suatu kesedaran tentang penindasan terhadap wanita, sama ada di masyarakat, tempat kerja mahupun keluarga, kemudian berkembang menjadi tindakan untuk merubah keadaan tersebut. Pada amnya, perjuangan feminis untuk melawan pelbagai penindasan terhadap wanita biasanya menempuh dua pola: (i) *melakukan perubahan sosial secara revolusioner*. Pola ini dilaksanakan dengan cara memasuki dunia lelaki. Oleh itu, kumpulan feminis mencadangkan perlunya wanita memiliki karakter dan mengadopsi kualiti maskulin. Dengan cara ini, diharapkan wanita boleh bersaing dan mencapai jawatan yang sama dengan lelaki. (ii) *melakukakan perubahan sosial secara evolusioner*. Pola ini dilakukan secara perlahan dan semulajadi melalui pendekatan budaya tempatan.[126]

Semenjak kemunculannya, fahaman feminisme selalu berkembang dan terbahagi dalam pelbagai aliran. Masing-masing aliran mempunyai teori tersendiri yang dijadikan pijakan dan hala tuju gerakannya. Ringkasnya, kepelbagaian teori feminisme ini boleh dilihat melalui aliran-aliran sebagai berikut:

2.5.1. Feminisme liberal

Feminisme liberal adalah bentuk asal daripada pemikiran feminis. Ia sering dilihat sebagai sinonim dengan feminisme itu sendiri, atau sebagai jawapan kepada soalan, 'apa itu feminisme?' Atau soalan, apakah anda feminis? Maka pada awamnya akan dijawab

[126] Umul Baroroh, “Feminisme dan Feminis Muslim”, dalam ed. Sri Suhandjati Sukri, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, (Yogyakarta: Pusat Studi Jender IAIN Walisongo dan Gama Media, 2002), 2: 184-186

University of Malaya

dengan versi liberal dari pemikiran feminis. Sebab feminis liberal adalah wajah utama feminis. Dalam pendekatan ini, syarahan feminis liberal dikemukakan untuk menentang kedudukan wanita dalam masyarakat yang dilihat secara tidak setara, sama ada dalam hak, penyertaan dalam dunia awam, mahupun di luar keluarga dan rumah tangga.[127]

Landasan faham feminisme liberal sebenarnya berakar umbi kepada tiga unsur, iaitu pemikiran Mary Wollstonecraft (1759-1797) dalam karya beliau *Vindication of the Rights of Woman*, John Stuart Mill (1806-1873) dalam buku beliau *Subjection of Women*, dan pergerakan wanita abad 19 untuk memperolehi hak mengundi dalam pilihan raya. Walaupun tidak menafikan pemikiran beberapa tokoh Barat lainnya, seperti: Harriet Taylor Mill, Betty Friedan dan Jean Bethke Elstain, dan lain-lain. Kemunculan pemikiran feminisme liberal pada hakikatnya merupakan reaksi kepada subordinasi wanita. Subordinasi wanita berlaku kerana wujudnya serangkaian hambatan bagi wanita untuk berperanan di ruang awam, seperti didalam akademi, forum, dan pasaran. Hal ini disebabkan wujudnya keyakinan bahawa wanita secara semulajadi tidak sepandai dan sekuat lelaki. Dengan keyakinan tersebut, masyarakat menepikan wanita dari aktiviti pendidikan, forum dan pasar. Faham feminisme liberal menekankan bahawa (i) keadilan gender menuntut adanya peraturan permainan yang adil. (ii) memastikan tidak satupun pemain yang dirugikan secara sistematik.[128]

Kalangan feminis menggerakkan wanita dan meyakinkan mereka bahawa penindasan yang mereka alami bukan hanya bersifat peribadi, tetapi harus dihubungkan dengan politik dan menjadi kesedaran bersama bagi wanita. Oleh itu, Hester Eisenstein berpendapat bahawa fungsi utama dari meningkatnya kesedaraan iaitu menggesa wanita

[127] Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, (London: SAGE Publications, 1999), 51
[128] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, (Colorado: Westview Press, 2009), 1-2, dan 12

University of Malaya

untuk menghubungkan peribadi dengan politik. Juliet Mitchell bersetuju dengan Eisenstain bahawa pembebasan wanita sangat perlu untuk difokuskan kepada bidang politik yang bermula dari pengalaman peribadi. Idea ini dikenali dengan "The personal is political", dan menjadi gagasan baru yang mampu menjangkau permasalahan wanita sehingga ruang peribadi.[129]

Feminis liberal lebih menekankan kepada perubahan dan pembaharuan dari dalam masyarakat berbanding perubahan revolusioner. Cara yang digunakan antara lain dengan mengutamakan model peranan positif untuk kanak-kanak perempuan, mewujudkan kesamaan dalam hubungan diantara sesama mereka, dan melobi Parlimen untuk membuat undang-undang mengenai kesaksamaan hak.[130]

Kumpulan feminis liberal memperjuangkan wanita untuk memiliki kebebasan secara penuh dan individu. Mereka menyatakan bahawa kebebasan dan kesaksamaan berpunca daripada rasionaliti, dan pemisahan antara dunia peribadi dan awam. Setiap manusia mempunyai kapasiti untuk berfikir dan bertindak secara rasional, termasuklah wanita. Lebih lanjut feminis liberal berpendapat bahawa akar ketertindasan dan keterbelakangan wanita disebabkan oleh kesalahan wanita itu sendiri. Wanita harus mempersiapkan diri agar mereka boleh bersaing dalam dunia persaingan bebas, dan mempunyai kedudukan setara dengan lelaki, sepertimana dikemukakan oleh Naomi Wolf. Feminis liberal seperti Wolf ingin merebut semua peluang yang berkaitan dengan lelaki. Mereka lebih menginginkan apa yang dicapai oleh lelaki, berbanding mempersoalkan nilainya. Pandangan semacam ini telah membawa kepada tohmahan, sama ada dari aliran-aliran feminis lain mahupun dari kalangan anti-feminis, bahawa kumpulan feminis liberal mengalami penderitaan sejenis '*penis envy*'. Sama ada

[129] Mary A Kassian, *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*, (Illinois: Crossway Books, 2005), 78
[130] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, 30

University of Malaya

tohmahan ini benar atau tidak, tetapi pandangan feminis liberal ini telah menghasilkan manfaat praktikal untuk wanita.[131]

Meskipun kini wanita telah mempunyai kekuatan dari segi pendidikan dan pendapatan, tetapi mereka harus terus menuntut persamaan haknya hingga boleh bebas berkehendak tanpa bergantung kepada lelaki. Feminisme liberal mengusahakan untuk menyedarkan wanita bahawa mereka adalah golongan tertindas. Pekerjaan yang dilakukan wanita di sektor domestik dipandang sebagai perkara yang tidak produktif dan menempatkan wanita pada posisi sub-ordinat (tidak penting). Budaya masyarakat Amerika yang individualis dan materialistis, di mana mengira segala sesuatu dari materi, sangat mendukung keberhasilan feminisme liberal. Wanita-wanita yang sebenarnya memiliki kepelbagaian latar belakang, talenta, kapasiti dan kapabiliti diperlakukan secara sama. Mereka digesa keluar rumah, berkarier dengan bebas dan dikondisikan untuk tidak bergantung lagi kepada lelaki.

Teori feminisme liberal ini memang berakar kepada kebebasan dan kesetaraaan rasionaliti. Wanita adalah makhluk rasional, kemampuannya sama dengan lelaki, dan sememangnya diberi hak yang sama juga dengan lelaki. Permasalahannya terletak pada produk polisi negara yang bias gender. Oleh itu, pada abad 18 sering muncul tuntutan agar wanita mendapat pendidikan yang sama, di abad 19 banyak usaha memperjuangkan kesempatan hak sivil dan ekonomi bagi wanita, dan manakala di abad 20 organisasi-organisasi wanita mulai ditubuhkan untuk menentang diskriminasi di bidang politik, sosial, ekonomi, dan hak-hak personal.

[131] Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, 52

University of Malaya

Feminis liberal sebenarnya ingin membebaskan wanita dari peranan gender yang menindas, iaitu peranan-peranan yang digunakan sebagai hujah atau pembenaran untuk memberikan tempat yang lebih rendah, atau tidak memberikan tempat sama sekali bagi wanita, baik dalam bidang akademik, forum mahupun pasar. Kaum feminis mengkritik sistem patriarkhi, kerana ia hanya memberikan pekerjaan-pekerjaan untuk wanita sesuai dengan keperibadian feminin. Di Amerika Syarikat, misalnya, wanita didorong untuk melakukan pekerjaan seperti perawat, guru dan pengasuh anak. Mereka juga mengkritik undang-undang yang secara khas melarang wanita melakukan pekerjaan-pekerjaan "*masculine*", seperti pertambangan, dan menghalang wanita bekerja di syif malam (*night shift*) atau kerja lebih masa. Para feminis juga menyayangkan perilaku pengundi yang selalu menjatuhkan pilihannya kepada calon lelaki dengan hujah bahawa wanita itu terlalu emosional, penggugup, mudah terganggu perasaannya, mudah tegang, dan kerana itu tidak mungkin sanggup memimpin negara.[132]

Oleh itu dalam pemikiran feminis liberal terdapat tumpuan kepada bidang awam, perjuangan undang-undang, politik dan institusi bagi hak-hak individu untuk bersaing di pasaran awam. Feminisme liberal juga menjamin kewujudan nilai autonomi individu dan kebebasan dari sekatan yang tidak wajar. Walaupun kadang-kadang kebebasan dari kekangan sosial ini difahami dari segi kebebasan dari 'gangguan' negara, dan kebebasan dari ikatan budaya atau prasangka. Pencapaian kesaksamaan dengan lelaki di arena awam adalah inti feminisme liberal.

Strategi politik feminis liberal mencerminkan konsep semulajadi manusia, yang pada asasnya lelaki dan wanita tidak jauh berbeza secara seksual. Oleh itu, wanita dapat melakukan apa yang dilakukan lelaki. Dengan pandangan persamaan antara jantina, dan

[132] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 34

University of Malaya

akses kepada apa-apa yang dimiliki lelaki dalam masyarakat, feminis liberal tidak melihat jantina sebagai hambatan.[133]

Oleh itu, melalui perspektif feminisme liberal ini, wanita berhak sepenuhnya keatas kesaksamaan undang-undang, budaya, nilai dan sosial seperti lelaki. Perspektif feminis liberal telah membantu penyelidikan tajuk-tajuk tentang bagaimana orang bertindak balas terhadap orang lain apabila mereka melanggar norma-norma jantina, sosialisasi jantina, dan diskriminasi jantina dalam pekerjaan. Ia menekankan persamaan, mengekalkan kesaksamaan akses dan peluang, serta perlakuan yang sama antara lelaki dan wanita.[134]

2.5.2. Feminisme radikal.

Tidak seperti feminisme liberal dan feminisme Marxis/sosialis, feminisme radikal tidak dibina dari arus pemikiran lelaki (*malestream*). Ia menawarkan satu cabaran sebenar dan penolakan orientasi yang liberal bahawa ruang awam diperuntukkan bagi lelaki sahaja. Oleh itu, aliran ini tidak menyokong konsep asimilasi wanita ke dalam arena aktiviti yang berkaitan dengan lelaki.[135]

Feminisme radikal berpendapat bahawa feminisme liberal tidak melakukan penghapusan secara menyeluruh terhadap penindasan yang menimpa wanita yang disebabkan oleh sistem patriarkhi. Patriarkhi sebagai sistem yang ditandai oleh kuasa, dominasi, hirarkhi dan kompetisi, mengikut faham feminisme radikal tidak boleh dipertahankan, tetapi harus dicabut sehingga akar dan cabang-cabangnya. Oleh itu,

[133] Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, 51-52
[134] Mary Crawford dan Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, 7
[135] Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, 53

University of Malaya

semua lembaga sosial dan kultural yang meliputi unsur-unsur keluarga, agama dan pendidikan harus disterilkan dari pengaruh sistem patriarkhi. Jadi bukan sahaja struktur hukum dan politik yang patriarkhi yang harus dicabut sehingga akar umbinya, sepertimana yang difokuskan feminisme liberal, tetapi juga lembaga-lembaga sosial dan kultural.[136]

Konvensi nasional di Chicago pada tahun 1967 menghasilkan penubuhan organisasi *Women´s Liberation Workshop* (Bengkel Pembebasan Wanita). Organisasi ini menyuarakan bahawa hubungan peranan wanita dan lelaki dalam masyarakat kapitalis khasnya di Amerika Syarikat tidak lebih seperti hubungan pihak yang dijajah dan penjajah. Kumpulan feminis radikal secara terbuka membantah diadakannya "Miss America Pageant" di Atlantic City pada September 1968. Mereka memandang pertandingan ratu cantik merupakan pelecehan terhadap kaum wanita dan komersialisasi tubuh perempuan. Protes Miss America Pageant ini telah menyatakan bahawa pergerakan feminis baru telah ditubuhkan.[137] Sejarah kemunculan *Women's Liberation Movement* (Pergerakan Pembebasan Wanita) merupakan gambaran peningkatan gerakan feminisme yang pesat, walaupun kemudian diikuti dengan penurunan yang sangat dramatik. Pergerakan ini kemudian terpecah menjadi dua bahagian, iaitu feminis sosialis dan feminis radikal.[138]

Hubungan peranan wanita dan lelaki dalam masyarakat kapitalis yang diibaratkan oleh kumpulan Women’s Liberation Movement seperti hubungan pihak yang dijajah dan penjajah selari dengan pandangan Jacquelyn Dowd Hall, Stephanie McCurry, Mary

---

[136] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2

[137] Carol Hanisch, "What Can Be Learned: A Critique of the Miss America Protest", laman sesawang Women's Liberation, dicapai 27 Disember 2014, http://www.carolhanisch.org/CHwritings/MissACritique.html

[138] Eve Setch, "The Face of Metropolitan Feminism: The London Women's Liberation Workshop, 1969–79", laman sesawang Oxford Journals dicapai 27 Disember 2014, http://tcbh.oxfordjournals.org/content/13/2/171.abstract

University of Malaya

Beth Norton, dan Jennifer Morgan. Jacquelyn Dowd Hall menyimpulkan bahawa peranan gender adalah identik dengan hubungan kuasa dalam rezim hierarkhi. Manakala Stephanie McCurry berpendapat bahawa dalam aktiviti politik perhambaan seringkali dianalogikan dengan subordinasi wanita, dan kemudian beliau bersetuju untuk menganalogikan perhambaan dengan legitimasi keluarga, utamanya perkahwinan. Bahasa gender yang menumpukan kepada perbezaan jantina digalakkan untuk membina dan mempertahankan hierarkhi jantina, kelas dan ras. Pendapat ini juga disokong oleh Mary Beth Norton. Beliau mengimejkan kolonialisasi Inggeris di Amerika Syarikat berasaskan model gender dan hierarkhi keluarga. Jennifer Morgan bersetuju dengan Norton bahawa pembentukan Dunia Baru ditanah jajahan yang dilakukan Eropah diasaskan kepada analogi gender, untuk menguatkan gagasan penubuhan perbezaan rasial.[139]

Perspektif feminisme radikal menekankan bahawa kawalan lelaki terhadap wanita adalah bentuk penindasan yang paling asas. Wanita sebagai suatu kumpulan adalah tertindas, bukan kerana jantina biologi atau kelas sosial mereka, tetapi oleh lelaki sebagai suatu kumpulan. Menurut feminis radikal, penindasan seksis adalah satu perkara dimana semua wanita mempunyai persamaan. Teori feminis radikal telah membantu banyak penyelidikan mengenai keganasan terhadap wanita dan seksualiti, mencari pemahaman tentang kuasa lelaki dan kesannya terhadap wanita.[140]

Trend feminisme radikal yang muncul semenjak pertengahan tahun 1970-an ini menawarkan ideologi "perjuangan kemerdekaan wanita". Pada awalnya, aliran ini muncul di Barat sebagai reaksi keatas budaya seksisme atau dominasi sosial berasaskan jantina pada tahun 1960-an, khasnya untuk melawan kekerasan seksual dan industri

[139] Joanne Meyerowitz, “A History of Gender”, 1349
[140] Mary Crawford dan Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, 7

University of Malaya

pornografi. Faham ini pada intinya mengajarkan bahawa penindasan lelaki terhadap wanita adalah fakta dalam sistem masyarakat sehingga kini. Oleh itu, halatuju pergerakan aliran ini sesuai dengan namanya yang "radikal". Penindasan terhadap wanita mengikut faham feminis radikal berlaku kerana sistem patriarki. Tubuh wanita merupakan objek utama penindasan oleh kuasa lelaki. Maka feminis radikal lebih memfokuskan kepada isu-isu tubuh wanita, hak-hak reproduksi, seksualiti (termasuklah lesbianisme), seksisme, relasi kuasa wanita dan lelaki, dan dikotomi antara ruang peribadi dan awam. Feminis radikal sangat aktif dalam mensosialisasikan isu pemberdayaan wanita, sama ada secara individu mahupun kolektif. Kumpulan "Redstockings" yang merupakan bahagian daripada feminis radikal, memunculkan "The BITCH Manifesto". Walaupun kumpulan ini tidak berumur panjang, tetapi banyak meninggalkan ungkapan-ungkapan yang sangat masyhur di Amerika Syarikat, misalnya: "Sisterhood is powerful," "The personal is political," "The politics of housework," dan lain-lain.[141]

Pertandingan ratu kecantikan Amerika (*Miss American Pageants*) pada tahun 1968-1969, diprotes oleh sekumpulan feminis radikal melalui pertunjukan teater untuk menyampaikan suatu mesej penindasan wanita (*women's oppression*). Kumpulan feminisme radikal, seperti The Redstockings, The New York Radical Feminists, dan lain-lainnya membuat pertunjukan tentang bagaimana wanita dalam pertandingan kecantikan dipamerkan seperti lembu. *Miss American Pageants* dipandang hanya semakin menguatkan anggapan bahawa penampilan wanita lebih penting berbanding apa yang ia kerjakan dan pikirkan. Pelbagai bantahan keras terhadap *Miss American Pageants* ditulis dalam poster, seperti: "Cattle Parades Are Degrading to Human Beings", "Boring Job: Woman Wanted," dan "Low Pay: Woman Wanted". Para feminis

[141] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*, (California: SAGE Publications, 2006), 9

University of Malaya

kemudian menghuraikan mesej dalam poster-poster tersebut dengan lantang dan jelas: "Wanita adalah mangsa patriarkhi, dikomersilkan, budaya kecantikan yang menindas."[142]

Dalam sejarah perkembangannya, feminis radikal terpecah menjadi dua bahagian, iaitu: *feminis radikal-libertarian* dan *feminis radikal-kultural*. Feminis radikal libertarian memandang bahawa solusi terhadap masalah gender harus dimulai dengan mengizinkan setiap orang untuk menjadi androgyny (*bisexuality*), sehingga mereka boleh mengungkapkan kualiti maskulin dan femininnya dalam satu individu. Iaitu dengan mengharuskan lelaki mendedahkan dimensi femininnya, demikian pula wanita harus menunjukkan dimensi maskulinnya. Pembagian dua jantina ke dalam lelaki dan wanita dianggap menyesatkan, kerana manusia dipaksa memilih untuk menjadi lelaki atau wanita sahaja. Akibatnya, manusia tidak boleh menjadi diri yang utuh dan integral.[143]

Manakala feminis radikal-kultural menolak pandangan kalangan radikal-libertarian. Feminis radikal-kultural berpendapat bahawa yang menjadi masalah justeru menilai kualiti feminin dengan nilai yang rendah, misalnya; kelembutan, kesederhanaan, sifat mendukung, empati, kepedulian, kasih sayang, sifat pengasuh, sifat intuitif, sensivitas dan ketidakegoisan. Manakala kualiti maskulin dipandang dengan nilai yang tinggi, seperti ketegasan, keagresifan, kekerasan, rasionaliti dan kemampuan untuk berfikir logis, abstrak dan analitis, serta kemampuan mengawal emosi. Feminis radikal-kultural juga tidak bersetuju dengan pendapat yang menolak "teori sifat semulajadi". Mereka berpendapat bahawa kebebasan wanita akan tercapai apabila mereka mampu menolak diri femininnya yang palsu dan berpaling kepada diri wanita yang sejati. Diri

[142] Ibid, 7
[143] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2

University of Malaya

wanita yang sejati iaitu sifat-sifat wanita sebenar yang belum dipengaruhi oleh konstruksi sosial budaya patriarkhi. Ini kerana mereka beranggapan bahawa sifat-sifat femininiti wanita yang lembut, lemah, empatik, dan lain-lain dibentuk oleh budaya yang dicipta oleh lelaki.[144]

Feminis radikal-libertarian berpendapat bahawa tidak ada pengalaman seksual yang dianggap sebagai jenis pengalaman seksual yang terbaik bagi wanita. Setiap wanita digesa untuk melakukan percubaan secara seksual, sama ada dengan dirinya sendiri, dengan wanita lain mahupun dengan lelaki mengikuti kehendak dirinya. Akan tetapi feminis radikal-kultural tidak bersetuju dengan pendapat ini. Sebaliknya, mereka menekankan bahawa melalui pornografi, prostitusi, pelecehan seksual, perogolan dan kekerasan terhadap wanita, lelaki boleh mengawal seksualiti wanita untuk meraih kenikmatan lelaki. Oleh itu, untuk menjadi bebas, wanita harus melepaskan diri dari sekatan yang dibina oleh heteroseksualiti, dan mencipta seksualiti wanita yang eksklusif melalui selibat, otoerotisisme atau lesbianisme. Dengan begitu wanita tidak lagi perlu bergantung kepada lelaki untuk memenuhi hasrat seksualnya. Mengikut Ann Ferguson, feminis radikal-libertarian biasanya adalah seorang heteroseksual atau lesbian, dan mempunyai pandangan sepertimana berikut:

(i) amalan heteroseksual difahami sebagai penindasan terhadap pengamal minoriti seksual seperti lesbian.

(ii) menolak analisis teoritik, sekatan hukum, penilaian moral mana-mana pihak yang memandang negatif minoriti seksual.

[144] Ibid, 3

University of Malaya

(iii) merampas semula kawalan keatas seksualiti wanita dengan cara mengamalkan sebarang orientasi seksual yang boleh memberikan kenikmatan dan kepuasan.

(iv) hubungan seksual yang ideal dan setara iaitu yang saling memberi persetujuan untuk memaksimalkan kenikmatan dan kepuasan seksual dengan mana-mana cara yang dipilihnya.[145]

Manakala pandangan feminis radikal-kultural tentang seksualiti menurut Ann Ferguson adalah sepertimana berikut:

i- heteroseksual diyakini sebagai punca kekerasan seksual terhadap wanita, dan diteorikan sebagai objek seksual, dimana lelaki sebagai subjek atau tuan, dan wanita sebagai objek atau hamba sahaya.

ii- menolak sebarang amalan seksual yang menyokong kekerasan seksual lelaki.

iii- lebih mengembangkan perhatian terhadap prioriti seksualiti wanita berbanding lelaki yang sekadar mencari keseronokan seksual wanita.

iv- Hubungan seksual yang ideal dan setara adalah yang berasaskan persetujuan untuk saling terbabit secara emosi, dan tidak berperanan sepertimana tuan dan hamba sahaya.[146]

Dalam isu kesehatan reproduksi, feminis radikal-libertarian mengklaim bahawa menjadi ibu biologis akan menguras tenaga wanita, baik secara fisik mahupun

[145] Ibid, 65-66
[146] Ibid, 66

University of Malaya

psikologis. Menurut mereka, wanita harus bebas mempergunakan teknologi untuk mencegah dan menghentikan reproduksi sesuai kemahuannya, tanpa campur tangan lelaki. Atau sebaliknya, jika mereka menginginkan mempunyai anak, juga harus berdasarkan kemauannya. Sama ada dalam rahimnya sendiri, ataupun dalam rahim wanita lain. Bahkan, lebih jauh lagi kaum feminis radikal-libertarian ini berkhayal suatu hari nanti boleh melakukan ektogenesis, iaitu kehamilan di luar tubuh dengan mempergunakan plasenta artifisial, sehingga boleh menggantikan sepenuhnya proses semulajadi kehamilan. Tetapi feminis radikal-kultural menolak pendapat ini, sebaliknya mereka mengklaim bahawa menjadi ibu secara biologis adalah sumber kekuatan wanita yang sempurna. Sebab perkembangan spisies manusia ditentukan oleh wanita, apakah mau dilanjutkan atau dihentikan. Oleh kerana itu, wanita harus melindungi dan merayakan kekuatannya ini. Sebab, tanpa kekuatan ini, lelaki semakin tidak menghargai dan melihat manfaat wanita.[147]

2.5.3. Feminisme Marxis dan Sosialis

Kemunculan feminis Marxsis untuk melawan penguasaan lelaki (*male domination*) dan eksploitasi kelas (*class exploitation*). Mereka berpendapat bahawa hak yang sama antara lelaki dan wanita tidak serta merta akan membaiki nasib wanita miskin.[148] Feminisme Marxis dan sosialis memandang masalah wanita dalam kerangka kritikan terhadap kapitalisme. Tetapi feminisme Marxis lebih memfokuskan kritikan kepada kelas sebagai punca penindasan wanita, manakala feminisme sosialis memandang bahawa punca penindasan tersebut adalah kelas dan jantina. Maka pada intinya feminis Marxis/sosialis berpendapat bahawa penindasan wanita diyakini berpunca dari keterpaduan antara kapitalisme dan patriarkhisme yang menghasilkan rasisme dan seksisme dalam

[147] Ibid, 3-4
[148] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, 30

University of Malaya

hubungan sosial. Kedua-dua kapitalisme dan patriarkhisme ini dirancang secara sengaja bukan oleh individu sahaja, tetapi oleh struktur politik, sosial, dan ekonomi.[149]

Feminisme liberal dan sosialis/Marxist mempunyai persamaan konsep tentang isu kesamaan, akses, dan peluang antara wanita dan lelaki, tetapi feminisme sosialis/Marxist lebih menumpukan kepada wanita kelas pekerja, dan membabitkan diri ke dalam perjuangan kelas dan revolusi sosialis. Kedua-dua aliran feminisme ini terus mengembangkan idea-idea mereka sehingga abad 20, dan mendapatkan cabaran daripada aliran-aliran feminisme lainnya. Tuntutan tentang kesamaan peluang antara lelaki dan wanita yang telah disuarakan sebelumnya di paruh pertama abad 20, mulai dibingkai ke dalam sebuah konsep melalui penyelidikan akademik. Tokoh-tokoh feminisme sosialis seperti: Rosa Luxemburg, Alexandra Kollontai dan Emma Goldman telah mengasaskan pola perjuangan yang dikembangkan oleh feminisme gelombang II melalui politik dan perkongsian non-legislatif tentang hak-hak kehidupan peribadi wanita seperti pengguguran, perceraian, dan melawan sexisme dalam gerakan sosialisme.[150]

Feminis liberal dan Marxist/sosialis kedua-duanya bekerja untuk mempengaruhi institusi masyarakat. Feminis radikal mengkritik dan meragukan institusi-institusi ini, apabila kemasukan jumlah wanita yang lebih banyak ke dalam institusi-institusi patriarki ditolak.[151] Feminisme sosialis merupakan sebuah faham yang berpendapat "Tak Ada Sosialisme tanpa Pembebasan Wanita. Tak Ada Pembebasan Wanita tanpa Sosialisme". Feminisme sosialis berjuang menghapuskan sistem kepemilikan. Lembaga perkawinan yang melegalisir kepemilikan pria atas harta, dan kepemilikan suami atas

[149] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 96
[150] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 6-7
[151] Ibid, 11

University of Malaya

isteri harus dihapuskan. Sebagaimana ide Karl marx yang menginginkan suatu masyarakat tanpa kelas, tanpa pembezaan gender.

Feminisme sosialis muncul untuk menyempurnakan halatuju perjuangan feminisme Marxis. Feminisme sosialis mengatakan bahawa patriarkhi sudah muncul sebelum kapitalisme dan tetap tidak akan berubah jika kapitalisme runtuh. Kritikan kapitalisme harus disertai dengan kritikan dominasi atas wanita. Feminisme sosialis menggunakan analisis kelas dan gender untuk memahami penindasan wanita. Perjuangan membebaskan wanita, mendorong feminis Marxist/sosialis berpakatan dengan feminisme radikal dalam membantah isu-isu seperti beban ganda (*dual work load*) bagi wanita yang bekerja di dalam dan luar rumah, persamaan upah untuk pekerjaan yang sama, dan merombak divisi-divisi yang dibina berasaskan gender, seperti sistem pendidikan dan tenaga kerja.[152] Kapitalisme dan patriarkhi adalah dua kekuatan yang saling mendukung. Kerana seperti dicontohkan oleh Nancy Fraser, bahawa di Amerika Syarikat keluarga inti dikepalai oleh lelaki, dan ekonomi rasmi dikepalai oleh negara. Peranan warga negara dan pekerja adalah peranan maskulin, manakala peranan wanita adalah sebagai pengguna dan pengasuh anak adalah peranan feminin. Maka untuk memeranginya adalah dengan menghapuskan kapitalisme dan sistem patriarki.

Kebebasan sebenar dalam kelas masyarakat mustahil dicapai, apabila kekayaan ditentukan dan dikuasai oleh sedikit orang. Teori Friedrich Engels dikembangkan menjadi landasan aliran ini. Engels berpendapat bahawa penindasan wanita kerana wujudnya konsep kekayaaan peribadi yang memproduksi keperluan orang ramai dikuasai oleh lelaki. Kaum lelaki mengawal produksi yang termanifestasikan ke dalam

[152] Ibid, 10

University of Malaya

syarikat-syarikat kapitalis dan imperialis. Dengan demikian lelaki tidak sahaja menguasai wanita, tetapi juga menyebabkan berlakunya penindasan terhadap wanita (*women's oppression*). Sistem pengeluaran (*production system*) yang berlandaskan kapitalisme dan imperialisme, secara majoriti dikawal lelaki, dan telah mencipta sistem kelas dalam masyarakat dan mendominasi hubungan sosial. Oleh itu, sistem kapitalisme harus ditukar dengan sistem sosialis, dan sistem pengeluaran boleh dimiliki oleh semua orang, sehingga secara ekonomi wanita tidak lagi bergantung kepada lelaki, dan ketika itulah wanita boleh terbebaskan dari lelaki. Maka untuk mengakhiri penindasan wanita mengikut feminis Marxis/sosialis, iaitu dengan meruntuhkan patriarkhi kapitalis (*capitalist patriarchy*), dan kapitalisme patriarkhi (*patriarchal capitalism*). Dengan demikian aliran ini memfokuskan kepada kritikan terhadap apa yang dinamakan Marx dan Engels dengan istilah "kelas jantina" (*sex class*) yang berpunca daripada sistem patriarkhi dan kapitalisme.[153]

Perbincangan tentang apakah kapitalisme atau patriarkhisme sebagai penyebab utama terhadap penindasan wanita, atau kedua-duanya sekaligus, dan apakah runtuhnya patriarkhisme secara automatik menjamin tidak berlakunya kapitalisme, pada akhirnya mendorong sejumlah pemikir feminis sosialis untuk lebih menumpukan kepada isu-isu yang lebih praktikal, seperti masalah wanita yang tidak dibayar, atau mendapatkan gaji yang rendah, mahupun melakukan jenis pekerjaan yang tidak bernilai.[154]

2.5.4. Feminisme Psikoanalisis

Istilah "psychoanalisis" bererti merawat seseorang yang mempunyai masalah mental dengan bertanya kepada mereka tentang perasaan dan masa lalu mereka untuk

[153] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 4 dan 74
[154] Ibid, 5

University of Malaya

mengetahui apa yang boleh menyebabkan keadaan mereka.[155] Psikoanalisis merupakan sistem terapi dan teori psikologi yang digunakan untuk merawat gangguan mental. Iaitu dengan menyiasat interaksi antara elemen sedar dan tidak sedar dalam minda. Kemudian membawa kebimbangan pesakit yang sentiasa cenderung berkonflik dan menindas ke dalam minda sedar dengan teknik-teknik tertentu, seperti menafsir mimpi.[156]

Semenjak dekad 1980an, feminisme di Barat tidak lagi boleh secara sederhana dibahagi hanya ke dalam tiga bahagian, iaitu feminisme liberal, feminisme radikal, dan feminisme Marxis/sosialis. Kemunculan feminisme psikoanalisis sebagai fahaman feminisme baru, mempunyai kesan yang hebat di negara-negara Barat. Sebelumnya, faham baru ini pada dekad 1970an telah ditolak oleh feminis liberal dan radikal. Tetapi pendekatan psikoanalisis ini, kemudian diambil kira semula selepas menjadi salah satu pendekatan di sebahagian kalangan feminis Marxis/sosialis.

Pendekatan feminisme psikoanalisis lebih menekankan kepada isu perbezaan dalam hubungan antara lelaki dan wanita, iaitu memandang bahawa wanita adalah berlainan dari lelaki. Dalam isu ini, feminisme psikoanalisis terbahagi ke dalam dua pandangan, *pertama*: pandangan bahawa perbezaan jantina yang berkesan kepada dominasi lelaki terhadap wanita berpunca daripada unsur psikologi dan formasi identiti jantina. Unsur ini menekankan bahawa dominasi lelaki berlaku kerana tugas reproduksi wanita. Pendapat ini diyakini oleh feminis *Freudian*. *Kedua*: pendapat yang diyakini oleh feminis *Lacanian*, dimana menekankan kepada kerapuhan identiti jantina wanita

[155] Collin Cobuild Student's Dictionary, ed. ke-3, (Glasgow: HarperCollins Publishers, 2005), 553, entri: psychoanalisis

[156] Oxford Dictionaries, laman sesawang dicapai 1 Januari 2015, http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/psychoanalysis

University of Malaya

dan dikaitkan dengan pemerolehan Bahasa, iatu mengutamakan maskuliniti berbanding femininiti.[157]

Kemunculan feminisme psikoanalisis membawa perkembangan baru dalam pemikiran feminisme, iaitu ketertarikan terhadap perspektif psikologi, dimana sebelumnya hanya terhad kepada persepsi ekonomi sahaja untuk menganalisis diskriminasi terhadap wanita. Di Amerika Syarikat, feminis Freudian telah memberi perhatian khas kepada kesan tanggungjawab utama wanita dalam mengasuh kanak-kanak terhadap personaliti dan hubungan sosial,[158] sehingga kurang mampu bersaing dengan lelaki berperanan di ruang awam.

Pendekatan feminis psikoanalisis yang lebih memfokuskan kepada bidang mikrokosos, iaitu faktor individu wanita sendiri sebagai punca berlakunya keganasan terhadap mereka, telah menyempurnakan pendekatan ketiga-tiga aliran feminis liberal, radikal, dan Marxis/sosialis yang lebih fokus kepada makrokosmos (patriarkhisme dan kapitalisme). Feminisme psikoanalisis berpendapat bahawa akar penindasan wanita telah tertanam didalam jiwa wanita. Feminis psikoanalisis fokus kepada pemikiran Sigmund Frued untuk memahami bagaimana jiwa dan cara berfikir wanita turut menyumbangkan ketidaksetaraan gender. Mengikut Frued, semua bayi akan terikat dengan ibunya, sehingga akan memperkuat hubungan antara bayi-ibu. Kanak-kanak lelaki dengan cepat meninggalkan ibunya dan berpindah kepada ayahnya, sehingga boleh menguasai alam. Berbeza dengan kanak-kanak lelaki, kanak-kanak perempuan memisahkan dirinya dari ibunya secara perlahan dan tidak terus berpindah kepada ayahnya. Maka hasilnya adalah integrasi kanak-kanak perempuan dengan budaya tidak sempurna, dan membuatnya berada di pinggiran budaya, dan dikuasai lelaki. Dengan

[157] Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, 65
[158] Ibid, 66

University of Malaya

demikian ketidaksetaraan gender mengikut feminis psikoanalisis, berakar umbi dari serangkaian pengalaman masa kanak-kanak awal yang mengakibatkan seorang lebih melihat dirinya sebagai maskulin atau feminin berbanding sebagai lelaki atau perempuan. Dan akhirnya masyarakat memandang bahawa maskuliniti adalah lebih baik berbanding femininiti.[159]

Jalan keluar yang ditawarkan oleh feminis psikoanalisis iaitu membina masyarakat dengan cara merubah pengalaman awal kanak-kanak atau, lebih radikal, merubah struktur linguistik yang menyebabkan semua orang berfikir untuk lebih melihat manusia sebagai lelaki atau wanita, berbanding kepada maskulin atau feminin. Persoalan maskuliniti dan femininiti dalam pandangan Sigmund Freud adalah hasil dari proses kedewasaan seksual. Jikalau kanak-kanak lelaki dapat mengembangkan perilaku seksualnya secara “normal”, mereka akan menjadi lelaki yang memiliki sifat maskuliniti yang diharapkan, demikian pula dengan kanak-kanak perempuan akan memiliki sifat femininiti yang baik, jikalau boleh mengembangkannya secara “normal”. Maksud perilaku seksual yang “normal” menurut Freud adalah segala jenis perilaku seksual, termasuklah meliputi orientasi seksual songsang seperti homoseksual, sadisme, masokisme (merasa seronok kerana melihat pasangannya menderita), dan lain-lain. Teori Freud tentang hubungan antara seks dan gender terdapat dalam karyanya "Three Contributions to the Theory of Sexuality", dimana beliau menghuraikan teori kemajuan psikoseksual secara detail.[160]

Solusi yang ditawarkan oleh feminis psikoanalisis untuk menghadapi penindasan terhadap wanita kurang memuaskan, sepertimana aliran-aliran feminis liberal, radikal, dan Marxis/sosialis. Feminis psikoanalisis tidak menawarkan sebarang cara yang benar-

[159] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 5-6, dan 128-129
[160] Ibid, 129

University of Malaya

benar wajar untuk mencapai kehidupan manusia yang penuh. Berbagi tugas mengasuh anak secara bergantian antara ibu dan bapa bukanlah masalah bagi semua wanita, dan bukan cara yang tepat untuk menyelesaikan permasalahan masa kanak-kanak awal. Apatahlagi apabila tugas mengasuh anak diserahkan kepada bapa dengan harapan supaya boleh mewarisi sifat-sifat maskuliniti bapa, adalah sebuah pandangan yang terlalu bersifat patriarkhi. Feminisme psikoanalisis sering mendapatkan kritikan kerana melihat gender hanya sebagai sifat maskuliniti dan femininiti sahaja, dan memandang seksualiti sekadar masalah kejantanan (*maleness*) atau kewanitaan (*femaleness*) sahaja. Mereka mencadangkan untuk keluar dari pola berfikir tentang sekatan jantina, atau membincangkan bahawa status jantina tertentu menempati darjah kedua, dan merumuskan konsep psikoseksual baru. Sayangnya, mereka tidak berjaya untuk meyakinkan tradisi Barat tentang konsep psikoseksual masa awal kanak-kanak.[161]

2.5.5. Feminisme Multikultural, Global dan Postkolonial

Asas pandangan aliran ini berakar umbi kepada penolakan universaliti pengalaman wanita. Feminis postkolonial muncul dari organisasi sosial wanita kulit hitam, komuniti etnik diaspora, dan penjajahan masyarakat bumiputera. Masalah hierarkhi dan superioriti etnik/perkauman tertentu, dan politik budaya baru tentang perbezaan melahirkan pendekatan feminis mulitikultural. Feminisme multikultural bermatlamat untuk meruntuhkan pemisahan antara pihak yang utama dan pinggiran (*periphery*).[162]

Isu perkauman atau etnik yang pada awalnya kurang banyak diperbincangkan di kalangan feminis sosialis, semakin menjadi perhatian mereka bersamaan dengan isu kuasa. Pembahasan isu perkauman dan kuasa dilakukan untuk meruntuhkan sistem

[161] Ibid, 160-162
[162] Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, 115

University of Malaya

pembahagian kelas dan perbezaan jantina dalam masyarakat. Perbincangan isu-isu ini telah menyumbang bagi kemunculan perspektif baru, iaitu feminisme postkolonial.[163]

Feminisme multikultural, global dan postkolonial telah memberi tekanan kepada pemikiran feminis untuk mengenali kepelbagaian wanita dan mengiktiraf cabarannya. Tidak semua wanita mempunyai kesamaan dalam berfikir dan bertindak, atau mempunyai penilaian yang sama terhadap sesuatu dan menuju matlamat yang sama. Feminis multikultural, global dan postkolonial mencabar esensialisme wanita, dan menegaskan wujudnya perbezaan diantara wanita. Aliran ini mengingkari chauvinisme wanita, iaitu tampilnya wanita tertentu yang seolah-olah seperti wira untuk mewakili semua wanita, termasuklah wanita yang mereka pandang sebagai berbeza darjah berbanding diri mereka. Feminis multikultural fokus kepada pandangan yang paling asas bahawa walaupun dalam satu negara, wanita dicipta berbeza. Perbezaan di kalangan wanita bukan sahaja mengikut kaum dan etnik, tetapi juga perbezaan dalam identiti gender, peringkat pendidikan, profesi/pekerjaan, status perkahwinan, kondisi kesihatan, dan lain-lain. Oleh itu sepatutnya wanita dibebaskan meraikan perbezaannya.[164]

Meneruskan dasar pemikiran ini, feminis multikultural, feminis global dan postkolonial menekankan bahawa setiap wanita di dunia akan secara positif atau negatif dipengaruhi dengan oleh cara tertentu, sama ada wanita yang berasal dari masyarakat negara Dunia I/maju/Utara/Barat, mahupun dari masyarakat negara Dunia III/berkembang/Selatan/Timur. Ringkasnya, wanita yang hidup di negara-negara Timur/Selatan yang sebelumnya dijajah oleh negara Barat/Utara boleh jadi mempunyai identiti yang kompleks. Mereka mungkin menginginkan kembali kepada tradisi

[163] *Ibid*, 63-64
[164] Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 200

University of Malaya

masyarakat sebelum dijajah, atau menentang tradisi tersebut dengan kuasa yang lebih besar berbanding diri mereka.[165] Wanita Dunia III menanggung beban penindasan yang lebih berat, kerana disamping mengalami pendindasan berlandaskan gender, juga penindasan antarabangsa, kaum, dan agama. Dimensi kolonialisme merupakan fokus perdana feminisme postkolonial. Mereka menentang segala bentuk penjajahan, sama ada fisikal, pengetahuan, nilai-nilai, cara pandang, mahupun mentaliti masyarakat.

Dekad 1960an-1970an perdebatan tentang perbezaan dan persamaan antara lelaki dan wanita di kalangan feminis tidak membuahkan hasil. Dalam dekad 1980an, feminis mulai berpindah kepada isu baru. Kaum wanita yang terpinggirkan, seperti dari kalangan kulit hitam, lesbian, miskin, tidak berpendidikan, dan imigran memprotes feminis yang hanya memfokuskan diri kepada bidang akademi bukanlah feminisme untuk semua wanita, tetapi lebih bertujuan untuk kumpulan elit wanita tertentu, iaitu wanita kulit putih, heteroseksual, kelas menengah, dan berpendidikan tinggi. Kalangan feminis multikultural, global dan postkolonial mengkritik feminisme arus perdana yang cenderung berpandangan bahawa punca utama berlakunya penindasan wanita adalah gender. Mereka menolak anggapan bahawa perkara-perkara yang berkaitan dengan seksualiti, keupayaan pembiakan (*reproductive*) dan tanggungjawab melibatkan wanita sahaja yang memainkan peranan utama dalam penindasan wanita. Mengikut feminis multikultural, global dan postkolonial bahawa kes-kes tersebut hanya berlaku kepada sesetengah wanita, dan bukan merupakan masalah bagi semua wanita. Bagi sesetengah wanita, penindasan wanita tidak berpunca daripada seksisme, tetapi perkauman, etnosentrisme, kelasisme, heteroseksisme, ableism, atau ageism yang mungkin menjadi penyumbang utama dalam merendahkan darjah wanita.[166]

---

[165] Ibid, 200-201

[166] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 202. Etnosentrisme iaitu memandang bahawa budaya dan kumpulannya lebih baik berbanding lainnya. Ableisme iaitu melakukan

University of Malaya

Arus kesejagatan feminisme telah mendorong pergerakan feminis global sehingga berjaya mengakhiri sistem patriarki, politik pemisahan, dan memulakan zaman baru yang dinamik. Walaupun demikian, kesetaraan gender yang telah dicapai dalam bidang undang-undang, ekonomi, perubatan, dan pendidikan tidak akan berkekalan melainkan apabila dikawal secara kolektif oleh kuasa dalaman feminis untuk menyokong visi-visi feminisme.[167]

2.5.6. Feminisme pascamoden.

Idea pascamodenisme adalah idea yang anti absolut dan anti autoriti. Kemunculan aliran ini untuk menjawab kegagalan moderniti dan menentang kesejagatan pengetahuan ilmiah. Mereka berpendapat bahawa gender tidak bermakna identiti yang permanen atau struktur sosial yang baku. Helena Cixous dan Judith Butler adalah diantara tokoh pemikir feminis pascamoden. Kedua-dua pemikir ini terpengaruh oleh pemikiran Jacques Derrida dan Michel Foucault.[168]

Pascamodenisme merupakan faham yang meyakini bahawa setiap benda yang wujud, terutama pengetahuan, ditakrifkan sebagai suatu entiti atau realiti yang dibina secara sosial dan budaya, dan ia tertakluk kepada perubahan. Ketiadaan kesetabilan adalah wujud dalam setiap takrif pascamodeniti. Pascamoden menafikan kebenaran mutlak, dan hanya menguduskan tafsiran subjektif dari setiap individu. Klasifikasi sepasang, seperti lelaki-wanita, taat agama-sekular, tradisional-moden, dan lain-lain adalah dipandang tidak tepat sebagai dimensi baru dan perubahan hierarkhi sosial.

---

diskriminasi terhadap seseorang kerana kurang upaya. Ageisme iaitu diskriminasi yang dilakukan berasaskan umur.

[167] Mary A Kassian, *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*, 183

[168] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 272

University of Malaya

Apatahlagi menjadi kategori utama dalam menggambarkan proses membina atau meruntuhkan suatu konsep.[169]

Penolakan feminis pascamoden terhadap corak pemikiran 'dari dalam kotak', membolehkan mereka bercakap dan menulis untuk mengatasi cabaran pemikiran patriarkhi tradisional. Feminis pascamoden menghapus had dan garis antara lelaki dan wanita, jantina dan gender, serta jantan dan betina. Kemudian berusaha untuk memecahkan jaringan konsep yang menghalang wanita dari mendefinisikan diri mereka mengikut istilah mereka sendiri, dan bukannya mengikut istilah lelaki. Pada amnya, feminis pascamoden dan gelombang III ingin membentuk feminisme alaf baru yang menggesa untuk berfikir semula tentang kategori "wanita". Berbeza dengan aliran-aliran feminis gelombang I dan II, feminis pascamoden yang muncul pada gelombang III tidak lagi berniat untuk berfikir, bercakap atau menulis tentang diri mereka sendiri dan wanita lain di luar kewujudan, tetapi mereka lebih cenderung untuk menjawab soalan wanita yang belum terjawap sebelumnya, iaitu siapa mereka sebenar, dan apa yang mereka mahu?[170]

Feminis pascamoden mempercayai bahawa semua bentuk penindasan manusia berpunca dari wujudnya konsep dikotomi yang mengistimewakan satu bahagian diatas bahagian lainnya, misalnya lelaki diatas wanita, semula jadi diatas budaya, sains diatas majik, dan lain-lain. Hal ini sepertimana idea ekofeminisme transformatif mengikut pandangan Ynestra King.[171]

Abad 20 menggambarkan kedewasaan intelektual pemikiran feminis, ia bukan lagi dalam masa remaja, walaupun di waktu yang sama ia juga sedang berada di ambang

---

[169] Zehait Gross, Lynn Davies, Al-Khansaa Diab, Ed., *Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*, (New York: Springer Dordrecht, 2013), 5
[170] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 9
[171] Ibid, 243

University of Malaya

krisis. Diantara cabaran identiti yang banyak dihadapi adalah kemunculan dan meningkatnya populariti feminisme pascamoden dan feminisme gelombang III. Feminis pascamoden seringkali mendapatkan kritikan bagaimana ia boleh mengkategorikan dirinya sebagai bahagian dari feminisme, tetapi juga pascamoden pada masa yang sama. Sepertimana aliran feminis lainnya, feminis pascamoden menolak pemikiran yang dikawal dan didominasi oleh lelaki (*phallogocentric*). Tetapi di sisi lain, pascamoden juga menolak sebarang mod pemikiran feminis yang bertujuan untuk memberikan penjelasan tunggal tentang kenapa wanita tertindas, atau mengapa semua wanita harus mencapai pembebasan. Malah, sesetengah feminis pascamoden begitu curiga dan menjauhi pemikiran feminis tradisional.

Helena Cixous, misalnya, tidak menghendaki apa-apa dari wujudnya istilah "feminis" dan "lesbian". Beliau mendakwa kedua-dua istilah tersebut adalah parasit kepada pemikiran phallogocentric, kerana mereka membawa maksud "penyimpangan dari norma dan bukannya merupakan pilihan seksual yang bebas, atau tempat solidariti antara wanita". Menurut beliau, lebih baik bagi wanita yang mencari pembebasan untuk mengelakkan istilah-istilah semacam ini. Sebab istilah-istilah tersebut mengisyaratkan perpaduan dua blok yang berbeza, iatu feminis dan lesbian. Feminis pascamoden menolak untuk membina satu penjelasan yang menyeluruh, dan memberi penyelesaian terhadap isu penindasan wanita. Pandangan semacam ini di satu sisi telah memunculkan masalah besar bagi teori feminis, tetapi ia juga diperlukan feminis untuk menambah kepelbagaian, dan perbezaan. Oleh itu, feminis pascamoden menjemput setiap wanita secara bebas mencerminkan pada tulisan-tulisan mereka untuk menjadi feminis yang dia mahu. Sebab tiada formula tunggal untuk menjadi "feminis yang baik".[172]

[172] Ibid, 270

University of Malaya

Usaha feminis pascamoden dan gelombang III dengan memotong dua blok yang saling bertentangan, dan melalui perbincangan dan tulisan mereka, telah membantu mengatasi pembangkang yang berpasangan; iaitu antara phallocentrisme dan logosentrisme, jantina dan gender adalah tidak pasti. Manakala yang pasti mengikut aliran ini bergantung kepada waktu dan konsep baru yang dibawanya. Patriarkhi dan aliran-aliran feminisme mengikut feminis pascamoden dan gelombang III telah menghasilkan perpaduan yang bengkok, sehingga menjadikan sekumpulan manusia dikecualikan, dijauhi, dan terasing. Kemudian sebahagian mereka dipanggil tidak normal, sesat, dan marjinal. Dasar pengecualian ini telah mengakibatkan sekumpulan manusia jatuh miskin. Kemunculan feminis pascamoden dan gelombang III, seolah-olah memberikan harapan bagi lelaki dan wanita untuk mendapatkan manfaat, dan membentuk satu feminisme yang memenuhi keperluan rakyat di alaf baru. Sekarang ini, boleh jadi sebahagian kalangan feminis, termasuk feminis pascamoden dan gelombang III telah kehilangan kebahagiaan hidup, malahan mungkin juga kehilangan diri mereka sebagai wanita. Christine Di Stephano mengkritik feminis pascamoden dan beberapa feminis semasa lainnya yang memusnahkan semua kategori, termasuk kategori "wanita".[173]

2.6. Isu-isu utama dalam Feminisme

Kepelbagaian aliran feminisme berkesan kepada kepelbagaian halatuju perjuangan, metode, dan strateginya, termasuklah kepelbagaian isu-isu yang menjadi prioriti bagi setiap feminis. Isu-isu gender yang dibahaskan feminis, diyakini telah memberikan jawapan kritikal terhadap teori tradisional, sehingga ia dapat mengubah apa-apa yang boleh dibincangkan dan bagaimana ia boleh dibincangkan yang

[173] Ibid, 290-291

University of Malaya

sebelumnya dianggap tabu dalam teori tradisional. Jawapan kritikal feminis ini telah mencabar teori tentang kuasa lelaki dan keutamaannya.[174]

Mengingat kepelbagaian isu yang menjadi prioriti menurut masing-masing aliran feminisme, maka pembahasan tentang isu-isu utama ini akan dihuraikan mengikut masa kemunculan dan perkembangannya melalui tiga gelombang feminisme. Maggie Humm and Rebecca Walker menghuraikan bahawa sejarah feminisme dibahagi kepada tiga gelombang. Feminis gelombang I bermula pada abad 19 sehingga awal abad 20. Feminis gelombang II muncul pada dekad 1960an sehingga 1970an. Manakala kemunculan feminis gelombang III dimulai semenjak 1990an sehingga kini. Teori feminis muncul dari pergerakan feminis di semua gelombang, dan melahirkan kepelbagain pendekatan dan isu-isu yang dikemukakan oleh feminis.[175]

2.6.1. Feminisme gelombang I

Feminisme gelombang I muncul dalam konteks masyarakat industri dan politik liberal. Kedua-duanya berhubungkait dengan gerakan hak wanita liberal dan feminisme sosialis awal pada akhir abad 19 dan awal abad 20 di Amerika Syarikat dan Eropah. Pada gelombang I ini, pergerakan feminis lebih ditumpukan kepada akses dan peluang yang sama untuk wanita,[176] termasuklah hak mengundi dan profesi bagi wanita pada abad 19 dan awal abad 20.[177]

---

[174] Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, 117
[175] Lukman Harees, *The Mirage of Dignity on the Highways of Human 'Progress': The Bystanders' Perspective*, 545
[176] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 1
[177] Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *An Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational World*, (New York: McGraw-Hill, 2002), 248

University of Malaya

Sekumpulan wanita kulit putih kelas menengah dan berpendidikan bergabung dalam National Women's Party (NWP) dan melakukan demonstrasi di luar Gedung Putih. Mereka mendakwa bahawa kerajaan telah berlaku tidak demokratis terhadap setengah penduduknya, iaitu wanita. Kumpulan wanita yang memperjuangkan hak mengundi wanita adalah National American Women's Suffrage Association (NAWSA). Perjuangan feminis Amerika Syarikat untuk mendapatkan hak mengundi telah diawali jauh sebelumnya pada tahun 1848 di New York, Seneca Falls Convention, iaitu konvensyen pertama tentang hak wanita. Konvensyen tersebut digagas oleh Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) yang menuntut persamaan semula jadi (*natural equity*) dan strategi politik untuk mendapatkan akses dan peluang yang sama bagi wanita. Pada tahun 1868, Stanton dan beberapa tokoh radikal lainnya menuntut semula hak-hak wanita dalam konvensyen kesatuan buruh nasional (*National Labor Union Convention*). Perjuangan mendapatkan hak mengundi akhirnya berjaya pada tahun 1920. Gerakan feminis gelombang I pula bekerjasama dengan gerakan reformis lainnya semisal gerakan abolisyen[178] dari perkumpulan wanita kelas pekerja dan kulit hitam. Walaupun demikian, wanita kulit putih, kelas menengah dan berpendidikan merupakan pelopor utama feminisme gelombang I ini.[179]

Hak berperanan di ruang awam pula merupakan bahagian tuntutan daripada feminis gelombang I. Mereka mengkritik nilai-nilai sosial, bahawa wanita yang baik semestinya tidak berada di dalam ruang awam, dan mencabar budaya kala itu yang menempatkan wanita harus berperanan di rumah untuk mengurusi keperluan suami dan anak. Mereka menolak pandangan bahawa wanita yang bercakap di depan khalayak ramai, bererti menampilkan perilaku lelaki. Lebih lanjut kaum feminis berhujah bahawa

[178] *Abolition* adalah gerakan emansipasi wanita dan menantang perbudakan (*anti-slavery*). Lihat: Virginia Blain, Patricia Clements dan Isobel Grundy, ed., *The Feminist Companion to Literature in English: Women Writers from The Middle Ages to The Present*, (New Haven: Yale University Press, 1990), 2
[179] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 2-4

University of Malaya

menolak hak mengundi ertinya sama sahaja mengabaikan status kewarganegaraan penuh bagi wanita.[180]

Feminisme gelombang I mempunyai konsep *equal-opportunities feminism* atau *equity feminism*. Konsep ini tidak sahaja menuntut wanita agar diperlakukan sama, dan diberi akses dan peluang yang sama, tetapi juga harus diiktiraf kontribusi dan kompetensinya. Perbezaan biologis tidak boleh diterima sebagai hujah yang sah untuk mengamalkan diskriminasi secara teori mahupun politik. Karya-karya semisal *A Vindication of the Right of Woman* (Mary Wollstonecraft, 1792), *A Room of One's Own* (Virginia Woof, 1929) dan *The Second Sex* (Simone de Beauvoir, 1949) merupakan referensi utama bagi gerakan feminisme gelombang I.[181]

Isu-isu yang diangkat iaitu difokuskan kepada promosi kontrak yang setara, hak wanita memiliki harta, menentang perkahwinan dibawah umur (budak), menuntut hak kepemilikan bagi wanita yang sudah berkahwin, termasuklah hak mendidik anak-anak mereka. Di akhir abad ke-19, feminis lebih fokus kepada isu pencapaian kuasa politik, khasnya hak mengundi.[182] Isu lainnya iaitu menuntuk autonomi mentadbir dan memiliki tubuhnya sendiri, termasuklah hak pengguguran, reproduktif dan capaian kepada kontrasepsi, hak perlindungan wanita dan kanak-kanak perempuan dari keganasan rumahtangga, gangguan seksual dan perogolan; hak di tempat kerja, termasuk cuti bersalin dan gaji yang setara; dan terhadap bentuk-bentuk diskriminasi gender tertentu terhadap wanita.

---

[180] Ibid, 5
[181] Ibid, 6
[182] Lukman Harees, *The Mirage of Dignity on the Highways of Human 'Progress': The Bystanders' Perspective*, 545-546

University of Malaya

Tuntutan pengesahan pengguguran janin (*abortion*) adalah diantara isu utama yang disuarakan pergerakan feminis gelombang I. Hujjah dari kempen pengesahan pengguguran iaitu untuk membasmi keputusan yang tragis dan menyebabkan kematian kerana dilakukan secara tidak profesional melalui jalan belakang. Legalisasi pengguguran diyakini memberi wanita hak memilih terhadap apa-apa yang berlaku kepada badan-badan mereka sendiri. Di Amerika Syarikat, pengguguran bayi menjadi isu yang sangat kontroversi. Para militan yang berkempen anti-pengguguran mengganggu doktor yang sedang mengamalkan pengguguran, malahan sebahagian doktor dibunuh oleh para pelampau.[183]

Pembelaan terhadap amalan pengguguran diasaskan kepada hak wanita untuk mempunyai autonomi terhadap tubuh mereka sendiri, dan mengelakkan campur tangan awam terhadap isu-isu yang bersifat peribadi. Tubuh wanita adalah harta miliknya yang boleh ditadbir mengikut kehendaknya. Wanita dibenarkan untuk menggugurkan janinnya jika kehamilan dan melahirkan anak akan menghalang beliau menikmati kehidupannya.[184] Oleh itu, apabila masyarakat belum setara secara seksual, maka pengguguran tidak boleh dilarang. Tetapi apabila pengguguran dipandang salah dan merampas hak hidup janin, maka insentif bagi wanita hamil perlu ditambah, sehingga wanita tidak lagi ditindas.[185]

2.6.2. Feminisme Gelombang II

Feminisme gelombang II merupakan istilah yang sering digunakan untuk merujuk kepada pergerakan sosial baru ("*new social movement*") di Eropah dan Amerika Utara

[183] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, 30-31
[184] Sally Markowitz, "Abortion and Feminism", *Social Theory and Practice* 16, No. 1 (Spring, 1990), 1-2
[185] Ibid, 16

University of Malaya

di akhir dekad 1960an sehingga awal-awal tahun 1970an. Objektif pergerakan ini iaitu untuk meningkatkan kesedaran terhadap diskriminasi yang berpunca daripada seksisme dan patriarkhi. Isu-isu gender yang telah disuarakan semenjak gelombang I, masih diperjuangkan dalam masa gelombang II ini. Isu-isu yang menjadi fokus feminisme gelombang II antara lain iaitu hak pengguguran dan kawalan kelahiran (*birth control*), kesamaan hak dalam bidang politik dan ekonomi, serta menuntut hak kebebasan seksual. Definisi universalisasi wanita yang kurang membincangkan kepentingan semua pihak, telah menjadi kebimbangan ramai dari kalangan wanita kulit hitam, wanita kelas pekerja, kumpulan lesbian, dan orang-orang dari luar Eropah atau Amerika Utara.[186]

Feminisme gelombang II muncul apabila masyarakat Barat sedang mengalami kesejahteraan pasca kolonialisme. Tetapi disisi lain terdapat kelompok yang tertindas, seperti kulit hitam dan homoseksual. Feminisme gelombang II terhubung erat dengan feminisme radikal yang mengusung isu hak dan pemberdayaan wanita. Semenjak tahun 1980an sehingga 1990an, tuntutan persamaan hak juga datang dari wanita kulit hitam dan dari dunia ketiga.[187] Feminisme radikal gelombang II tidak boleh dipisahkan daripada gerakan-gerakan tahun 1960an-1970an. Ia berkembang daripada gerakan kiri setelah Perang Dunia II, dan memunculkan gerakan lesbian dan gay, pembangkangan terhadap perang Vietnam, dan gerakan kekuatan kulit hitam di Amerika Syarikat. Feminisme gelombang II yang dipelopori oleh gerakan feminis radikal dan Kiri Baru (*the New Left*), pada hakikatnya bertujuan menentang kapitalisme dan imperialisme. Ia tidak lagi membantah seksisme, tetapi lebih fokus kepada isu-isu kumpulan tertindas, seperti kelas pekerja, kulit hitam, wanita dan homoseksual. Pembelaan terhadap

[186] Inderpal Grewal dan Caren Kaplan, *An Introduction to Women's Studies: Gender In a Transnational World*, 248
[187] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 1

University of Malaya

kumpulan homoseksual dilakukan melalui kempen negatif terhadap heteroseksual, dan membuat istilah "heteroseksisme".[188]

Adrienne Rich dan Audre Lorde (1934-1992) yang merupakan tokoh lesbian dari kalangan feminis radikal, menghubungkaitkan heteroseksualiti dengan penindasan wanita. Dakwaan ini diasaskan kepada hujah bahawa heteroseksualiti adalah institusi wajib yang direka untuk mengekalkan kuasa sosial lelaki keatas kelas dan ras. Dalam karya-karya feminis, seperti: *On Lies, Secrets, and Silence* (Rich, 1980), dan *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Lorde, 1984) dihuraikan bagaimana seksisme, rasisme dan kelasisme bekerjasama di bawah arahan heteroseksual. Feminisme radikal gelombang II dikenali dengan slogan mereka, "Sisterhood and solidarity", "Woman's struggle is class struggle", dan "The personal is political".[189]

Feminisme radikal gelombang II secara teoritikal merupakan gabungan antara neo-Marxisme dan psikoanalisis yang dipelopori oleh sarjana-sarjana feminis, seperti Juliet Mitchell dan Shulamith Firestone. Mereka mendakwa bahawa patriarki identik dengan masyarakat borjuis, dan bahawa perbezaan jantina dipandang lebih asas daripada perbezaan kelas dan ras. Pembedaan jantina (seksisme) merupakan sifat khas daripada penindasan wanita. Oleh itu, mereka menuntut supaya wanita mendapatkan kelas dan ekonomi yang khas dalam masyarakat. Tuntutan ini dilatarbelakangi oleh kerja-kerja mereka di rumah yang tidak digaji, kedudukan mereka di keluarga yang dinomorduakan, produktiviti mereka sebagai ibu, dan fungsi reproduksi yang mereka punyai.[190]

---

[188] Ibid, 7-8. Heteroseksisme iaitu diskriminasi atau sikap prejudice yang dilakukan oleh pihak heteroseksual terhadap homoseksual
[189] Ibid, 10
[190] Ibid, 9

University of Malaya

Berkenaan dengan isu kesaksamaan gaji dan peluang kerja bagi wanita, pada tahun 1963 Akta Kesataraan Gaji (the Equal Pay Act) telah diluluskan di Amerika Syarikat, dan pada tahun berikutnya diluluskan akta kesaksamaan peluang kerja. Walaupun Pindaan Kesaksamaan Hak (*Equal Rights Amendment*) telah diperkenalkan semenjak tahun 1923 oleh Alice Paul, tetapi akta ini masih belum diratifikasi oleh semua negeri bahagian di Amerika. Di zaman feminis gelombang II tuntutan kesaksamaan gaji dan peluang kerja telah disyahkan dalam perlembagaan Amerika. Sehingga tahun 1975, diskriminasi jantina dalam ketidaksetaraan gaji dan peluang kerja masih berlaku di Inggeris. Tahun 1976, Komisi Kesaksamaan Peluang (*the Equal Opportunities Commission*) mencadangkan untuk mengakhiri diskriminasi jantina dan mempromosikan kesaksamaan peluang kerja untuk lelaki dan wanita. Pada tahun 1979, Margaret Thatcher terpilih sebagai perdana menteri wanita pertama di Inggeris.[191]

Tuntutan autonomi tubuh yang disuarakan oleh feminis gelombang I, masih menjadi tuntutan feminis gelombang II. Kate Millett (1969), dalam bukunya *Sexual Politics*, menghuraikan hak wanita untuk memiliki dan mentadbir seluruh tubuhnya, serta hak memutuskan aktiviti seksualitinya sendiri, terlepas daripada kewajipan yang diakibatkan oleh ikatan perkahwinan, atau kedudukannya sebagai ibu. Menanggapi tentang hakikat "soalan wanita", kumpulan feminis radikal menjelaskan bahawa emansipasi wanita akan berjaya jikalau kapitalisme dimusnahkan, dan sosialisme ditubuhkan. Di samping itu, jikalau wanita dibebaskan daripada pergantungan kepada lelaki dan keluarga, serta dibabitkan ke dalam kerja-kerja yang produktif. Manakala bantahan untuk isu-isu peranan jantina dan mitos, feminis radikal sangat berhampiran dengan idea-idea feminis liberal.[192]

---

[191] Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, 31
[192] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 10

University of Malaya

Berbeza dengan isu yang disuarakan feminis radikal, feminisme liberal gelombang II lebih memfokuskan kepada isu seksisme dalam kehidupan peribadi dan awam, serta mengkritik corak-corak yang digenderkan dalam kehidupan sosial. Oleh itu, Betty Friedan membantah keras kepercayaan yang berlaku di masyarakat yang mengidentikkan wanita harus bersifat feminin. Berkenaan dengan hal ini, beliau menyatakan: "Mistik feminin telah berjaya mengubur hidup-hidup jutaan wanita Amerika." (*The feminine mystique has succeeded in burying millions of American women alive*). Feminisme liberal yang berada di negara-negara Barat diilhami oleh karya Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (1963). Di Amerika Syarikat, kumpulan "National Organization for Women" (NOW) telah mendokumentasikan isu-isu seksisme dalam buku-buku pendidikan anak, dan sambutan ibu-bapa yang berbeza kepada anak lelaki dan perempuan.[193]

Di masa gelombang II ini, feminis lebih fokus dalam menyuarakan teori dan amalan feminis secara spesifik, kemudian dikembangkan menjadi kritikan terhadap kapitalisme dan patriarki. Kritikan ini disertai dengan analisis yang lebih kompleks dalam masyarakat Barat yang sejahtera pasca perang dunia II, dan kesannya terhadap wanita yang berbeza darjah, kelas dan geografi. Pendapat bahawa kapasiti produktif wanita dikira daripada sifat keibuan dan kepengasuhan, dibantah oleh kedua-dua feminis liberal dan sosialis. Malahan menjadi bahan ejekan oleh feminis radikal. Identiti feminisme gelombang II juga ditandai dengan berkembangnya kritikan dari feminis kulit hitam, kelas pekerja dan lesbian. Dalam konteks hubungan kuasa yang kompleks pascakolonial, tetapi masih di dalam dunia kapitalis dan imperialis, kumpulan feminis radikal mempersoalkan hal ehwal yang secara dominan merupakan agenda feminis kulit

[193] Ibid, 11

University of Malaya

putih, kelas menengah, dan heteroseksual. Kemudian mereka memunculkan isu politik identiti tersendiri.[194]

Kumpulan wanita kulit hitam di Amerika Syarikat menubuhkan organisasi untuk menyuarakan pemikiran mereka, seperti "Black Woman Organized for Action" (BWOA), dan "National Black Feminist Organization (NBFO). Isu-isu yang sering diangkat oleh kedua-dua organisasi ini iaitu kemiskinan, kesihatan, dan kebajikan. Feminis kulit hitam dan dunia ketiga mengenalkan diri mereka sebagai "the other Others" dan "inappropriated others". Gayatri Spivak dalam bukunya yang bertajuk *In Other World: Essays in Cultural Politic*, mengkritik feminisme Barat yang secara naif bercakap mengatasnamakan wanita dunia ketiga.[195]

Kumpulan feminis Perancis mengiktiraf dakwaan Gayatri, dan menghuraikan bahawa universalisme Barat dan artikulasinya cenderung paradoks melalui ungkapan dualisme, seperti minda/tubuh (*mind/body*), lelaki/wanita (*man/woman*), kulit putih/kulit hitam (*White/Black*), dan pelbagai ungkapan hierarkhi lainnya. Ungkapan-ungkapan ini bukan sahaja menunjukkan perbezaan diantara unsur-unsur, tetapi juga menunjukkan bahawa unsur tertentu lebih rendah berbanding lainnya. Wujudnya ungkapan yang hierarkhi itu dikuatkan oleh susunan pemikiran Barat yang diasaskan kepada ideologi "phallogocentrism" atau "phallocentrism". Ideologi ini berpengaruh kuat kepada sistem bahasa, lojik, dan undang-undang simbolik. Feminis Perancis ini kemudian membantah tulisan-tulisan feminin yang merusak, dan melawannya dengan idea revolusi tentang potensi tubuh wanita sebagai alat yang produktif untuk aktiviti seksual dan lojik. Luce Irigaray mengkritik ideologi phallogocentrisme yang memposisikan lelaki sebagai satu-satunya yang kuat dalam akal dan tubuhnya,

[194] Ibid, 12
[195] Ibid, 13

University of Malaya

sedangkan wanita diposisikan bukan sahaja negatif, tetapi juga di luar peradaban dan bahasa.[196]

Teori pembezaan antara jantina dan gender berlandaskan sosiologi dan budaya, ditekankan oleh feminis gelombang II. Tetapi belum sepenuhnya berjaya untuk menjawab soalan-soalan tentang jantina tubuh dan perbezaan di kalangan wanita. Kepelbagaian hujah dalam memaknai perbezaan, menyebabkan terombang-ambingnya pandangan feminis antara perbezaan yang positif sebagai sesuatu yang wujud dalam diri wanita secara biologis mahupun sosiologis; dan perbezaan negatif yang berdampak kepada subordinasi secara biologis atau sosiologis. Feminisme gelombang II telah mempunyai teori yang tinggi dan berafiliasi kuat kepada akademi. Semenjak dekad 1970an, feminisme gelombang II telah dibanjiri dengan pelbagai penyelidikan dan pengajaran tentang isu-isu wanita sehingga berkembang menjadi bidang kajian wanita, gender dan feminis seperti sekarang ini. Corak feminisme gelombang I dan II pada hakikatnya menganut falsafah strukturalisme.[197]

2.6.3. Feminisme Gelombang III

Feminisme gelombang III bermula semenjak tahun 1990an sehingga sekarang, dan berhubungan erat dengan kemunculan era pascakolonial baru dan pascasosialis. Feminisme gelombang III ini muncul dalam konteks masyarakat informasi, neoliberal dan politik kesejagatan (global), dan bermanifestasi ke dalam retorika “grrl”. Retorika

[196] Ibid, 14. Phallocentrism: iaitu keyakinan yang berpusat dan mengutamakan titik pandangan lelaki

[197] Ibid, 14-15. Strukturalisme adalah suatu gerakan intelektual yang dibangunkan di Perancis pada tahun 1950-an dan 1960-an, di mana budaya manusia dianalisis secara semiotikal, iaitu sebagai sistem tanda-tanda. Strukturalisme berasal dari ilmu bahasa versi Ferdinand de Saussure, Pragu dan aliran Moskow. Lihat: “structuralism” laman sesawang, dicapai 7 Januari 2015, https://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Structuralism.html

University of Malaya

"grrl" bertujuan untuk menjawab soalan teoritikal tentang persamaan atau perbezaan antara dua jantina, dan soalan politik tentang evolusi atau revolusi. Di sisi lain, ia pula mencabar gagasan "universal womanhood" (kewanitaan sejagat), dan melahirkan kekaburan (*ambiguity*), dan kepelbagaian dalam lintas teori dan politik.[198]

Feminisme gelombang III ditandai dengan percampuran antara strategi pemberdayaan feminis dan strategi *punk*, "Do It Yourself" (DIY). Mesej ini banyak diserap oleh kalangan remaja dengan bertambahnya kumpulan "riot grrl" di seluruh Amerika Syarikat dan Eropah. Gerakan mereka ditumpukan kepada kritikan terhadap bahasa seksis, menjawab istilah-istilah yang menghina wanita, dan menciptakan corak komunikasi baru. Feminis dalam era ini dimotivasi oleh keperluan untuk mengembangkan teori dan politik feminis yang menghormati pengalaman bercanggah dan meruntuhkan pemikiran kategorikal yang hierarkhi. Mereka mencadangkan corak politik berbeza yang mencabar persaudaraan wanita universal, dan menerangkan dengan jelas cara di mana kumpulan wanita menghadapi persimpangan kompleks tentang jantina, seksualiti, bangsa, kelas dan umur kebimbangan yang berkaitan. Eisa Davis telah menyebutnya sebagai "organic laughter" dan kesilapan yang terancang.

Feminisme gelombang III pula diinspirasi oleh kejatuhan komunisme, cabaran baru fundamentalisme agama dan etnik, serta kesan dari perkembangan teknologi maklumat dan bioteknologi. Di Amerika, gelombang III ini dikenali dengan istilah "grrl feminism" dan di Eropah dikenali dengan "feminisme baru" (*new feminism*). Feminisme baru ditandai dengan aktivisme tempatan, nasional, dan transnasional di dalam isu-isu yang berkenaan dengan keganasan terhadap wanita, penyelundupan wanita, pembedahan tubuh, mutilasi diri sendiri, dan lain-lain. Tambahan pula, feminisme

[198] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 1-2

University of Malaya

gelombang III memberikan tumpuannya kepada cabaran baru terhadap hak-hak wanita dalam rangka mewaspadai era kesejagatan. Ia juga mengkritik feminisme gelombang I dan II yang memberikan definisi universal keatas "womanhood" dan terlalu mengembangkan kepentingan mereka yang sempit ke dalam politik identiti yang statik.

Sepertimana gelombang II, feminis gelombang III tidaklah tunggal, tetapi sangat pelbagai-bagai. Pada awamnya, mereka ingin mendefinisikan semula istilah feminisme dengan membawa kepentingan dalam isu-isu tradisional, dan stereotaip terhadap sifat feminin. Mereka menunjukkan kewanitaan (*femininity*) mereka, dan berupaya menuntut label-label penghinaan seperti "slut" dan "bitch". Perjuangan menuntut jawatan awam yang didominasi lelaki masih terus berlanjut dalam periode ini.[199]

Kathleen Hannah dalam rangka membantah stereotaip terhadap wanita dan mengisytiharkan identiti kumpulannya, mengatakan:

> *I won't stop talking. I'm grrl you have no control over. There is not a gag big enough to handle this mouth.*[200]
>
> Terjemahan: Saya tidak akan berhenti bercakap. Saya adalah 'grrl', kamu tidak mempunyai kuasa untuk mengawal saya. Tiada cukup lelucon untuk menguasai mulut ini.

Feminisme gelombang III tidak didefinisikan oleh teori awam dan oleh sudut pandang politik, tetapi oleh penampilan, peniruan, dan penumbangan kuasa sebagai strategi retorikal. Ahli teori gender, Judith Butler, menghuraikan peralihan paradigma feminis ini dalam karyanya yang bertajuk *Gender Trouble* (1990) dan *Bodies That Matter* (1993). Beliau mendorong kemunculan pergerakan baru, seperti politik *queer*[201] dan transgender, yang mengambil kepentingan dalam persimpangan gender dan

[199] Ibid, 16-17
[200] Ibid, 18
[201] *Queer* iaitu pendekatan terhadap pengajian kesusasteraan dan budaya yang menolak kategori tradisional gender dan jantina. Lihat: Merriam Webster's Dictionary&Thesaurus, entri: queer

University of Malaya

seksualiti, dan membantu menyuarakan "Prestasi feminisme gelombang III" sebagai kerangka kerja teorinya. Pendekatan ini bermatlamat untuk meruntuhkan perbezaan istilah antara sosial dan material, wacana dan badan, serta antara jantina dan gender. Halatuju pendekatan ini adalah mencabar hegemoni heteroseksual.[202]

Feminisme gelombang III berasaskan pemikiran pasca-strukturalis. Ia muncul sebagai pengaruh kesejagatan dan pembahagian kuasa yang kompleks, dan mencabar teori dan politik feminis. Gelombang III merupakan cerminan daripada kepelbagaian kepentingan dan pandangan wanita, khasnya tentang penindasan dan kebebasan. Misalnya pasca-kolonial dalam gelombang III fokus untuk mewujudkan satu perspektif global kritikal yang menubuhkan pakatan antara kulit hitam, diaspora, dan feminisme kelas rendah (*marginal*). Sokongan kepada feminisme kelas rendah dilakukan dengan menempatkan politik dan teori *queer* sebagai *platform* untuk membela gerakan lesbian, gay, biseksual, transseksual, dan transgender.

Feminis *queer* dan transgender menyerang apa yang mereka pandang sebagai heteronormativiti.[203] Gerakan ini menuntut pengiktirafan terhadap queers, yakni bukan sahaja gay dan lesbian, tetapi juga *drag queens*, *drag kings*,[204] transeksual, wanita maskulin, lelaki, dan wanita. Emi Koyama menyimpulkan sebahagian tuntutan gelombang III ini dalam "The Transfeminist Manifesto". Prinsip-prinsip utama manifesto ini iaitu: a) hak untuk mendefinisikan semula identitinya sendiri dan menggesa masyarakat untuk menghormatinya, b) hak untuk membuat keputusan terhadap tubuhnya sendiri. Transfeminis percaya bahawa setiap individu perlu diberikan

[202] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 18

[203] Heteronormativiti adalah kepercayaan bahawa lelaki dan wanita merupakan jantina yang berbeza dan saling melengkapi dengan peranan semula jadi. Ia menegaskan bahawa heteroseksualiti adalah satu-satunya norma dalam orientasi seksual, dan menyatakan bahawa hubungan seks dan perkahwinan yang patut hanyalah antara jantina yang berbeza. Lihat: laman sesawang Wikipedia, the free encyclopedia, dicapai 7 Januari 2015, en.wikipedia.org/wiki/Heteronormativity

[204] *Drag queens* bermaksud lelaki homoseksual yang berpakaian wanita. manakala *drag kings* iaitu wanita homoseksual yang berpakaian lelaki

University of Malaya

kebebasan untuk membina identiti gendernya yang diyakininya sesuai untuk dirinya, tanpa campur tangan medikal mahupun lembaga kultural. Pendek kata, mereka menolak gagasan esensialis tentang identiti.[205]

Monique Wittig, dalam bukunya yang bertajuk "*One is not born a Woman*", membantah anggapan bahawa lesbian adalah konsep di luar kategori jantina, sama ada lelaki mahupun wanita, kerana lesbian bukanlah wanita, sama ada dilihat dari sudut pandang ekonomi, politik mahupun ideologi.[206]

Nira Yuval Davis, seorang wanita Yahudi Inggeris dalam bukunya yang bertajuk, "Gender and Notion" (1997), memberikan konstribusi penting bagi feminis gelombang III melalui gagasan beliau tentang *transversal politics*. Gagasan ini berasaskan pada ajakan berdialog antara wanita di seluruh sempadan negara, etnik dan agama. Secara teori, kerja-kerja beliau ini diilhamkan oleh teori Gayatri Spivak tentang esensialisme strategik, dan teori Patricia Hill Collins tentang sudut pandang yang berat sebelah. Selain itu, gagasan Yuval tersebut juga diilhamkan oleh politik kumpulan aktivis feminis yang berpangkalan di London, seperti *Women Against Fundamentalism* (WAF). Keahlian kumpulan ini terdiri dari feminis Kristian, Yahudi, Islam, Sikh, Hindu, dan lain-lain. Transversalisme berlawanan dengan kedua-dua universalisme dan partikularisme yang wujud dalam feminisme liberal dan radikal. Hal terpenting bahawa sempadan kumpulan tidak ditentukan oleh konsep perbezaan esensial yang mengarah kepada sudut pandang partikular, tetapi oleh realiti politik keberpihakan yang condong kepada pakatan yang pelbagai.[207]

---

[205] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 19.
[206] Stevi Jackson, et. al., ed., *Women's Studies: Essential Readings*, (New York: New York University Press, 1993), 24
[207] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses*, 20-21

University of Malaya

2.7. Sejarah kemasukan Feminisme di Indonesia

Sejarah kemunculan feminisme di Indonesia mengikut kalangan feminis, seringkali dikaitkan dengan gerakan beberapa tokoh wanita dalam menentang penjajah Belanda. Keikutsertaan wanita berperanan di bidang perdagangan, ketenteraan, politik, dan kehidupan sosial dilihat sebagai fakta dan simbol kebangkitan menentang penindasan terhadap wanita Indonesia abad 19 dan sebelumnya.[208]

Cora Vreede de-Stuers, seorang penulis asal Belanda dalam bukunya: "*The Indonesian Woman: Struggles and Achievement*", menggambarkan kedudukan wanita Indonesia hanya sebagai "penjaga rumah", tidak mempunyai hak mengambil keputusan terhadap harta kekayaan, dan anak-anak. Dua masalah utama yang dihadapi wanita Indonesia sebagai penjaga rumah, iaitu perkahwinan dan kebodohan. Berkenaan dengan perkahwinan, diskriminasi yang dialami wanita Indonesia iaitu poligami, tidak mempunyai keputusan untuk berkahwin atau bercerai, dan bahagian waris yang lebih sedikit. Untuk menghadapi masalah ini, dimunculkan idea menubuhkan sekolah wanita. Idea ini membolehkan wanita untuk menunda usia perkahwinannya. Maka jikalau wanita masuk sekolah, mereka tidak berkahwin terlalu cepat, dan boleh meningkatkan kesedaran mereka. Sejurus kemudian, beberapa organisasi wanita ditubuhkan, sama ada yang berasaskan Islam mahupun sekular. Pada intinya, persoalan yang dihadapi wanita Indonesia mengikut pandangan Cora iaitu perkahwinan dan pendidikan.[209]

---

[208] Tati Hartimah dan Mu'min Rauf, "Sejarah Pergerakan Perempuan di Indonesia", dalam Tim Penulis Pusat Studi Wanita UIN Syarif Hidayatullah, *Pengantar Kajian Gender*, (Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah-IISEP-McGill, 2003), 13 dan 19

[209] Ruth Indiah Rahayu, "Emansipasi Menuju Unilinear: Gerakan Feminis "Indonesia" Paro Abad ke-20, dalam Cora Vreede de-Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan & Pencapaian*, Terj. Elvira Rosa, Paramita Ayuningtyas, dan Dwi Istiani, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), x-xiv

University of Malaya

Pergerakan wanita Indonesia dan penubuhan pelbagai organisasi wanita semenjak zaman penjajahan pada hakikatnya bukan bererti boleh diidentikkan dengan gerakan feminisme, atau sejarah awal kemasukan feminisme di Indonesia. Sebab gerakan wanita di Indonesia pada masa itu terfokus kepada gerakan kultural, iaitu memperjuangkan nilai-nilai budaya pendidikan kesusilaan dan perikemanusiaan. Asas dan matlamat gerakan ini berbeza dengan ideologi dan nilai-nilai feminisme Barat. Oleh itu sebahagian penyelidik wanita seperti Ruth Indiah Rahayu, menyoal semula apakah persoalan wanita Indonesia waktu itu memunculkan kesedaran perlawanan wanita terhadap lelaki, agama dan budaya? Apakah perkahwinan, termasuk masalah poligami merupakan isu yang boleh menyatukan wanita dari pelbagai agama, kaum, dan kelas sehingga membangkitkan perlawanan terhadap sistem sosial?[210]

Dalam sejarahnya, gerakan wanita di Indonesia tidak dilakukan untuk mencabar nilai-nilai agama, budaya mahupun memusuhi kaum lelaki. Oleh itu, muncul pertentangan hebat di kalangan dalaman organisasi-organisasi wanita tentang isu-isu yang berkenaan dengan masalah agama, misalnya tentang poligami. Wanita dalam tradisi budaya Indonesia sebelum zaman penjajahan mempunyai kebebasan bekerja dan berperanan di luar rumah, kesaksamaan dalam kehidupan rumah tangga antara suami dan isteri. Malahan terdapat beberapa wanita yang menjadi pemimpin kerajaan di bahagian selatan Sulawesi, Gresik, dan Jepara. Manakala di Kalimantan terdapat Adji Sitti yang memimpin Kotabangun, dan masih banyak contoh lainnya. Prof. G. F. Pijper berpendapat bahawa sejarah di Jawa dipenuhi dengan wanita terhormat yan menduduki jawatan tinggi dalam dunia politik.[211] Tetapi semenjak kehadiran kapitalisme di Indonesia, kerangka dan sistem sosial masyarakat Jawa telah banyak berubah, dan

[210] Ibid, xiv
[211] Cora Vreede de-Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan & Pencapaian*, Terj. Elvira Rosa, Paramita Ayuningtyas, dan Dwi Istiani, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), 46-47 dan 50

University of Malaya

dicipta kelas-kelas dalam masyarakat. Pelayan harus duduk bersimpuh di hadapan majikan, dan majikan bumiputera harus duduk dan tunduk kepada Belanda.[212]

2.7.1. Sokongan Pihak Berkuasa di Indonesia terhadap feminisme dan kesetaraan gender

Sokongan polisi pihak berkuasa merupakan salah satu faktor terpenting bagi perkembangan faham feminisme dan kesetaraan gender. Semenjak dekad 1980an, dan khasnya pasca reformasi tahun 1998, faham feminisme dan kesetaraan gender perspektif Barat berkembang semakin pesat dan tidak terbendung. Isu-isu gender yang berkaitan dengan pengajian Islam, isu keterwakilan wanita dalam politik, dan kekerasan terhadap wanita semakin banyak diperbincangkan.[213] Pergerakan wanita untuk meningkatkan pembangunan kualiti wanita mendapatkan sokongan pihak berkuasa dengan dibentuknya kementerian khas pada zaman Soeharto, iaitu Kementerian Muda Urusan Peranan Wanita (1978-1983). Kementerian ini kemudian mengalami sekurang-kurangnya empat kali pergantian nama, iaitu Kementerian Negara Urusan Peranan Wanita (1983-1998), Kementerian Negara Peningkatan Peranan Wanita (1998-1999), Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan (1999-2009), Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (2009-sekarang).[214]

Sokongan pihak berkuasa dan undang-undang mempunyai erti yang sangat penting bagi perkembangan faham kesetaraan gender di kemudian hari sehingga menjadi sebuah "ideologi" yang melandasi semua aktiviti pembangunan, termasuklah

---

[212] Ibid, 266

[213] Ruth Indiah Rahayu, "Emansipasi Menuju Unilinear: Gerakan Feminis "Indonesia" Paro Abad ke-20, dalam Cora Vreede de-Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan & Pencapaian*, xiv

[214] Sejarah Singkat Kementerian, laman sesawang Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dicapai 20 Nov 2011, http://www.kemenpppa.go.id/v3/index.php/tentangkami/sejarah

University of Malaya

dalam bidang pendidikan. Wujudnya tekanan luaran melalui Konvensi PBB, pelbagai konferensi dan seruan NGO mengharuskan Republik Indonesia untuk memasukkan perspektif gender ke dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN, *State Policy Guidelines*). Akhirnya diputuskan dalam GBHN 1999, bahawa Pengarusperdanaan Gender merupakan polisi nasional yang harus dijalankan oleh lembaga yang mampu mewujudkan Kesetaraan dan Keadilan Gender (KKG).[215] Polisi ini diperkuat dengan dikeluarkannya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia, khasnya dalam Pasal 38.[216]

Sokongan terhadap faham kesetaraan gender pada hakikatnya bermula dengan pengesahan Undang-Undang No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW, *Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women*). Pada zaman Abdurrahman Wahid, sokongan terhadap faham kesetaraan gender semakin kuat melalui penerbitan Instruksi Presiden (Inpres) No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender (PUG). Komitmen politik terhadap PUG terus berlanjut pada masa Presiden Yudoyono yang mencantumkan perlunya PUG dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang/Menengah (RPJP/RPJM).[217]

---

[215] Rachmad Hidayat (ed.), *Gender Best Practices: Pengarusutamaan Gender Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP-CIDA, 2005), 28

[216] Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia, Pasal 38 menyatakan bahawa: (1) Setiap warga negara, sesuai dengan bakat, kecakapan, dan kemampuan, berhak atas pekerjaan yang layak. (2) Setiap orang berhak dengan bebas memilih pekerjaan yang disukainya dan berhak pula atas syarat-syarat ketenagakerjaan yang adil. (3) Setiap orang, baik pria maupun wanita yang melakukan pekerjaan yang sama, sebanding, setara atau serupa, berhak atas upah serta syarat-syarat perjanjian kerja yang sama. (4) Setiap orang, baik pria maupun wanita, dalam melakukan pekerjaan yang sepadan dengan martabat kemanusiaannya berhak atas upah yang adil sesuai dengan prestasinya dan dapat menjamin kelangsungan kehidupan keluarganya. Sila melihat: Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia, laman sesawang rasmi Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (*National Commission on Human Rights*), dicapai 25 Sept 2013, http://www.komnasham.go.id/sites/default/files/dokumen/UU%20NO%2039%20TAHUN%201999%20HAM.pdf

[217] Siti Syamsiatun, *Potret 10 Tahun pengarusutamaan Gender UIN Sunan Kalijaga 1997-2007*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP-McGill-CIDA, 2006), 1-2; Aida Vitayala S. Hubeis, "Dilema RUU KKG", (makalah Seminar "Mengupas Polemik RUU Keadilan dan Kesetaraan Gender", Institut Pertanian Bogor, 06 Mei 2012), 1

University of Malaya

Terbitnya Instruksi Presiden (Inpres) No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender (PUG), dan pelbagai undang-undang lainnya tentang wanita, dan ditambah wujudnya komitmen terhadap kesepakatan antarabangsa, telah mendorong berlakunya perubahan pola pemberdayaan wanita, iaitu dari pola "Women in Development" (WID) menjadi "Gender and Development" (GAD). WID lebih menumpukan kepada program dan aktiviti pembangunan untuk wanita, manakala GAD berupaya memahami subordinasi wanita melalui analisis hubungan gender.[218]

Instruksi Presiden No. 9 Tahun 2000 merupakan pedoman dan payung hukum bagi pengarusperdanaan gender dalam pembangunan nasional, termasuk pengembangan kurikulum pengajian Islam berlandaskan gender dan pembentukan Pusat Studi Wanita/Gender (PSW/PSG) di lingkungan pengajian tinggi Islam. Kurikulum berlandaskan gender ini dianggap sebagai solusi untuk memutus mata rantai kekerasan terhadap wanita.[219]

Semenjak diterbitkannya Inpres Nomor 9 tahun 2000, pelbagai Undang-Undang (UU) yang secara khusus berkenaan dengan kepentingan wanita mulai bermunculan, antara lain: UU No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam rumah tangga (KDRT, *Domestic Violence*), UU No. 21 tahun 2007 tentang Pemberantasan Perdagangan Orang (*human trafficking*), dan lain-lain.

---

[218] Aida Vitayala S. Hubeis, *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*, (Bogor: IPB Press, 2010), 3-5 Inpres No. 9 Tahun 2000 tentang PUG ini antara lain memerintahkan kepada seluruh Menteri; Kepala Lembaga Pemerintahan Non Departemen; Pimpinan Kesekretariatan Lembaga Tertinggi/Tinggi Negara; Panglima Tentara Nasional Indonesia; Kepala Kepolisian Republik Indonesia; Jaksa Agung Republik Indonesia; Gubernur; Bupati/ Walikota; untuk: melaksanakan pengarusutamaan gender guna terselenggaranya perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, pemantauan,dan evaluasi atas kebijakan dan program pembangunan nasional yang berperspektif gender sesuai dengan bidangtugas dan fungsi, serta kewenangan masing-masing.

[219] Waryono Abdul Ghafur dkk, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP McGill-CIDA, 2006), 117

University of Malaya

Dalam bidang politik, pemerintah telah menerbitkan beragam Undang-Undang yang menyokong pelaksanaan pengarusperdanaan gender, khasnya tentang keterwakilan wanita melalui konsep tindakan persetujuan (*affirmative action*). Di antaranya adalah sebagai berikut:

a) Pasal 65 ayat (1) UU Nomor 12 Tahun 2003 tentang Pemilu DPR, DPD, dan DPRD menyatakan: *Setiap Partai Politik Peserta Pemilu dapat mengajukan calon Anggota DPR, DPRD Provinsi, dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap Daerah Pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30%.*

b) UU No. 22 Tahun 2007 tentang Penyelenggara Pemilu mengatur agar komposisi penyelenggara Pemilu memperhatikan keterwakilan perempuan minimal 30%. Pasal 6 ayat (5) UU tersebut menyatakan bahawa: *Komposisi keanggotaan Komisi Pemilihan Umum (KPU), KPU Provinsi, dan KPU Kabupaten/Kota memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30% (tigapuluh perseratus).*

c) UU No. 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik yang mengatur syarat pendirian Partai Politik, pada Pasal 2 dinyatakan*: Pendirian dan pembentukan Partai Politik sebagaimana dimaksud pada ayat (1) menyertakan 30% (tiga puluh perseratus) keterwakilan perempuan*

d) UU No. 10 Tahun 2008 tentang Pemilu Anggota DPR, DPD dan DPRD. Pasal 8 ayat (1) huruf d menyatakan bahawa: *Partai Politik dapat menjadi peserta*

University of Malaya

Pemilu setelah memenuhi persyaratan menyertakan sekurang-kurangnya 30% (tiga puluh perseratus) keterwakilan perempuan pada kepengurusan partai politik tingkat pusat

Dalam masalah pornografi, sebenarnya Indonesia telah melarang dengan tegas dalam Pasal 281, Pasal 282, Pasal 283, Pasal 532 dan Pasal 533 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). Akan tetapi banyaknya pornografi di pelbagai media massa ekoran reformasi dan kebebasan bersuara , maka pada tahun 2003 Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) telah membentuk Panitia Khusus (Pansus) untuk membuat Draf Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Anti Pornografi dan Pornoaksi (APP) dan telah selesai pembuatannya pada tanggal 10 Februari 2004. Namun draf tersebut terus menuai berbagai protes, khususnya dari kalangan LSM (NGO) feminis dan liberal.[220] Di antara sebab penolakan terhadap draf RUU APP ini adalah sebagai berikut: (a) Draf ini dipandang sebagai bentuk "Islamisasi hukum Perundang-undangan Indonesia". (b) Cenderung menghadkan kebebasan awam dengan mengharuskan wanita untuk melaksanakan aturan moral berlandaskan hukum Shari'ah.[221] (c) Bentuk politik seksualiti negara, dimana menempatkan tubuh dan seksualiti wanita sebagai objek yang bersalah dan mencabar norma-norma masyarakat. (d) Tidak menampung kepentingan wanita yang menjadi prinsip-prinsip CEDAW, kerana semata-mata menjadikan isu moraliti sebagai landasa hukum, sehingga memberi peluang bagi munculnya kekerasan dari kumpulan yang mengiktiraf dirinya sebagai "polis moral" untuk campur tangan ke dalam kehidupan peribadi orang lain. (e) Menghadkan pilihan dan cara berpakaian

[220] Neng Djubaedah, *Harmonisasi Hukum tentang RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi*, (Badan Pembinaan Hukum Nasional, Departemen Hukum dan Hak Asasi Manusia, Republik Indonesia, 20 Desember 2005), 5-6

[221] *Report on the Rancangan Undang-Undang Anti-Pornografi dan Pornoaksi /RUU APP, Bill against Pornography and Indecent Acts*, (Jakarta: Arus Pelangi, 2006), 3

University of Malaya

seseorang. (f) Mengurangi penghormatan terhadap HAM, hak untuk berekspresi, hak atas keamanan peribadi, hak atas informasi dan prinsip-prinsip pluralisme.[222]

Polisi pihak berkuasa yang berpihak kepada perkembangan faham kesetaraan gender, membuka peluang bagi aktivis LGBT untuk tampil secara terang-terangan di depan ruang awam. Melalui jaringan para aktivis HAM dan NGO-NGO dari dalam dan luar negara, pada tanggal 6 -9 November 2006 telah dibahaskan apa yang dinamakan: "Prinsip-prinsip Yogyakarta terhadap pemberlakuan hukum internasional atas hak-hak asasi manusia yang berkaitan dengan orientasi seksual, identitas gender", yang kemudian dikenali dengan "*The Yogyakarta Principles*". Pada intinya *The Yogyakarta Principles* merupakan prinsip-prinsip pembelaan terhadap hak-hak seksual seseorang. Kemudian dirasmikan menjadi undang-undang secara internasional dalam sidang *Human Rights Council's* di pejabat PBB Genewa pada tarikh 26 March 2007.[223]

Perjuangan aktivis gender dalam penggubalan undang-undang untuk mengintegrasikan faham feminisme ke dalam kehidupan sosial, tafsiran agama, sistem politik dan jawatan awam tidak pernah berhenti. Pada 24 Agustus 2011, Tim Kerja (Timja) Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) telah menyusun Draf RUU Kesetaraan dan Keadilan Gender (KKG). Matlamat RUU KKG sepertimana dihuraikan Ketua Panitia

---

[222] Ratna Batara Munti, "Sejauhmana Negara Memperhatikan Masalah Perempuan? (CEDAW dan Pertanyaan tentang Kebijakan-Kebijakan Negara" *Jurnal Perempuan* 45, (2006), 10-44

[223] Ratri M. "Lesbian dan Hak-hak Sipil", *Jurnal Perempuan* 58, (2008), 53

Dengan wujudnya *The Yogyakarta Principles*, banyak komuniti LGBT mulai berani membuka identiti dan orientasi seksual mereka di depan khalayak ramai. Pada tahun 2012, dua pengasas organisasi LGBT, Dr. Dede Oetomo dan Yulianus Rettoblaut mencalonkan diri sebagai calon komisioner Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (*National Commission on Human Rights*) untuk periode 2012-2017, dan bersaing dengan 363 orang calon lainnya. Yulianus Rettoblaut (50 tahun) adalah Ketua Waria (pondan) Indonesia dan aktif di Arus Pelangi, sebuah organisasi advokasi bagi kaum Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT). Manakala Dede Oetomo (61 tahun) adalah ahli sosiologi dan pengasas GAYa Nusantara, sebuah organisasi kaum LGBT Indonesia. Yulianus dan Dede tetapi beliau tidak berjaya dalam seleksi pada tahap akhir. Lihat: Adian Husaini, "Tokoh Homo Jadi Calon Komisioner Komnas HAM", laman sesawang Islam, dicapai 23 November 2013, http://www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2012/09/14/3825/tokoh-homo-jadi-calon-komisioner-komnas-ham.html. Lihat juga: Dianing Sari, "Sang Pejuang Waria Siap Masuk Komnas HAM", laman sesawang akhbar nasional Indonesia, 8 Februari 2012, http://www.tempo.co/read/news/2012/02/08/078382583/Sang-Pejuang-Waria-Siap-Masuk-Komnas-HAM

University of Malaya

Kerja (jawatankuasa) RUU tentang Keadilan dan Kesetaraan Gender DPR RI, Fauziyah, iaitu untuk memberikan solusi dalam masalah gender, pembangunan responsif gender, mendorong partisipasi masyarakat, dan mengelakkan berlakunya kriminalisasi tentang gender".[224] Sehingga kini, Draf RUU ini belum disyahkan dan masih dalam pembahasan Komisi VIII DPR RI, kerana menuai kecaman dan protes dari pelbagai organisasi umat Islam. Sebab draf RUU ini mengandungi muatan nilai-nilai feminis Barat yang sekular, bertentangan dengan ajaran Islam dan budaya Indonesia. Misalnya, draf RUU tersebut cenderung menjamin kebebasan menikah sesama jenis dan berbeza agama, hak perwalian termasuk hak wanita menjadi wali perkahwinan, serta hak pasangan homoseksual untuk mengangkat anak.

2.7.2. Perkembangan semasa isu-isu gender

Dengan kuatnya sokongan pihak berkuasa terhadap fahaman kesetaraan gender, maka isu-isu gender dalam pelbagai aktiviti pembangunan negara semakin banyak diperbincangkan, termasuk dalam bidang pendidikan Islam. Polisi pihak berkuasa tentang kesetaraan gender sedikit sebanyak telah berkesan keatas visi, misi dan program aktiviti organisasi-organisasi wanita yang berafiliasi kepada kedua-dua organisasi Nahdatul ‘Ulama dan Muhammadiyah. Di samping itu, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM/NGO) berlandaskan gender semakin banyak ditubuhkan. Malahan tidak sedikit yang cenderung berfahaman melampau, radikal/sosialis dan liberal. Fahaman melampau dalam feminisme dalam konteks kebencian terhadap lelaki seringkali disosialisasikan melalui pelbagai aktiviti akademik di universiti-universi negeri mahupun swasta.[225]

---

[224] Henri Shalahuddin, MIRKH, et. al, *Indahnya Keserasian Gender dalam Islam,* (Jakarta: Komunitas Muslimah untuk Kajian Islam, 2012), 19-20

[225] Contoh aktiviti akademik berlandaskan gender yang melampau yang berlaku di dalam universiti, misalnya: “Seminar Umum Paradigma Feminisme di Indonesia” di Universitas Indonesia (UI), 1 Mei 2012 lalu. Salah seorang pembentang wanita yang juga merupakan tokoh feminis dan pensyarah di bidang falsafah UI dalam presentasinya menggambarkan tentang karakter “kesetaraan gender”. Di hadapan

University of Malaya

Pelbagai seminar, *workhsop*, latihan dan diskusi tentang Islam dan gender semakin banyak dilakukan oleh pelbagai universiti, televisyen, dan LSM/NGO. Beberapa LSM/NGO yang sangat konsisten menyuarakan kesetaraan gender antara lain iaitu *Fahmina Institute*, *Yayasan Rahima* dan *Yayasan Jurnal Perempuan*.

Yayasan Jurnal Perempuan yang menerbitkan *Jurnal Perempuan*, sangat aktif menyuarakan isu-isu gender yang melampau dan bertentangan dengan ajaran Islam dan budaya masyarakat Indonesia. Diantara isu-isu yang paling banyak memancing kontroversi di kalangan masyarakat iaitu isu lesbianisme. Lesbianisme dalam faham feminisme mengikut penyelidik *Jurnal Perempuan*, ibarat pencapaian tertinggi seorang feminis. Sebab wanita tidak lagi bergantung kepada lelaki untuk mendapatkan kepuasan seksual. Oleh itu, kaum feminis memandang bahawa lesbian adalah wujud pembebasan wanita dan sekaligus sebagai ungkapan penentangan terhadap konstruksi seksualiti wanita yang didefinisikan masyarakat patriarkis. Lesbianisme mengandungi nilai-nilai yang membebaskan wanita, di mana tiada lagi dominasi lelaki. Wanita benar-benar bebas berekspresi, dan tidak harus menuruti kemahuan lelaki.[226]

Selari dengan pendapat di atas, penyelidik *Jurnal Perempuan* lainnya berpendapat bahawa kesetaraan gender dan lesbianisme merupakan satu kesatuan yang tidak boleh dipisahkan. Beliau berkata:

---

mahasiswa, pensyarah wanita ini mengutip novel Jenar Maisa Ayu yang bertajuk: "Menyusu Ayah". Dengan dalih ingin membongkar seksualiti wanita yang dimarjinalkan, beliau memilih sebuah alinea untuk dibacakan di hadapan mahasiswa: "*Nama saya Naila, saya perempuan tapi saya tidak lebih lemah dari laki-laki, karena saya tidak menyusu dari payudara ibuku, saya menyusu dari penis ayah. Saya tidak meminum susu, saya mengisap air mani ayahku*". (Transkrip dari pembentangan Dr. Gadis Arivia dalam: "Seminar Umum Paradigma Feminisme di Indonesia" di Universitas Indonesia (UI) pada 1 Mei 2012, pukul 14.30-17.00, yang diadakan oleh Komunitas Mahasiswa Filsafat (KOMAFIL) UI, bertempat di Auditorium Gedung I Fakultas Ilmu Budaya UI dengan tiga pembentang: Dr. Gadis Arivia, Guntur Ramli dan Prof. Dr. Musdah Mulia.

[226] Gadis Arivia, "Etika Lesbian", *Jurnal Perempuan* 58, (2008), 14

University of Malaya

> ”Untuk itulah seharusnya perjuangan hak-hak lesbian mesti selalu diletakkan dalam perjuangan pembebasan kaum perempuan. Perjuangan kaum lesbian akan kehilangan landasan ideologisnya jika diletakkan di luar pergerakan pembebasan kaum perempuan. Dan perjuangan pembebasan perempuan yang mengabaikan perjuangan lesbian adalah palsu. Bagaimana mungkin mereka dapat menyebut dirinya sebagai pejuang hak asasi perempuan sementara mereka sama sekali tidak mencintai perempuan yang diperjuangkannya itu”.[227]

Berkenaan dengan hubungan antara Islam dan lesbian, Prof. Dr. Siti Musdah Mulia dari Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah dalam sebuah temubual dengan penyelidik dari *Jurnal Perempuan* mengatakan: "Allah hanya Melihat Taqwa, bukan Orientasi Seksual Manusia". Menurut beliau, setiap manusia, apapun orientasi seksualnya sangat potensial untuk menjadi solih. Beliau berkata,

> "Tidak ada perbedaan antara lesbian dan bukan lesbian di hadapan Tuhan. Bicara soal taqwa hanya Tuhan yang punya hak prerogatif menilai, bukan manusia. Manusia cuma bisa berlomba berbuat amal kebajikan sesuai perintah Tuhan (*fastabiqul khairat*). Islam mengajarkan bahwa seorang lesbian sebagaimana manusia lainnya sangat berpotensi menjadi orang yang saleh atau taqwa selama dia menjunjung tinggi nilai-nilai agama...".

Kemudian Ibu profesor yang merupakan doktor terbaik di IAIN Syarif Hidayatulah 1996/1997 ini menegaskan: "Seorang lesbian yang bertaqwa akan mulia di sisi Allah, saya yakin ini".[228]

Dalam munasabah temubual lainnya selepas seminar bertajuk: “ICRP Conference 2011: Bahaya Instrumentalisasi Agama”, tarikh 15 Disember 2011, Musdah menghuraikan motivasi beliau membela hak-hak kumpulan LGBT:

> "Saya melakukan itu semua karena saya yakin itu adalah ajaran dari agama saya. Jadi, pertama sebagai seorang muslim saya menyadari bahwa Islam

---

[227] Ester Mariani Ga, “Lesbian dalam Penafsiran Agama”, *Jurnal Perempuan* 58, (2008), 39
Bandingkan dengan tulisan Charlotte Bunch dalam tajuk "Lesbians in Revolt" yang dipublikasikan dalam "The Furies" akhbar feminis (Washington DC), January 1972. Dalam akhbar tersebut beliau menyatakan: *Lesbians must become feminists and fight against woman oppression, just as feminist must become lesbians if they hope to end male supremacy*. Tulisan ini dipublikasikan semula dalam Nancy Myron & Charlotte Bunch, ed., *Lesbianism and the Women's Movement*, (Washington DC: Diana Press, 1975), 29-37.

[228] Siti Musdah Mulia, "Allah hanya Melihat Taqwa, bukan Orientasi Seksual Manusia", *Jurnal Perempuan* 58, (2008), 122-127

University of Malaya

adalah agama yang membebaskan kelompok yang *mustadh'afin*, kelompok yang tertindas, kelompok yang *marginal*, yang mengalami diskriminasi di masyarakat. Yang kedua sebagai warga negara Indonesia, saya yakin bahwa persamaan untuk semua warga negara itu dijamin di muka hukum... Karena itu juga merupakan bagian dari komitmen Indonesia untuk menjadi negara yang demokratis, menjadi bagian dari negara yang menegakkan *human rights*. Karena Indonesia juga meratifikasi hampir semua kovenan internasional mengenai hak sosial, politik dan budaya. Jadi sebagai seorang muslim, sebagai seorang warga negara Indonesia dan sebagai seorang manusia, saya menyakini bahwa perjuangan untuk melepaskan manusia dari segala macam bentuk diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan itu adalah bagian dari kerja-kerja kemanusiaan kita".

Kemudian apabila beliau diminta menghuraikan pandangan Islam terhadap LGBT, Musdah berkata:

"Bicara tentang Islam, ujung-ujungnya berarti bicara masalah interpretasi. Pertanyaannya, interpretasi siapa yang kita pakai?! Dan dalam Islam, terdapat banyak interpretasi. Sayangnya interpretasi yang dikembangkan kelompok-kelompok moderat dan pro-demokrasi itu tidak banyak tersosialisasi secara luas di masyarakat. Inilah yang menjadi problem! Interpretasi yang berkembang dan tersosialisasikan di masyarakat, justru interpretasi yang sangat tidak *compatible* dengan prinsip-prinsip HAM dan demokrasi".[229]

Manakala LSM/NGO yang sangat aktif melakukan penyelidikan, latihan, dan seminar tentang isu-isu tentang Islam dan Gender antara lain iaitu *Fahmina Institute* dan *Yayasan Rahima*. Sepertimana *Fahmina Institute*, Rahima adalah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM/NGO) yang mencita-citakan keadilan bagi wanita, hak-haknya terpenuhi, dan memperoleh penghargaan serta perlakuan setara dengan lelaki. Maka Rahima berupaya menjawab pelbagai persoalan ketidakadilan gender seperti subordinasi wanita, kekerasan dalam rumah tangga, kemiskinan wanita, hak-hak politik wanita, dan lain-lain. Di antara aktiviti yang dilakukan Rahima iaitu latihan guru-guru agama tentang pengajian Islam berlandaskan gender, dan Pendidikan Ulama Perempuan (PUP). Matlamat PUP iaitu melahirkan ulama wanita atau ulama yang mempunyai perspektif keadilan dan kesaksamaan. Profil ulama wanita yang diharapkan Rahima

[229] Siti Musdah Mulia, "Pandangan Cendikiawan Muslim Akan Homoseksual", laman sesawang *Youtube*, dicapai 22 Disember 2014, https://www.youtube.com/watch?v=WLzyZQnzo9M

University of Malaya

iaitu yang mampu mengembangkan tafsiran agama tentang wanita dan persoalan-persoalan wanita dengan cara pandang wanita. Sebab setakat ini ajaran agama tentang wanita dan urusan wanita dilakukan oleh ulama lelaki dengan perspektif lelaki dan merugikan wanita (*gender bias*). Ramai ulama wanita saat ini mengikut Rahima, tidak mempunyai cara pandang wanita, kerana mereka mendapatkan pendidikan dalam budaya lelaki.[230]

Isu-isu gender yang seringkali diperbincangkan oleh Rahima dalam PUP dan latihan guru agama antara lain iaitu penciptaan manusia, menolak ajakan suami berhubungan seksual dan pengguguran. Rahima mempersoalkan isu penciptaan Adam sebagai manusia pertama. Sebab lafaz *nafs wahidah* dalam al-Quran adalah bermakna entiti yang satu, jadi manusia pertama yang sebenar adalah Adam dan Hawa, dan tiada yang mendahului. Pendapat ulama klasik dalam pelbagai kitab-kitab tafsir menurut Rahima tidak terlepas dari kesan konstruk sosial. Sebab anggapan bahawa Adam adalah manusia pertama bererti mengutamakan lelaki berbanding wanita.[231]

Fahmina Institute sepertimana Rahima, juga mengadakan latihan dengan nama "*Dawrah Fiqh Perempuan*". Tetapi latihan yang dilakukan oleh Fahmina tidak terhad untuk kalangan yang mempunyai latarbelakang pendidikan agama, semisal para alumni pesantren atau muballigh/muballighah. Latihan tentang Islam perspektif wanita juga dilakukan kepada para aktivis wanita yang memperjuangkan gerakan sosial keadilan gender yang tidak mempunyai latarbelakang pendidikan agama. Program "Dawrah Fiqh Perempuan" bermaksud bukan sekadar fiqh yang membincangkan tentang isu-isu wanita, atau fiqh yang ditulis oleh wanita, tetapi lebih difokuskan kepada fiqh yang

[230] AD. Eridani, ed., *Modul Pengkaderan Ulama Perempuan: Perspektif Kesetaraan*, (Jakarta: Rahima, 2011), ix-xi

[231] AD. Eridani, ed., *Madrasah Rahima unuk Kesetaraan dan Keadilan: Modul Serial Tadarus untuk Guru-guru Agama Islam*, (Jakarta: Rahima, 2011), 80

University of Malaya

membela dan memihak pemberdayaan wanita, atau fiqh perspektif gender. Di antara metodologi yang digunakan Fahmina dalam menafsirkan al-Quran iaitu pendekatan kesejarahan. Istilah *Makkiyah* dan *Madaniyah* dalam 'Ulum al-Quran difahami dalam konteks sosial budaya, iaitu berlakunya dialog yang dinamik dan interaktif antara teks wahyu dengan akal dan budaya Arab ketika itu. Demikian pula istilah *nasikh-mansukh*, difahami sebagai pengiktirafan wujudnya dimensi kesejarahan terhadap ayat-ayat al-Quran. Maksud pendekatan kesejarahan, dialog antara teks wahyu dan konteks akal dan budaya Arab iaitu proses berlakunya hukum yang diturun al-Quran dan perubahan terhadap tradisi Arab yang patriarkhi adalah berterusan dan berkekalan mengikut konteks sosial yang berkembang.[232]

Fahmina Institute, *Yayasan Rahima*, dan *Yayasan Jurnal Perempuan* merupakan sebahagian LSM/NGO yang menerima tajaan dari yayasan penderma luar negara, antara lain iaitu *Ford Foundation*. Dalam laporan rasmi sepertimana dihuraikan dalam laman sesawang *Ford Foundation*, ketiga-tiga NGO diatas termasuk dalam senarai penerima tajaan. Fahmina Institute mendapatkan gran sebanyak U$D. 600,000 pada tahun 2008. *Yayasan Rahima* menerima tajaan sebesar U$D. 150,000 pada tahun 2008. Manakala Yayasan Jurnal Perempuan mendapatkan gran sebanyak empat kali, iaitu tahun 2007 sebesar U$D. 83,992; tahun 2008 sebesar U$D. 349, 507; tahun 2011 sebesar U$D.163,682; dan U$D.150,000 pada tahun 2014.[233]

Walaupun kemunculan organisasi-organisasi feminis dan isu-isu gender berkembang cukup pesat di Indonesia, malahan tidak sedikit LSM/NGO yang

[232] KH. Husein Muhammad, et. al., *Dawrah Fiqh Perempuan Modul Kursus Islam dan Gender*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2006), 4-5, 76, 81, 83, 84

[233] laman sesawang rasmi Ford Foundation, dicapai tarikh 10 Januari 2015, http://www.fordfoundation.org/grants/grantdetails?grantid=109302; lihat juga: http://www.fordfoundation.org/grants/grantdetails?grantid=106719: http://www.fordfoundation.org/grants/grantdetails?grantid=106328

University of Malaya

mengembangkan perspektif gender ke dalam pengajian Islam, tetapi Prof. Dr. Saparinah Sadli tidak yakin bahawa para feminis di Indonesia telah mengembangkan teori feminisme. Saparinah adalah ketua Program Pengajian Wanita di Pasca Siswazah Universitas Indonesia. Mengikut beliau, perkembangan feminis di Indonesia baru setakat pengulangan isu-isu feminisme. Oleh itu apabila beliau diminta menulis makalah yang bertajuk: "*Indonesian feminism in an international context*", beliau merubah tajuk tersebut menjadi: "*Feminism in Indonesia*". Walaupun para feminis telah mengumpulkan banyak data empirik tentang wanita dan isu-isu gender di Indonesia dalam kepelbagaian budayanya, khasnya dalam tesis yang ditulis oleh mahasiswa pascasiswazah, tetapi ia masih belum boleh dikatakan sebagai "*body of knowledge*" yang dapat digunakan untuk mengembangkan feminisme khas Indonesia.[234]

2.8. Sejarah kemasukan wacana kesetaraan gender di institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia

Sejarah kemasukan wacana gender ke dalam pengajian tinggi Islam di Indonesia tidak boleh dipisahkan dari peranan Munawir Sjadzali yang membahas semula bahagian waris anak lelaki dan perempuan. Idea mempersoalkan semula hukum waris yang dilakukan Munawir pada waktu menjawat sebagai Menteri Agama, dan dikemukakan dalam beberapa pidato beliau di universiti Islam, sedikit sebanyak telah mendorong beberapa sarjana muslim untuk lebih berani berfikiran kritikal terhadap fiqh. Istilah "gender" pada waktu Munawir Sjadzali menjawat sebagai Menteri Agama Republik Indonesia (1983-1988 dan 1988-1993), belum banyak diperbincangkan, apatahlagi digunakan sebagai istilah khas dalam pengajian Islam. Meskipun demikian, lontaran-

[234] Saparinah Sadli, "Feminism in Indonesia in an International Context", dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002), 80

University of Malaya

lontaran pemikiran kearah itu sudah mulai diperdengarkan dalam bingkai pembahasan reaktualisasi ajaran Islam.[235]

Dalam pidato sambutan Menteri Agama Republik Indonesia di upacara wisuda sarjana XXIV Institut Agama Islam Negeri (IAIN sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 23 Juli 1987 yang bertajuk: "Gejala Krisis Integritas Ilmiah di Kalangan Ilmuwan Islam", Munawir menganalisis wujudnya jurang antara pendirian formal (ajaran Islam) dan perilaku kehidupan sehari-hari (realiti sosial). Jurang yang beliau maksudkan iaitu sikap mendua yang berlaku pada diri kebanyakan tokoh Islam antara keyakinan terhadap hukum Islam di satu sisi dan keengganan untuk berkomitmen di sisi lain. Beliau kemudian menghuraikan beberapa contoh kes dalam kehidupan sehari-hari, antara lain iaitu tentang hukum waris. Beliau menganalisis bahawa kandungan QS. Al-Nisa': 11 tentang bahagian anak lelaki dan perempuan adalah 2:1 sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat Islam, termasuklah masyarakat yang dikenali sangat taat kepada ajaran Islam seperti Sulawesi Selatan, Kalimantan Selatan, dan Acheh. Pada amnya, ramai masyarakat yang memberikan bahagian 1:1 kepada anak lelaki dan perempuan. Atau dengan cara berhelah dan penyimpangan secara tidak langsung, iaitu dengan cara membahagikan harta kekayaan sama besarnya kepada anak lelaki dan perempuan di saat orang tua masih hidup melalui *hibah*. Sehingga pada waktu orang tua wafat, harta waris yang harus dibahagikan tinggal sedikit, atau hampir tiada.[236]

Munawir berpendapat bahawa cara yang diamalkan sebahagian masyarakat ini sangat berbahaya, kerana bukan tidak mungkin hal itu diasaskan kepada keyakinan bahawa sistem pembahagian waris dalam faraid merugikan anaknya perempuan, sehingga harta kekayaan beliau bahagi secara sama dengan cara hibah. Mengikut

[235] Munawir Sjadzali, *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa*, (Jakarta: UI-Press, 1993), 1-2
[236] Ibid, 3

University of Malaya

Munawir, fenomena penyimpangan terhadap hukum waris ini berlaku bukan sahaja kerana minimumnya pengetahuan Islam, tetapi boleh jadi kerana terdorong oleh rasa keadilan yang muncul dari hati sanubari sebagai akibat dari struktur sosial dan latar belakang budaya yang berbeza, yakni antara budaya Arab saat wahyu ditanzilkan dan budaya Indonesia. Oleh itu beliau menawarkan jalan keluar yang lebih jujur terhadap agama dan lebih terhormat. Misalnya dengan menyelidik kemungkinan melakukan modifikasi atau penyesuaian dalam melaksanakan petunjuk Qur'ani. Tawaran Munawir ini memunculkan kontroversi yang hebat di kalangan sarjana muslim Indonesia. Kepada pihak yang tidak bersetuju, Munawir mengatakan bahawa modifikasi atau penyesuaian petunjuk Qur'ani itu juga pernah diamalkan oleh para Sahabat. Contohnya Khalifah Umar tidak melaksanakan hukuman potong tangan kepada pencuri kerana keadaan ekonomi yang buruk dan masyarakat ditimpa musibah kelaparan. Demikian pula dalam perkara pembahagian harta rampasan perang, Khalifah Umar tidak mengamalkan secara harfiyah petunjuk ayat 41 surat al-Anfal.[237]

Dalam rangka memperkuat hujahnya, Munawir berpendapat bahawa cukup banyak petunjuk Qur'ani yang apabila diertikan secara harfiyah tidak lagi relevan dengan tahap perkembangan peradaban di zaman kita. Diantaranya iaitu QS. Al-Nisa': 3 (isu poligami), QS. Al-Mukminun: 6, QS. Al-Ahzab 52, dan QS. Al-Ma'arij: 30 tentang halalnya bersetubuh dengan hamba sahaya.[238]

Selain mengungkapkan isu-isu di atas, beliau juga menyinggung isu tentang hijab. Hijab dalam pandangan beliau hanyalah masalah *khilāfiyah*, budaya import dari Timur Tengah dan belum tentu Islami. Pendapat Munawir itu diasaskan kepada fenomena sosial masyarakat muslimah di Indonesia, dimana tidak sedikit ulama-ulama yang di

[237] Ibid, 4
[238] Ibid, 5

University of Malaya

atas mimbar mengatakan hukum berhijab adalah wajib, tetapi isteri dan anak-anak perempuannya tidak berhijab.[239] Munawir memang dikenali sebagai seorang menteri yang juga sarjana, pandai berdiplomasi dan mempunyai latar belakang pendidikan agama dari pesantren. Beliau meraih Master of Art di bidang Falsafah Politik dengan tesis bertajuk: *Indonesia's Moslem Parties and Their Political Concepts* di Georgetown University Amerika Syarikat.

Walaupun Munawir Sjadzali bukan orang pertama yang menyuarakan semula isu-isu gender di institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia, tetapi jawatan beliau sebagai menteri agama dan dikemukakan dalam acara rasmi akademik di universiti Islam, telah memberikan sokongan moral bagi pensyarah, mahasiswa dan sarjana-sarjana lainnya untuk mencabar dan mengkaji semula khazanah pengajian Islam yang diwariskan dari generasi ke generasi. Pengembangan paradigm pengajian Islam kearah progresif-rasional-liberal di universiti Islam telah diawali oleh Prof. Dr. Harun Nasution, iaitu apabila beliau menduduki jawatan rektor IAIN Jakarta (1973-1984), dan Direktur Program Pascasarjana (PPs) sehingga tahun 1990-an. Harun disamping dikenali sebagai pembaharu yang rasionalis, obyektif dan kritikal, beliau juga didakwa menganut faham Mu'tazilah dan mengacaukan tradisi pemikiran Islam yang sudah mapan. Beliau diiktiraf telah mengembangkan corak baru dalam pengajian Islam, iaitu dari corak yang bersifat normatif dan lebih menumpukan kepada teks-teks tanzil, kepada pendekatan kesejarahan, sosiologis dan empirik.[240]

Harun memperakui bahawa teologi Mu'tazilah yang dikembangkan di IAIN Jakarta adalah 'teologi liberal', maka Islam yang diajarkan di IAIN/UIN adalah 'Islam

[239] Ibid, 6-7

[240] Achmad Ruslan Afendi, Ringkasan Disertasi "Peranan Harun Nasution dalam Pembaharuan Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia", Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2010, 56

University of Malaya

liberal', sepertimana yang juga diiktiraf oleh Prof. Azyumardi Azra, bekas Rektor UIN Jakarta. Azra mengatakan:

> "Sebagai lembaga akademik, kendati IAIN terbatas memberikan pendidikan Islam kepada mahasiswanya, tetapi Islam yang diajarkan adalah Islam yang liberal. IAIN tidak mengajarkan fanatisme mazhab atau tokoh Islam, melainkan mengkaji semua mazhab dan tokoh Islam tersebut dengan kerangka, perspektif dan metodologi modern".[241]

Dengan alam kebebasan dan keterbukaan di IAIN/UIN Jakarta yang merupakan institusi pengajian tinggi negeri terbesar di Indonesia, maka pengajian aliran-aliran kontemporari dalam falsafah dan ilmu-ilmu sosial semakin mendapatkan tempat di pelbagai universiti Islam, sama ada dipelajari secara terpisah, mahupun disepadukan dengan pengajian Islam sebagai metodologi dan alat analisis, termasuk wacana kesetaraan gender.

Seiring dengan kesejagatan pergerakan feminisme dan derasnya perbincangan isu-isu kesetaraan gender ke Indonesia sebagai negara yang berpenduduk muslim terbesar di dunia, maka wacana gender semakin banyak diperbincangkan di pelbagai universiti Islam di Indonesia. Pembahasan isu-isu gender dalam pengajian Islam, atau pengajian Islam berlandaskan gender seringkali memunculkan kontroversi di kalangan akademisi Islam. Walaupun penentangan terhadap corak pengajian Islam berlandaskan gender cukup banyak, tetapi polisi universiti Islam negeri yang terbuka dan bebas membolehkan pengajian-pengajian gender berkembang semakin pesat. Malahan beberapa mahasiswa sudah mulai membuat penyelidikan dengan menggunakan analisis gender.

---

[241] Fuad Jabali, *IAIN dan modernisasi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos-CIDA-Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Islam Departemen Agama, 2002). Lihat juga: Dr. Adian Husaini, "Temuan Penting Dr. Eka Putra tentang Harun Nasution", laman sesawang Hidayatullah, dicapai 15 Januari 2014, http://www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2013/03/27/134/temuan-penting-dr-eka-putra-tentang-harun-nasution.html

University of Malaya

Prof. Dr. Zaitunah Subhan, dalam disertasi kedoktoran beliau di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mempertikaikan semula pendapat *mufassirīn* klasik dan ulama Indonesia yang menempatkan kaum lelaki sebagai pemimpin bagi kaum wanita (isteri) dalam kehidupan berumah tangga. Zaitunah berpendapat bahawa kata "*faḍḍala*" (kelebihan, keutamaan) masih bersifat terbuka untuk dipertikaikan. Beliau cenderung berpendapat bahawa kelebihan lelaki dalam QS. Al-Nisa': 34 adalah kelebihan fungsional, bukan kelebihan yang disebabkan jantina. Oleh itu, Zaitunah menyimpulkan bahawa kepemimpinan suami atas isteri bersifat kontekstual, bukan normatif.[242] Maka jikalau konteks sosial berubah, maka doktrin teks itu juga akan berubah.

Dalam memaknai *qawwāmah* (kepemimpinan), beliau berpendapat ada dua syarat yang harus dipenuhi lelaki menjadi *qawwāmūn* atas isterinya, iaitu kerana kelebihan yang dimiliki, dan karena harta yang dibelanjakan untuk isteri dan keluarganya. Jadi kelebihan (*faḍḍala*) di situ dapat dimiliki oleh lelaki dan wanita, dan bukan kerana faktor jantina. Peranan domestik yang dilakukan wanita mengikut Zaitunah juga harus diberi nilai tersendiri. Maka dengan demikian perlindungan dan nafkah yang diberikan lelaki tidak dapat dianggap sebagai suatu kelebihan lelaki. Sudah sewajarnya peranan domestik isteri, diimbangi oleh suami dengan perlindungan dan nafkah. Oleh itu, ayat *qawwāmah* tersebut bukanlah suatu ungkapan normatif, tetapi kontekstual dalam kategori ekonomis dan sosiologis. Di samping itu, beliau berpendapat bahawa konteks *qawwām* lelaki keatas wanita iaitu kerana memberi nafkah. Ertinya apabila secara ekonomi isteri dapat menghidupi atau memberikan penghasilannya untuk kepentingan keluarga, maka *kelebihan* suami menjadi berkurang. Dengan demikian kelebihan lelaki di bidang ekonomi bersifat kontekstual, sehingga tidak dapat dijadikan hujjah normatif bagi kepemimpinan kaum lelaki, apalagi dalam kehidupan sosial dan politik secara luas.

---

[242] Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 178

University of Malaya

Kata "*rijāl*" (dalam bentuk jamak) tidak hanya dari kata *rajul* (lelaki), tetapi juga berasal dari kata *rijl* (kaki) menjadi *rajil* (*ism fā'il*), artinya orang yang berjalan kaki. Zaitunah memaknai *al-rijal* iaitu orang yang berusaha, mencari rezeki, keberadaaannya di ruang awam, sementara wanita di ruang domestik. Jadi secara sosiologis, sesiapa sahaja, sama ada lelaki mahupun wanita, yang selalu di rumah, maka dialah yang disebut *al-nisa*, meskipun secara jantina dia tetap sebagai lelaki atau wanita.[243]

Demikianlah diantara contoh pergeseran bentuk pengajian Islam berlandaskan gender yang menjadi *trend* baru di pelbagai institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia. Cara pembacaan teks-teks wahyu secara konstekstual atau biasa dikenali dengan metode hermeneutika ini disokong oleh Nasaruddin Umar, seorang profesor di bidang ilmu tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Menurut beliau bahwa khazanah ilmu tafsir tradisional diyakini tidak dapat menjawab persoalan-persoalan baru yang berkembang di masyarakat. Maka sebagai gantinya metode hermeneutika diharapkan mampu menjawab persoalan-persoalan yang tidak boleh dijawab oleh ilmu tafsir tradisional.[244] Meskipun Nasaruddin Umar juga tidak meragukan metodologi tafsir tradisional.

Perlahan-lahan perspektif gender dalam pengajian Islam tidak lagi sebagai sebuah pendekatan yang *marginal*, kelas dua atau sekadar pilihan, tetapi telah menjelma menjadi sebuah kepastian metodologi analisis dan pendekatan baru yang menghegemoni serta mendominasi pelbagai pendekatan *turath* yang telah dikenali dalam pengajian Islam. Perspektif gender telah diyakini sebagai solusi terhadap diskriminasi wanita dalam memahami teks-teks tanzil. Ketidakadilan sosial yang

[243] *Ibid*, 179-180
[244] Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", *Jurnal Studi Al-Qur'an* I, no. 1, (Januari 2006), Pusat Studi al-Qur'an, Ciputat, 42

University of Malaya

berlaku dalam hubungan antara lelaki dan wanita dalam kehidupan masyarakat menurut kalangan feminis, berpunca daripada kesilapan memahami teks al-Qur'an atau Hadits.[245]

Feminis beranggapan bahawa wanita dalam pengajian Islam sentiasa ditempatkan sebagai objek pembahasan dan mengalami subordinasi. Sementara lelaki menempati posisi sebagai makhluk unggulan, apatahlagi dalam perjalanan sejarah Islam selalu bersentuhan dengan perluasan wilayah yang bersifat patriarkis. Sehingga hal ini berkesan terhadap corak penafsiran kitab suci yang didominasi oleh ulama lelaki. Pada akhirnya, ajaran Islam didakwa telah ikut mengekalkan budaya patriarkhi. Oleh itu feminis mencadangkan sebuah arah baru berperspektif gender untuk membongkar pemahaman terhadap teks-teks agama yang menjadi alat legitimasi patriarkhisme dan jauh dari keadilan gender.[246]

Perspektif gender yang dikembangkan ke dalam pengajian Islam tidak terhad kearah kesamaan lelaki dan wanita, atau untuk mengungguli lelaki, tetapi juga sokongan bagi pergerakan transgender dan LGBT. Penerbitan jurnal *Justisia* yang bertajuk "Indahnya Kawin Sesama Jenis" oleh mahasiswa fakulti Shari'ah IAIN Walisongo Semarang, yang kemudian diterbitkan dalam buku khas,[247] boleh dikatakan merupakan pertanda yang jelas untuk melegitimasi LGBT dalam pengajian Islam. Malahan sokongan terhadap pengamal seksual songsang ini diwujudkan dalam bentuk skripsi S1 (penyelidikan untuk peringkat sarjana muda) di UIN Sunan Kalijaga. Kemudian hasil penyelidikan tersebut diterbitkan dalam buku bertajuk: "Waria: Laknat atau Kodrat!? *"*.

[245] Fadilah Suralaga, Pendahuluan dalam Tim Penulis PSW UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Pengantar Kajian Gender*, PSW UIN Jakarta dan McGill-ICIHEP, Jakarta, 2003, hal. 7
[246] Wiwi Siti Sajaroh, Gender dalam Islam, dalam Tim Penulis PSW UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Pengantar Kajian Gender*, hal. 205-6
[247] M. Kholidul Adib Ach, et. al, *Indahnya Kawin Sesama Jenis: Demokratisasi dan Perlindungan Hak-hak Kaum Homoseksual*, (Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama/eLSA, 2005)

University of Malaya

Dalam buku ini dihuraikan bahawa menjadi waria (pondan) adalah sebuah proses panjang yang berpunca daripada pelbagai faktor, sama ada faktor peribadi secara fisikal, kerana ketidaknormalan pada kromosom dan hormon, mahupun oleh faktor lingkungan. Pandangan masyarakat terhadap kehidupan waria yang negatif, selalu diidentikkan dengan dunia pelacuran, penyebar dosa dan terlaknat, sangat dikesali oleh penulisnya. Sebab pandangan negatif ini menurut beliau akan melahirkan pengasingan sosial dan penolakan terhadap kewujudan pondan. Dalam kesimpulannya, beliau mencadangkan bahawa sepatutnya umat Islam menghormati dan memperlakukan pondan seperti manusia lainnya, kerana kewujudan pondan tidak selamanya ditolak atau dilaknat. Dicadangkan pula bahawa pengiktirafan terhadap pondan semestinya dimulai dari kalangan ulama. Sebab, bagaimana pun juga perlakuan masyarakat terhadap pondan dikonstruksi oleh pemahaman keagamaan mereka. Agama sebagai ajaran yang membebaskan manusia dari segala bentuk penindasan, dituntut mampu menjawab segala problem tersebut. Oleh itu, ulama harus melihat kewujudan mereka sebagai fakta dan fenomena sosial yang wujud, dan tidak terpesong oleh teks normatif. Dengan demikian teks agama akan kekal "hidup" dalam mengatasi persoalan kemanusiaan masa kini.[248]

Walaupun wacana kesetaraan gender semakin banyak diperbincangkan, dan menjadi kurikulum di beberapa fakulti sehingga menjadi arus perdana pendekatan dalam pengajian Islam, tidak bererti tiada lagi penolakan. Sehingga kini, masih ramai dari kalangan pensyarah, mahasiswa dan kaum muslimin pada amnya yang mempermasalahkan perspektif gender sebagai pendekatan ilmiah dalam pengajian Islam. Istilah-istilah "feminism", "feminist" dan "gender" masih sering dipersoalkan oleh banyak kalangan di Indonesia. Istilah-istilah tersebut dianggap sebagai konsep

[248] Zunly Nadia, *Waria: Laknat atau Kodrat!?*, (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2005), 197-199

University of Malaya

asing yang tidak selari dengan nilai-nilai Indonesia. Feminisme diyakini sebagai konsep Barat, anti lelaki, mempromosikan lesbianisme dan lain sebagainya.[249]

2.9. Kesimpulan

Kemunculan feminisme dilatarbelakangi oleh serangkaian kondisi sosial, politik, budaya dan agama di Barat yang menindas kaum wanita. Feminisme merupakan gerakan wanita untuk membantah sistem sosial yang mengutamakan kaum lelaki dan memperjuangkan hak-hak wanita yang paling asasi, seperti hak memiliki harta, mendapatkan pendidikan, pekerjaan, gaji yang setara dengan lelaki, hak mengundi, dan lain-lain. Kepelbagaian pengalaman ketidakadilan yang dirasakan wanita, serta kepelbagaian metode dan halatuju perjuangan yang ingin diwujudkan oleh kumpulan feminis, pada akhirnya memunculkan pelbagai aliran, kelas dan kepentingan yang saling bercanggah di kalangan feminis.

Dalam perkembangannya, feminisme juga dikenali dengan fahaman kesetaraan gender. Penggunaan istilah 'gender' antara lain untuk menolak anggapan awam bahawa karakteristik lelaki dan wanita lebih ditentukan secara biologi berbanding sosial dan kultural. Gender adalah pilihan bukan kudrat. Keputusan menjadi *feminine* atau *masculine* tidak boleh dihubungkaitkan dengan kategori biologi, *male* dan *female*. Dalam hubungannya dengan agama, feminisme menumpukan kajiannya tentang peranan wanita di semua agama dalam perspektif feminis. Feminisme dan agama kedua-duanya saling bercanggah, dan membangkitkan emosional yang berdampak langsung

[249] Saparinah Sadli, “Feminism in Indonesia in an International Context”, dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002), 80-81

University of Malaya

kepada kehidupan seseorang. Oleh itu kemasukan perspektif gender dalam pengajian Islam tidak senyap dari percanggahan metodologi dan ideologi.

Pergerakan wanita Indonesia menentang penjajah dan kemunculan organisasi-organisasi wanita di zaman penjajahan, tidak dapat diertikan sebagai sejarah awal kemasukan feminisme di Indonesia. Ini kerana organisasi wanita di Indonesia saat itu merupakan bahagian dari organisasi lelaki, dan kedudukan peranan wanita sekadar menempati peranan pembantu lelaki, bukan sebagai pemimpin.[250] Tetapi bagaimanapun gerakan wanita di Indonesia pada zaman itu terfokus kepada gerakan kultural yang memperjuangkan nilai-nilai budaya pendidikan kesusilaan dan perikemanusiaan. Asas dan matlamat gerakan ini berbeza dengan ideologi dan nilai-nilai feminisme Barat. Kemasukan feminisme di Indonesia secara lebih jelas dan meyakinkan diawali dengan tekanan luaran melalui Konvensi PBB, pelbagai konferensi dan seruan NGO menggesa pihak berkuasa untuk melakukan emansipasi wanita dalam aktiviti pembangunan. Sokongan polisi pihak berkuasa terhadap gerakan wanita melalui pembentukan kementerian peranan wanita tahun 1978 dan pelbagai pengesahan undang-undang, mempercepat perkembangan gerakan feminisme di Indonesia. Walaupun tidak dinafikan wujudnya feminisme di Indonesia sebelum itu, tetapi skopnya masih relatif kecil dan peranannya masih sangat terhad.

Manakala sejarah kemasukan wacana kesetaraan gender di pengajian tinggi Islam negeri di Indonesia tidak boleh dipisahkan dari peranan Menteri Agama saat itu, Munawir Sjadzali yang menyuarakan semula isu waris, poligami dan hijab dalam pidato sambutan beliau dalam upacara konvokesyen di UIN Jakarta. Sebelumnya, Harun Nasution yang menduduki jawatan rektor dan aktif mengembangkan konsep Islam

[250] Alimatul Qibtiyah, "Indonesian Muslim Women and The Gender Equality Movement", *Journal of Indonesian Islam 3*, No. 1, (June 2009), 192

University of Malaya

rasional dan liberal juga memberi peluang untuk berkembangnya pelbagai aliran pemikiran dalam Islam, termasuk fahaman kesetaraan gender. Perkembangan wacana gender semakin banyak diperbincangkan di pelbagai universiti Islam semenjak dekad 1990an. Dalam dekad ini, wacana gender mulai digunakan sebagai wacana akademik dan analisis baru untuk menjawab ketidakadilan peranan sosial dan keganasan terhadap wanita. Munculnya Instruksi Presiden No. 9 Tahun 2000 merupakan landasan bagi dilaksanakannya pengarusperdanaan gender dalam pembangunan nasional, termasuk pengembangan kurikulum pengajian Islam berlandaskan gender di lingkungan perguruan tinggi.

University of Malaya

BAB III: WACANA KESETARAAN GENDER DALAM PENGAJIAN ISLAM DI UIN SUNAN KALIJAGA

3.1. Pendahuluan

Seiring dengan perkembangan zaman, perspektif gender dan feminisme telah menjadi fenomena baru sebagai pendekatan pelbagai disiplin ilmu, tidak terkecuali dalam pengajian Islam. Feminisme telah menimbulkan kontroversi berpanjangan di pelbagai kalangan masyarakat semenjak kemunculannya sehingga kini, sama ada di negara asal mahupun di negara-negara yang menerima pakai fahaman ini. Kontroversi dalam menerima feminisme sebagai istilah dan perspektif ilmiah, juga diiktiraf oleh para aktivis gender di UIN Yogyakarta.[1] Di Indonesia, feminisme ramai dipertikaikan kerana kedudukan wanita dalam sejarah Indonesia yang menempati darjah sosial yang tinggi, berbeza dengan pengalaman wanita Barat. Disamping itu, penggunaan istilah "feminisme Islami" (*Islamic feminism*) sehingga kini masih menimbulkan pelbagai persoalan terminologi dan epistemologi yang belum selesai, khasnya berkenaan dengan penyepaduan antara feminisme dan Islam.

Dengan terbitnya Instruksi Presiden No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender , wacana kesetaraan gender yang sebelumnya banyak menerima kritikan, perlahan-lahan diterima dan menjadi perspektif arus perdana dalam pengajian Islam di pelbagai universiti Islam di Indonesia, termasuk di UIN Yogyakarta. Polisi universiti dan sokongan rektor UIN Yogyakarta semakin mempercepat perubahan pola pengajian

[1] Alimatul Qibtiyah, "Conceptualizing Feminist Identity and Gender Issues among Muslim Intellectual Elites in Indonesia, dalam Thomas J. Conners, et. al., *Social Justice and Rule of Law: Addressing The Growth of a Pluralist Indonesian Democracy*, (Semarang: Yale Indonesia Forum-Diponegoro University Publisher, 2011), 249-250

University of Malaya

Islam kearah perspektif gender. Prof. Dr. Amin Abdullah yang merupakan rektor UIN Sunan Kalijaga berpendapat bahawa bukan zamannya lagi pengajian Islam mengasingkan diri dari campur tangan ilmu-ilmu sosial dan kealaman. Tanpa melakukan diskusi dengan ilmu-ilmu tersebut, civitas akademika UIN Sunan Kalijaga akan kesulitan untuk menjawab dan menyelesaikan masalah dan isu-isu semasa seperti masalah kesetaraan gender, pluraliti keagamaan, lingkungan hidup dan masalah hak-hak asasi manusia lainnya.

Menurut Amin Abdullah, cabaran utama yang harus dihadapi UIN Sunan Kalijaga dalam mengembangkan isu-isu gender di bidang akademik iaitu persoalan normatif (teks-teks al-Quran dan Hadith). UIN Sunan Kalijaga sebagai lembaga yang mengkaji ilmu-ilmu keislaman, diharapkan mempunyai autoriti untuk melakukan kajian kritis terhadap *dalil* normatif tersebut, sama ada tentang validiti dalil itu, mahupun tentang cara memahami dalil-dalil tersebut sehingga membentuk ideologi sosial keagamaan yang bersifat hegemonik dan dominan.[2]

Pelaksanaan program Pengarusperdanaan Gender di UIN Sunan Kalijaga sangatlah penting. Sebab sebagai lembaga pendidikan tinggi, peranan UIN antara lain: a) bertanggungjawab secara akademik untuk menghilangkan kesenjangan gender, bias gender, dan ketidakadilan gender. b) UIN juga merupakan tempat mengkaji, mentransformasikan, dan menyebarkan ide dan nilai-nilai baru, termasuklah nilai-nilai kesetaraan gender kepada masyarakat melalui para alumninya.[3] c) menyokong polisi kerajaan dalam masyarakat yang demokratis, egaliter, dan saling menghormati melalui program-program pemberdayaan wanita. d) Kondisi UIN Sunan Kalijaga yang belum

[2] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga & McGill-IISEP, 2004), xiii-xiv

[3] Amin Abdullah, "Pengantar Rektor UIN Sunan Kalijaga", dalam ibid, xviii-xix

University of Malaya

adil gender, sama ada berkaitan dengan SDM (*human resource*), polisi, mahupun suasana kerja.[4]

3.2. Sejarah UIN Sunan Kalijaga

Kajian tentang sejarah ini dimaksudkan untuk mengenal pasti maksud diasaskannya UIN Sunan Kalijaga, halatuju yang hendak dicapai dan perkembangan pola pengajian Islam yang dijalankan semenjak ditubuhkannya sehingga kini.

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga diasaskan pada tahun 1951dengan nama Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN). Maksud dan tujuan diasaskannya PTAIN ini iaitu:

> "untuk memberi pengajaran tinggi dan menjadi pusat memperkembangkan dan memperdalam ilmu pengetahuan tentang agama Islam, dan untuk tujuan tersebut diletakkan azaz untuk membentuk manusia susila dan cakap serta mempunyai keinsafan bertanggung jawab tentang kesejahteraan masyarakat Indonesia dan dunia pada umumnya atas dasar Pancasila, kebudayaan, dan kebangsaan Indonesia dan kenyataan."[5]

Maksud dan tujuan ini tidak berubah walaupun pada tahun 1960 PTAIN berganti nama dengan IAIN (Institut Agama Islam Negeri). Dalam "Buku Tahunan Institut Agama Islam Negeri al-Jami'ah al-Islamiyyah al-Hukumiyyah Sunan Kalijaga" semenjak tahun 1960-1962 dan 1970-1976 dijelaskan bahawa penubuhan IAIN pada hakikatnya merupakan suatu perwujudan dari gagasan dan hasrat umat Islam untuk mencetak kader pemimpin Islam bagi keperluan perjuangan bangsa Indonesia.[6]

---

[4] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 5-6
[5] Ibid, 56
[6] Ibid, 61

University of Malaya

Pada tahun 2003, maksud dan tujuan PTAIN dan IAIN dijelaskan lebih terperinci dengan mencantumkan visi dan misi. Visi IAIN Sunan Kalijaga iaitu:

> "Terwujudnya warga masyarakat yang beriman, berakhlak mulia, dan memiliki rasa tanggung jawab kemasyarakatan serta mempunyai kemampuan akademik dan/ atau profesional yang mampu menerapkan, mengembangkan dan/ atau menciptakan ilmu agama Islam dan ilmu lain yang terkait, dan menyebarluaskannya dengan menghargai nilai kemanusiaan untuk meningkatkan harkat kehidupan masyarakat dan memperkaya kebudayaan nasional dan umat manusia."

Manakala misi IAIN iaitu: "Menyelenggarakan pendidikan tinggi dan penelitian serta pengabdian kepada masyarakat di bidang ilmu agama Islam dan ilmu lain yang terkait sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku." Walaupun visi, misi, dan tujuan IAIN Sunan Kalijaga di atas, secara tersurat tidak berkaitan dengan kesetaraan gender, tetapi dalam pelaksanaannya bergantung kepada polisi yang dibuat pemimpin universiti.

Pensyarah wanita pertama di UIN Sunan Kalijaga iaitu Prof. Dr. Stock. Beliau merupakan pensyarah tidak tetap (kontrak) sehingga tahun 1958 dan digantikan oleh Dra. Siti Baroroh Baried dan Dr. Tudjimah. Baru pada akhir tahun 1960an, IAIN Sunan Kalijaga mempunyai tiga pensyarah wanita yang berstatus sebagai pensyarah tetap. Sedikitnya jumlah pensyarah wanita pada waktu itu menurut PSW disebabkan oleh dua faktor, iaitu: a) jumlah mahasiswa wanita masih sedikit, b) faktor sosial budaya pada waktu itu masih belum memberikan keleluasaan bagi wanita untuk menjadi pensyarah.[7]

Gagasan menubuhkan pendidikan tinggi untuk umat Islam di Indonesia sudah wujud semenjak masa penjajahan Belanda dan Jepun. Gagasan ini baru terwujud dengan ditubuhkannya Sekolah Tinggi Islam (STI) di Jakarta pada tarikh 08 Julai 1945 (27 Rajab 1354H). Pada jaman Revolusi, kerana pusat kerajaan berpindah dari Jakarta ke

[7] Ibid, 57-59

University of Malaya

Yogyakarta, maka STI juga pindah. Pada bulan November 1947 dibentuk panitia perbaikan STI. Pada akhirnya, berjaya ditubuhkan Universitas Islam Indonesia (UII) pada tarikh 22 Mac 1948 dengan empat fakulti, iaitu: fakulti Agama, fakulti hukum (perundang-undangan), fakulti pendidikan, dan fakulti ekonomi. Pada tarikh 20 Februari 1951, Perguruan Tinggi Islam Indonesia (PTII) yang ditubuhkan semenjak 1950 di Surakarta, bergabung dengan UII Yogyakarta.

Fakulti Agama UII kemudian ditingkatkan statusnya menjadi negeri, dan berganti nama menjadi Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) berasaskan keputusan Peraturan Pemerintah (PP) no. 34 tahun 1950. Keputusan tersebut bertujuan memberikan pengajaran tingkat tinggi dan menjadi pusat pengembangan serta pendalaman Ilmu Agama Islam. Akhirnya PTAIN ditubuhkan pada tarikh 26 September 1951 dan dipimpin oleh Prof. KH. Muhammad Adnan, dengan tiga jurusan, iaitu: jurusan Tarbiyah (sekarang menjadi fakulti Tarbiyah), Qadha (sekarang menjadi fakulti Shari'ah), dan Dakwah (sekarang menjadi fakulti Usuluddin). Setelah penubuhan PTAIN di Yogyakarta, ditubuhkan pula Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta pada tarikh 14 Ogos 1957 berdasarkan keputusan Menteri Agama No. 1 Tahun 1957. Matlamat penubuhan ADIA iaitu mendidik dan mempersiapkan pegawai negeri guna mencapai ijazah pendidikan tingkat Akademi dan awam, kejuruan dan agama. Selanjutnya, PTAIN Yogyakarta dan ADIA Jakarta pada akhirnya berkembang menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) pada tarikh 24 Ogos 1960 (12 Rabi'ul Awwal 1380H) berdasarkan Peraturan Presiden No. 11 Tahun 1960. Di awal-awal penubuhannya, IAIN Yogyakarta dan Jakarta merupakan satu lembaga, dan memiliki empat fakulti. Fakulti Usuluddin dan Shari'ah di Yogyakarta, sedangkan fakulti Tarbiyah dan Adab di Jakarta.[8]

[8] Ahmad Baidowi dan Jarot Wahyudi, ed., *Konversi IAIN ke UIN Sunan Kalijaga dalam Rekaman Media Massa*, (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2005), 7-8

University of Malaya

Seiring dengan berjalannya waktu, ternyata IAIN berkembang dengan pesat. Kemudian keluarlah keputusan Peraturan Presiden No. 27 tahun 1963 tentang pemisahan IAIN Jakarta dari Yogyakarta. Dengan ditubuhkannya IAIN Jakarta, bererti umat Islam di Indonesia telah memiliki dua lembaga pengajian tinggi agama Islam di Yogyakarta dan Jakarta. Sedangkan pemberian nama Sunan Kalijaga untuk IAIN Yogyakarta, merujuk kepada Keputusan Menteri Agama No. 26 Tahun 1965. Maka semenjak 1 Julai 1965, IAIN Yogyakarta diberi nama Sunan Kalijaga yang merupakan salah seorang tokoh penyebar agama Islam terkenal di Indonesia.[9]

Semenjak penubuhannya sehingga kini, perkembangan IAIN Sunan Kalijaga dibahagi menjadi lima periode, iaitu:

a) Periode rintisan yang dimulai 1951-1960. Iaitu ditandai dengan perubahan fakulti agama Universitas Islam Indonesia (UII) menjadi Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAIN) melalui Peraturan Presiden Nomor 34 Tahun 1950 Tanggal 14 Ogos 1950 dan Perasmian PTAIN tanggal 26 September 1951. Kemudian berlaku penggabungan antara PTAIN Yogyakarta yang ditubuhkan berdasarkan Peraturan Presiden Nomor 34 Tahun 1950, dengan ADIA Jakarta yang ditubuhkan berasaskan Penetapan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 1957. PTAIN dalam periode ini dipimpin oleh KH. R. Moh. Adnan (1951-1959), dan Prof. Dr. H. Mukhtar Yahya (1959-1960)

b) Periode pembangunan landasan kelembagaan (1960-1972). Periode ini ditandai dengan perasmian IAIN pada tanggal 24 Ogos 1960. Kemudian berasaskan Keputusan Menteri Agama Nomor 49 Tahun 1963, berlaku pemisahan IAIN

[9] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 62-63

University of Malaya

Yogyakarta yang kemudian diberi nama IAIN Sunan Kalijaga, dan Jakarta. IAIN Sunan Kalijaga dipimpin oleh Prof. RH. A. Soenarjo SH., dan pada masa beliau pembangunan gedung dan sarana pendidikan marak dilakukan. Periode ini dimulai dengan pemindahan kampus lama ke kampus baru yang lebih luas. Sistem pendidikan masih bersifat bebas, dengan erti bahawa mahasiswa diberi kesempatan untuk mengikuti ujian setelah mereka menyiapkan diri. Sedangkan kurikulum yang digunakan adalah merujuk kepada kurikulum Universitas Al-Azhar, Mesir.

c) Periode pembangunan landasan akademik (1972-1996). Pada periode ini IAIN Sunan Kalijaga dipimpin oleh Rektor Kolonel Drs. H. Bakri Syahid (1972-1976), Prof. H. Zaini Dahlan, MA (1976-1983), Prof. Dr. H. Mu'in Umar (1983-1992), dan Prof. Dr. H. Simuh (1992-1996). Di samping pembangunan sarana pendidikan, pada periode ini juga berlaku perubahan terhadap sistem pendidikan, iaitu dari sistem bebas menjadi sistem kredit semester. Jumlah fakulti pula bertambah menjadi lima fakulti, iaitu Adab, Dakwah, Shari'ah, Tarbiyah, dan Usuluddin. Pada tahun 1983 IAIN Sunan Kalijaga membuka program Pascasarjana. Sebelum kemunculan program Pascasarjana di IAIN, telah diawali dengan aktiviti akademik dalam bentuk *short courses on Islamic studies* dengan nama Post Graduate Course (PGC) dan Studi Purna Sarjana (PPS) tanpa memberikan gelar sarjana (Magister). Untuk itu, pembukaan Program Pascasarjana pada dekad lapan puluhan tersebut telah mengukuhkan fungsi IAIN Sunan Kalijaga sebagai lembaga akademik tingkat tinggi.[10]

d) Periode pemantapan orientasi akademik dan pentadbiran (1997-2001). Pada periode ini, IAIN dipimpin oleh Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar, dengan ditandai usaha

[10] Ibid, 64-65

University of Malaya

melanjutkan kualiti IAIN sebagai lembaga ilmiah, khasnya kualiti pensyarah. Sokongan untuk melanjutkan pengajian tinggi untuk pensyarah ditingkatkan, sama ada di peringkat sarjana mahupun doktoral, dalam bidang ilmu-ilmu keislaman mahupun ilmu-ilmu yang berhubungan dengannya.

e) Periode pengembangan Kelembagaan (2002-2007) dengan pola *wider mandate* sehingga IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Sunan Kalijaga berubah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 50 Tahun 2004 Tanggal 21 Juni 2004. Oleh itu, periode ini juga disebut sebagai periode transformasi. Dalam periode ini, IAIN dipimpin oleh Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah. Beliau melanjutkan pola pengembangan IAIN yang telah dikonsep oleh rektor sebelumnya, Atho Mudzhar. Pada akhir tahun 2001, IAIN mendapatkan bantuan hibah dari IDB (*Islamic Development Bank*). Maka dengan demikian membolehkan IAIN menjalankan pengembangan pola *wider mandate*, sehingga pada akhirnya IAIN berubah menjadi UIN seperti sekarang ini. Pada masa Amin Abdullah, UIN mencanangkan sebagai *Center of Exellence* dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, dan sebagai *feeder* bagi IAIN di seluruh Indonesia. Perubahan Institut menjadi universitas dilakukan untuk mengamalkan paradigma Integrasi interkoneksi dalam melakukan kajian terhadap ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu sosial. Paradigma Integrasi interkoneksi bermatlamat untuk mendialogkan secara terbuka dan intensif antara *haḍārah al-naṣṣ, haḍārah al-'ilm,* dan *haḍārah al-falsafah*. Maka dengan paradigma ini dimungkinkan untuk memadukan kedua-dua bidang pengajian yang sebelumnya dipandang saling bercanggah, sehingga pada akhirnya akan melahirkan pemahaman Islam yang mesra, demokratis, dan menjadi *raḥmatan lil 'ālamīn*.[11]

[11] Ibid, 66-67

University of Malaya

f) Periode Kebersamaan dan Kesejahteraan (2010-2014). Dalam masa ini UIN dipimpin oleh Prof. Dr. H. Musa Asy'arie dibantu oleh Pembantu Rektor Bidang Akademik Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag., Pembantu Rektor Bidang Administrasi Umum Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag., Pembantu Rektor Bidang Kemahasiswaan Dr. H. Akhmad Rifa'i, M.Phil. dan Pembantu Rektor Bidang Kerja sama Prof. Dr. H. Siswanto Masruri, MA.[12]

Dalam rangka pengembangan UIN Sunan Kalijaga, visi yang dicantumkan iaitu untuk melahirkan sarjana Muslim yang mampu mengintegrasikan keislaman, keilmuan, dan kemanusiaan. Manakala misi pengembangannya iaitu: a) Melakukan pemaduan semula keilmuan di UIN. b) Meningkatkan kualiti akademik dan pentadbiran, c) mengembangkan kualiti sumber daya manusia yang mampu menyepadukan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan iman dan taqwa berlandaskan pada pendekatan sosial dan humaniora yang kukuh, d) meningkatkan kontribusi terhadap kualiti kehidupan masyarakat. Manakala objektif yang hendak dicapai dalam pengembangan UIN iaitu: a) mewujudkan lembaga pengajian tinggi terkemuka yang menyepadukan keislaman, keilmuan, dan kemanusiaan, b) memberikan kesempatan lebih besar bagi alumni sekolah keagamaan dan pondok pesantren untuk melanjutkan ke peringkat universiti secara *linear*, c) memberikan kesempatan lebih luas bagi alumni sekolah-sekolah menengah atas (SMA) untuk memperdalam ilmu keagamaan tanpa kehilangan basis keilmuan sebelumnya.[13]

Berkenaan dengan pengembangan UIN Sunan Kalijaga, khasnya program pascasarjana yang diasaskan tahun 1983, maka visi yang dimiliki oleh program ini iaitu

[12] admin universiti, "Sejarah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", laman sesawang rasmi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dicapai 23 September 2014, http://uin-suka.ac.id/index.php/page/universitas/1

[13] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 94-95

University of Malaya

menjadi menara akademik dan pusat rujukan pemikiran Islam yang aktual, pluralis dan transformatif menuju humanisme transendental. Manakala misi program ini antara lain iaitu untuk menyelenggarakan pendidikan peringkat master dan kedoktoran dalam bidang pemikiran Islam yang aktual, pluralis-transformatif, dan mengembangkan wawasan keilmuan Islam yang aktual-inklusif.[14]

Pengembangan UIN Sunan Kalijaga diantaranya juga dimaksudkan untuk memperhatikan kepelbagaian keperluan masyarakat, menyokong proses pendidikan yang lebih demokratis, dan untuk menghadapi zaman kesejagatan dengan membaiki praktik pendidikan tradisional yang dianggap tidak mampu menciptakan generasi yang siap bersaing dalam dunia pendidikan dan pekerjaan. Disamping itu pengembangan IAIN menjadi UIN Sunan Kalijaga juga bermatlamat untuk mengelakkan imej masyarakat bahawa pola IAIN adalah mengikut pola al-Azhar.[15] Dalam pidato sambutan rektor, Amin mengatakan bahawa perubahan IAIN menjadi UIN berkesan kepada perubahan aspek akademik dan kelembagaan. Perubahan akademik yang dimaksud Amin iaitu perubahan orientasi keilmuan yang substantif dari ilmu-ilmu keislaman sahaja menjadi orientasi keilmuan yang lebih komprehensif dan integratif, serta diharapkan mampu untuk menjembatani dikotomi antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu moden sekular.

Oleh itu, bidang pengajian yang dikembangkan UIN Sunan Kalijaga meliputi tiga bidang keilmuan, iaitu ilmu dan kebudayaan yang berkaitan dengan teks agama (*hadarah al-nass*), ilmu terapan dan kemasyarakatan (*hadarah al-'ilm*), dan ilmu etika falsafah (*hadarah al-falsafah*). Ketiga-tiga bidang keilmuan ini menurut Amin tidak dikaji secara *partial*, tetapi secara integratif dan interkoneksitas. Dalam mewujudkan UIN sebagai

[14] Ibid, 78
[15] Ahmad Baidowi dan Jarot Wahyudi, ed., *Konversi IAIN ke UIN Sunan Kalijaga dalam Rekaman Media Massa*, 8, 238-239

University of Malaya

center for excellence, Amin mengemukakan bahawa visi kampus *center for excellence* iaitu menjadi lembaga pendidikan tinggi terkemuka dalam mengembangkan dan memadukan bidang keislaman, keilmuan dan kemanusiaan yang menjunjung tinggi nilai-nilai keterangkuman (*inclusivity*) dan kemajemukan (*plurality*).[16]

Untuk mendukung arah pengembangan UIN Sunan Kalijaga dan visi-misinya, maka polisi universiti antara lain memutuskan untuk menjadikan pendidikan agama bersifat kontekstual. Ertinya pengajaran bahan pendidikan agama harus mengikut konteks sosial dan budaya tempatan, dan diyakini boleh menumbuhkan harmoni dan mengelakkan konflik diantara umat agama.[17] Lebih lanjut Amin menghuraikan bahawa di antara halangan bagi pengembangan wawasan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga adalah minda mahasiswa yang sangat kental dengan gaya pengajian teks klasik normatif, disamping halangan lain yang berupa keterbatasan sumber daya manusia.[18]

Dengan demikian terdapat perbezaan dan pergeseran antara matlamat awal diasaskannya PTAIN Yogyakarta dengan halatuju pengembangan UIN Sunan Kalijaga sekarang ini. Di antara perbezaan tersebut iaitu dalam masalah cara pandang terhadap ilmu-ilmu keislaman dan pola pengajian Islam yang lebih cenderung mengutamakan konteks berbanding teks. Walaupun tidak boleh dinafikan bahawa pengembangan dan pembaharuan terhadap metode pengajian Islam adalah mutlak diperlukan dalam menghadapi cabaran modeniti dan isu-isu semasa, tetapi hal tersebut tidak bererti harus merubah substansi dan karakter pendekatan pengajian Islam sehingga sekadar menjadi justifikasi bagi faham-faham moden dan isu-isu kesejagatan. Istilah-istilah yang *bombastic* seperti paradigma keilmuan yang aktual, inklusif, humanis, pluralis, dan

---

[16] Ibid, 258 dan 261
[17] Ibid, 235
[18] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 109

University of Malaya

"integratif-interkonektif" yang dihuraikan dalam visi, misi dan program pengembangan UIN, dalam kes-kes tertentu telah menyebabkan corak pengajian Islam semakin terasing dari jati dirinya yang hakiki. Malahan dalam beberapa kes, pengembangan pengajian Islam lebih cenderung mengutamakan pendekatan sosiologis, empirik dan kasuistik yang sentiasa berubah mengikut kepada konteks sosialnya. Pengulang-ulangan istilah-istilah tersebut sedikit sebanyak telah mempertajam dikotomi antara teks dan konteks, literal dan aktual, serta antara sisi normatif dan historisnya, walaupun pada awalnya ingin mewujudkan kesepaduan antara perkara-perkara tersebut. Berkurangnya pengiriman pensyarah untuk belajar ilmu-ilmu keislaman ke Timur Tengah dan semakin ramainya pengiriman ke negara-negara Barat telah memberikan corak tersendiri bagi pengembangan pengajian Islam di UIN Sunan Kalijaga.

3.3. Strategi pengajian Islam berlandaskan gender di di UIN Yogyakarta

Pengajian Islam berlandaskan gender merupakan bahagian dari program Pengarusperdanaan Gender . Strategi PUG diisytiharkan pada tahun 1995, bersamaan dengan acara *Fourth World Conference on Women* di Beijing. Strategi ini merupakan lanjutan dari dua strategi sebelumnya, iaitu strategi *Women in Development* (WID), dan strategi *Gender and Development* (GAD).[19]

Strategi WID yang diasaskan pada dekad 1970 mengasumsikan bahawa ketempangan gender berlaku kerana rendahnya kualiti wanita yang selama ini tidak mendapatkan perhatian dan kesempatan yang sama dengan lelaki di dalam program pembangunan. Strategi WID fokus kepada projek pemberdayaan wanita (*woman empowerment*). Menurut Aida Vitayala, WID lebih mempertajam kualiti domestik

[19] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 1

University of Malaya

wanita atau keperluan praktikal gender dalam rumah tangga,[20] seperti memberikan keterampilan memasak, menjahit, mengurus anak dan membantu peranan suami. Dengan bergulirnya waktu, strategi WID dipandang tidak lagi efektif untuk memajukan wanita, dan hanya menempatkan peranan wanita di ruang domestik. Oleh itu pada dekad 1980 diasaskan strategi GAD. GAD meyakini bahawa kemunduran wanita bukan disebabkan rendahnya kualiti wanita, tetapi oleh sikap masyarakat yang tidak adil terhadap wanita, sehingga melahirkan sistem, struktur, ideologi dan budaya yang lebih memihak lelaki. Strategi ini dilaksanakan dengan cara mengadakan latihan sensitifiti gender dengan pentajaan dari luar negara. Di samping itu strategi GAD dilakukan dengan mengintegrasikan gender dalam projek-projek pembangunan.

Namun kerana hasilnya dinilai lambat, maka strategi Pengarusperdanaan Gender (*Gender Mainstreaming*, PUG/GM) dikempenkan dengan cara campur tangan kerajaan untuk mempercepat laju perubahan kepada sistem dan struktur organisasi masyarakat. Perubahan sistem dan struktur organisasi termasuklah merubah dasar filosofi, rumusan polisi, pola pembahagian kerja, dan interaksi sosial yang berlandaskan gender.[21] Pengarusperdanaan gender bermakna mengukuhkan keterlibatan wanita dalam pembangunan nasional (*macro*) dengan cara menyiapkan sumber manusia berskala besar untuk pembangunan yang tidak menafikan kepentingan wanita.[22] Maka strategi PUG lebih ditujukan kepada negara dan memfokuskan sasarannya kepada organisasi dan institusi. PUG menggunakan sarana advokasi, penyelidikan, dan perencanaan polisi. Dengan demikian, maka objektif PUG keatas organisasi dan institusi iaitu untuk mencapai pembahagian semula kuasa dalam organisasi.[23]

---

[20] Aida Vitayala S. Hubeis, *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*, (Bogor: IPB Press, 2010), xxi
[21] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 2-3 dan 5
[22] Aida Vitayala S. Hubeis, *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*, 136
[23] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 30 dan 38

University of Malaya

Membina kesetaraan gender di pengajian tinggi merupakan usaha yang penuh cabaran, kerana bererti melaksanakan gerakan perubahan persepsi seluruh civitas akademika, dari persepsi yang bersifat bias gender menjadi persepsi yang sensitif gender. Cabaran tersebut meliputi cabaran budaya, cabaran akademik, dan cabaran birokrasi. Cabaran budaya timbul dari kesan budaya patriarki yang melahirkan persepsi, sikap, dan perilaku bias gender. Cabaran akademik muncul dalam kurikulum dan buku rujukan perkuliahan yang membawa nilai-nilai bias gender. Buku-buku di IAIN-UIN disyaki mengandungi nilai bias gender, khasnya dalam pengajian Islam, seperti tafsir dan fiqh. Manakala cabaran birokrasi dapat dilihat dari struktur organisasi dalam pengajian tinggi, rumusan polisi, dan peraturan yang wujud, model pentadbiran, serta sikap pimpinan lembaga universiti yang bias gender. Dari ketiga-tiga cabaran itu, UIN Sunan Kalijaga telah mampu menghadapinya, khasnya terhadap cabaran budaya dan akademik.[24]

Untuk menghadapi cabaran budaya, digalakkan pengajian gender secara intensif. Amin Abdullah mengemukakan bahawa wujudnya pengajian tentang wacana gender disokong oleh dua faktor, iaitu kemunculan pendidikan (*the rise of education*) dan semangat menolak autoriti (*the spirit of antiauthoritarianism*). *Antiauthoritarianism* adalah fahaman yang diasaskan kepada prinsip-prinsip demokrasi atau kesamaan sosial. Meningkatnya kualiti pendidikan dengan sendirinya akan memunculkan kesedaran wanita tentang ketidakadilan gender dalam masyarakat. Dengan semakin ramainya wanita yang belajar dan mengajar di universiti, serta terlibat dalam pelbagai aktiviti di pusat-pusat pengajian wanita dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM/NGO), akan meningkatkan kesedaran wanita tentang perlunya pengajian gender. Maka faktor

[24] Ibid, vii

University of Malaya

meningkatnya kualiti pendidikan wanita, diyakini dapat merubah ketidakadilan gender yang wujud dalam masyarakat dan agama walaupun sudah menjadi sebuah ideologi.[25]

Modenisasi dan kesedaran wanita tentang pendidikan menurut Amin telah memunculkan pandangan baru dalam keluarga, perubahan dari bentuk keluarga autoritarian menjadi lebih demokratis, sehingga anak perempuan sekarang mempunyai kesempatan mendapatkan pendidikan yang sama dengan anak lelaki. Dengan demikian, wanita dapat mengakses literatur-literatur keagamaan, dan memiliki kesempatan yang sama dengan lelaki dalam memahami, mentafsirkan, dan mengkritik teks-teks keagamaan. Maka cepat atau lambat hal ini akan berkesan kepada pola-pola hubungan di dalam keluarga dan masyarakat secara luas, dan merubah tradisi yang telah berjalan secara turun-temurun. Gabungan antara *the rise of education* dan *the spirit of antiauthoritarianism*, menurut Amin telah membuka pembahasan tentang wacana gender, khasnya berkenaan dengan permasalahan wanita dalam masyarakat yang sering mendapatkan diskriminasi, marjinalisasi, subordinasi, dominasi, stereotaip, beban ganda, kekerasan dalam rumah tangga, dan lain-lain mulai diperbahaskan secara terbuka, termasuklah dalam bidang keagamaan. Berkenaan dengan wacana gender dalam pengajian Islam, Amin Abdullah menyatakan:

> "Konsep-konsep dan praktik-praktik religius lama memungkinkan untuk dikaji ulang, sehingga kajian gender sah saja menanyakan bagaimana seharusnya kita memahami Hadis-Hadis misoginis, haruskah kita menerima apa adanya secara tekstual atau kita mengkaji dan menginterpretasi ulang dengan mempertimbangkan nilai universal ajaran Islam yang ada dalam al-Qur'an?"

Oleh itu, dalam mengkaji isu-isu gender, Amin mengharapkan UIN Sunan Kalijaga perlu memiliki pendekatan dan metodologi yang jelas, sehingga hasilnya dapat dipertanggungjawabkan secara akademik dan diterima oleh masyarakat luas.[26]

---

[25] Ibid, xiv-xv
[26] Ibid, xv-xvi dan xviii

University of Malaya

Dengan sokongan polisi yang diberikan kepada pengajian wanita, maka tidak lama lagi, sebagaimana dikemukakan oleh ketua PSW UIN Sunan Kalijaga, Dr. Alimatul Qibtiyah, akan dibuka program "Studi Agama dan Gender" untuk peringkat master di bawah program filsafat dan pemikiran melalui kerjasama antara PSW dan Pascasiswazah. Beberapa persiapan sudah dilakukan, malahan naskah akademiknya juga telah dibuat dan dibentangkan. Maka dengan diasaskannya program ini, menurut Qibtiyah merupakan waktu yang tepat bagi aktivis gender untuk *moving from activism to intellectualism*, dan akan menjadi program pengajian pertama di lembaga pendidikan tinggi Islam di Indonesia yang fokus terhadap masalah Islam dan gender.[27]

3.3.1. Penubuhan Pusat Studi Wanita (PSW)

Pada tahun 1995 Pusat Studi Wanita (PSW) ditubuhkan di pelbagai universiti Islam negeri yang berada dibawah Departemen Agama. Penubuhan PSW diasaskan kepada Surat Keputusan (SK) tiga menteri iaitu Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, Departemen Pendidikan Nasional dan Departemen Agama. Semua Universitas Islam Negeri di Indonesia diharapkan menjadi pendukung utama terwujudnya pengarusperdanaan Islam yang progresif dan moderat di Indonesia. Berasaskan skim ini, PSW bertujuan untuk mewujudkan misi mempromosikan kesetaraan gender di Indonesia. PSW bekerjasama dengan ahli-ahli akademik di pelbagai universiti Islam dan pemegang polisi dalam masyarakat muslim, seperti hakim agama, pemimpin parti politik Islam, kepala madrasah dan para pemimpin organisasi Islam.[28]

---

[27] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

[28] Siti Ruhaini Dzuhayatin, Alimatul Qibtiyah dan Muh. Isnanto, "Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", (Hasil Penelitian Kelompok, PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013), 19

University of Malaya

Wacana kesetaraan gender di IAIN Sunan Kalijaga dipelopori oleh Pusat Studi Wanita (PSW), sebuah lembaga non struktural yang ditubuhkan pada tahun 1995.[29] Di antara tugas PSW iaitu menjawab pelbagai persoalan tentang masalah wanita dalam masyarakat dan agama. Oleh itu, ditubuhkannya PSW untuk mensosialisasikan kajian wanita dalam perspektif Islam. Sebab pada kenyataannya, sikap dan cara berfikir kaum wanita Indonesia tidak boleh dipisahkan dari pengaruh agama. Maka berasaskan fenomena tersebut, menggunakan alat analisis dan pendekatan sosio-relijius.[30]

Sejarah kajian wanita tidak boleh dipisahkan dari peranan sarjana feminis Amerika Utara dalam membina disiplin akademik yang kemudian dipanggil dengan kajian wanita.[31] Idea tentang kajian wanita pertama kali dikemukakan oleh Sheila Tobias di Persidangan Wanita di Universiti Cornell pada tahun 1969. Cadangan Tobias ini mendapat sambutan dari beberapa kolej dan universiti sebagai jawaban terhadap pergerakan feminis dekad 1950an dan 1960an untuk menawarkan pengajian tentang hak-hak sivil dan pelajar, isu-isu hak dan status wanita di masyarakat, diskriminasi di ruang awam dan domestik, serta bias gender dalam budaya dan pendidikan. Bahan kursus ini pada awalnya ditawarkan untuk pelbagai disiplin ilmu, kemudian menjadi kursus yang terpisah secara khas, dan dipanggil dengan nama kajian wanita.

Semenjak tahun 1970, kajian wanita mula banyak diminati di Amerika Syarikat. Dan pada tahun 1979 terdapat 80 program yang ditawarkan oleh sarjana muda dibidang kajian wanita, 21 program untuk peringkat MA, dan 5 untuk peringkat Ph.D. Kemudian pada tahun 1971 ditubuhkan pengajaran kajian wanita di Universiti Toronto, dan

---

[29] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pengantar", dalam Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, ed., *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-CIDA, 2004), xi

[30] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 88

[31] Saparinah Sadli, "Feminism in Indonesia in an International Context", dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002), 81

University of Malaya

program kajian wanita pada tahun 1972. Ramai dari penerbit yang menyokong disiplin kajian wanita ini dengan penuh semangat. Dari 1970-1976 penerbitan karya-kaya feminis membanjiri pasaran dengan jumlah yang sangat besar, misalnya: jurnal Feminist Studies, Women's Studies, Signs, Quest, Sex Roles, Women's Studies Newsletter, Canadian Resources for Feminist Research, Atlantis, dan Canadian Women.[32]

Menjelang alaf kedua, beberapa ahli akademik dan aktivis feminis di Indonesia mulai tertarik dengan kajian wanita. Para pensyarah wanita dari beberapa universiti terkemuka di Indonesia, seperti Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta, Universitas Airlangga (UNAIR) Surabaya dan Universitas Hasanuddin Makassar telah mencadangkan penubuhan program pascasiswazah untuk kajian wanita di universiti mereka. Cadangan ini awalnya disambut dengan kebimbangan oleh para pimpinan universiti. Apatah lagi ramai professor yang mempertanyakan validiti akademik terhadap program ini. Mereka berpendapat bahawa tidak ada sesebuah kejelasan tentang disiplin akademik yang disebut dengan "kajian wanita". Namun lambat laun setelah perdebatan panjang, pada tahun 2000 akhirnya program kajian wanita di peringkat pascasiswazah ditubuhkan di Universitas Hasanuddin. Dan penubuhan program ini adalah yang kedua di Indonesia.[33]

Sejarah kemunculan kajian wanita di pelbagai universiti di Indonesia mirip dengan apa yang terjadi di Amerika Syarikat. Sejarah kajian wanita di kedua-dua negara ini awalnya ditolak dan disyaki validitinya sebagai disiplin akademik. Malahan sehingga awal tahun 1970an, semua universiti dan kolej di Amerika Syarikat menolak aktiviti dan tulisan feminis yang wujud dalam *department* akademik kajian wanita. Pada

[32] Mary A Kassian, *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*, (Illinois: Crossway Books, 2005), 142

[33] Saparinah Sadli, "Feminism in Indonesia in an International Context", dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, 81

University of Malaya

waktu itu feminisme tidaklah dipandang sebagai sesebuah gerakan dan teori akademik yang memerlukan pengajian intelektual. Tetapi bersamaan dengan kukuhnya perjuangan feminis menyebarkan idea-ideanya tentang wacana gender, secara perlahan kajian wanita di kelas-kelas mula bertambah dan berkembang pada akhir tahun 1970an, 1980an, dan 1990an.

Kajian wanita merupakan pergerakan feminis popular yang terhubung dengan perubahan besar dalam masyarakat, seperti perubahan undang-undang, sosial, ekonomi, politik dan budaya. Sebagai contoh, adanya kemajuan dalam pendekatan keatas serangan dan gangguan seksual, tingkah laku dalam keluarga, wanita bekerja dan tugas-tugas keibuan, telah dibuat dalam undang-undang. Perkara-perkara tersebut hampir menjadi isu-isu yang tidak terfikirkan pada tahun 1950an dan awal 1960an, khasnya di bidang akademik. Feminis telah memainkan peranan penting dalam perubahan ini, dan kelas-kelas kajian wanita telah membantu dalam pembentukan idea-idea dan analisis baru, serta perbincangan tentang peranan wanita dalam masyarakat.

Pada akhir 1970an sehingga 1980an, pengajian wanita mula merubah kurikulumnya dan mencabar kalangan homophobia dengan memberikan jawapan berasaskan pengajian seksualiti dan budaya lesbian. Tokoh-tokoh akademisi feminis mengarahkan isu perkauman, dan bias kelas dalam program dan projek kajian wanita dengan cara menukar kandungan kurikulum untuk membuat kesimpulan kajian wanita di luar kulit putih (*women of color*)[34] dan kelas pekerja wanita. Dalam dekad 1990-an, kurikulum diperluaskan untuk merangkumi kajian tentang wanita kurang upaya dan

[34] *Woman of color* iaitu istilah yang digunakan semenjak awal tahun 1980an yang merujuk kepada wanita di Amerika Syarikat yang telah dikenali sebagai wanita di luar kulit putih atau bukan eropah (*non-white or non-European*). Lihat: Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *An Introductionto Women's Studies: Gender In a Transnational World*, 207. Kumpulan ini membentuk gerakan yang dipanggil dengan *womanist*. Mary Crawford and Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, (New York: McGraw-Hill, 2004), hal. 6

University of Malaya

wanita dari pelbagai kaum serta komuniti transgender dan biseksual. Beberapa dekad kemudian, melalui pembahasan dan perjuangan, serta kejayaan dan pencapaiannya, kursus kajian wanita mencerminkan peningkatan di pelbagai dunia dan budaya.[35]

Di samping dimaksudkan sebagai lembaga yang mengembangkan kajian wanita, penubuhan PSW di Indonesia juga dilatarbelakangi beberapa unsur penting, seperti:

i) Pengembangan PSW merupakan salah satu aktiviti yang harus dilaksanakan dalam program "Peningkatan Peran Wanita" (P2W) dalam pembangunan bangsa.

ii) Rekomendasi dari Menteri Urusan Peranan Wanita tahun 1990 untuk menubuhkan dan mengembangkan minimum satu PSW di setiap universiti untuk membantu pelaksanaan pembangunan dan pengembangan Program P2W di daerah (*district*)

iii) Pengembangan kajian-kajian wanita dalam pelbagai aspek dilakukan Institut Pertanian Bogor (IPB), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), dan Universitas Indonesia (UI)

iv) Tidak kurang dari 122 PSW telah ditubuhkan di pelbagai universiti, sama ada universiti negeri, swasta, mahupun universiti agama.

Usaha mengembangkan PSW dilakukan dengan cara pemantapan kelembagaan, pengembangan kepakaran (sumber daya penyelidik), pengembangan penyelidikan dan pengajian, pengembangan perkhidmatan masyarakat, serta pengembangan jaringan

[35] Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *An Introduction to Women's Studies: Gender In a Transnational World*, (New York: McGraw-Hill, 2002), xvii

University of Malaya

kerjasama, khasnya dengan Pemerintahan Daerah, Komisi Pemberdayaan Perempuan (KPP), dan kerjasama antara PSW di dalam mahupun luar negara.[36]

Di UIN Sunan Kalijaga, PSW merupakan salah satu lembaga non-struktural yang sebelumnya bernama Kelompok Program Studi Wanita (KPSW). KPSW ditubuhkan berdasarkan Surat Keputusan Rektor No. 27 Tahun 1990. Kemudian seiring bergulirnya waktu, KPSW berkembang dan berubah menjadi Pusat Studi Wanita (PSW) berdasarkan Surat Keputusan Rektor No. 128 Tahun 1995 tarikh 5 Disember 1995. Dengan surat keputusan ini, di samping berubah nama dari KPSW menjadi PSW, secara kelembagaan pula telah berubah dari statusnya yang struktural dan bahagian dari lembaga Pusat Penelitian, menjadi non-struktural dan berdiri sendiri. PSW berperanan dalam pengembangan akademik melalui program peningkatan kesetaraan gender.[37]

Pemisahan PSW dari lembaga Pusat Penelitian, merupakan awal perkembangan yang sangat bererti. Dengan demikian PSW mendapatkan kewenangan untuk mengembangkan diri dan bekerjasama dengan pihak-pihak dari luar universiti. Perkembangan PSW semakin pesat apabila menjalin kerjasama dan mendapatkan tajaan dari Ford Foundation dan McGill-CIDA. Kemudian disusuli kerjasama dengan DANIDA, *The Royal Danish Embassy*, di mana waktu itu Prof. Dr. Amin Abdullah sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga terlibat langsung dalam aktiviti pengembangan PSW, dan merupakan salah satu penggagas pemikiran gender dalam Islam.[38]

Setakat ini, PSW yang sekarang dipimpin oleh Alimatul Qibtiyah MA., PhD., telah mengalami empat periode perkembangan. *Pertama* adalah periode

---

[36] Aida Vitayala S. Hubeis, *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*, (Bogor: IPB Press, 2010), 515

[37] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 79-81

[38] Ibid, 169

University of Malaya

pengukuhan/konsolidasi (1990-1995) yang dipimpin oleh Dra. Susilaningsih, MA. *Kedua* adalah periode pembentukan institusi (1995-2001) yang membolehkan KPSW menjadi sebuah Pusat Studi Wanita yang mandiri. *Ketiga* (2001-2006) adalah periode penguatan institusi yang dipimping oleh Dra. Siti Ruhaini Dzuhayatin, MA. *Keempat* adalah periode menjaga reputasi dan kompetensi PSW dalam mencapai matlamat keadilan gender, khasnya pencapaian akses dan kesempatan yang sama bagi wanita dan lelaki untuk dapat memenuhi hak-hak asasi mereka. Periode ini dipimpin oleh Dr. Ema Marhumah, MPd.[39]

Dalam melaksanakan program peningkatan sumber manusia dan penyebaran wacana kesetaraan gender, sehingga tahun 2003, PSW telah mengadakan latihan sensiviti gender kepada sekitar 43% pensyarah UIN Sunan Kalijaga. Di samping itu, PSW juga mengadakan latihan gender untuk para pensyarah universiti-universiti Islam negeri dan swasta, hakim-hakim di pengadilan agama (*Mahkamah Shari'ah*), serta tokoh-tokoh masyarakat seluruh Jawa dan Madura.[40]

Latihan hakim-hakim agama merupakan bahagian perjuangan feminis untuk melindungi hak-hak wanita dalam keluarga melalui perundang-undangan. Usaha ini mempunyai kesamaan dengan apa yang dilakukan Caroline Norton. Dalam buku beliau yang bertajuk, *English Laws for Women* (1854), beliau membawa persoalan reformasi undang-undang untuk wanita sebagai masalah terpenting di ruang awam. Beberapa kemajuan dalam undang-undang perkahwinan telah dibuat dengan Akta Perceraian tahun 1857 yang memberi kebenaran bagi wanita untuk meninggalkan perkahwinan yang tak bahagia. Tetapi kalangan feminis memandang Norton mempunyai standard

[39] Siti Ruhaini Dzuhayatin, Alimatul Qibtiyah dan Muh. Isnanto, "Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", 20-21

[40] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 170

University of Malaya

ganda seksual, kerana di sisi lain beliau telah membolehkan seorang lelaki untuk menceraikan isterinya atas alasan zina, manakala untuk boleh bercerai, wanita harus terlebih dahulu membuktikan bahawa suaminya kejam, beristeri dua atau mempunyai orientasi seksual sumbang. Walaupun demikian, idea tentang hak-hak wanita Norton yang merupakan rayuan untuk pembaharuan undang-undang telah menjadi inspirasi besar bagi feminis di kemudian hari.[41]

Semenjak dekad 1990an, dalam rangka meningkatkan sumber manusia, maka UIN Sunan Kalijaga mengirim lebih ramai lagi pensyarah wanita ke Kanada dan Australia untuk melanjutkan pelajaran tinggi mahupun mengikuti kursus pendek (*short course*) dengan tajaan CIDA dan AusAID.[42] PSW UIN Sunan Kalijaga mempunyai visi dan misi yang membolehkan mereka fokus dalam bidang kajian wanita. Visi PSW adalah "Perempuan dan laki-laki laksana anak sisir yang berdiri setara". Manakala misinya adalah "Mendorong usaha bersama untuk mengembangkan dan mensosialisasikan kesetaraan jender dan pemberdaaan perempuan melalui kegiatan akademik". Sedangkan matlamat penubuhan PSW iaitu, "Merealisasikan kegiatan akademik yang mendukung kesetaraan jender dan pemberdayaan perempuan melalui kajian, penelitian, latihan, pengembangan kurikulum dan pengabdian masyarakat, dengan menggunakan perspektif Islam untuk memecahkan masalah-masalah yang dihadapi laki-laki dan perempuan di masyarakat".

Berasaskan visi, misi, dan matlamat di atas, maka PSW mempunyai program kerja sepertimana berikut:[43]

---

[41] Susan Osborne, The Pocket Essential Feminism, (Britain, Herts, 2001), 14
[42] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 172
[43] Ibid, 89-90

University of Malaya

i) Menyebarluaskan kesedaran gender di kalangan pensyarah UIN Sunan Kalijaga dan institusi pengajian tinggi Islam lainnya melalui latihan dan diskusi.

ii) Mengembangkan wacana gender dalam perspektif Islam melalui aktiviti penulisan, diskusi, dan penerbitan.

iii) Menyokong perkuliahan yang berperspektif gender melalui kegiatan pengembangan kurikulum gender dalam Islam, latihan untuk pensyarah, penyelidikan, dan penyiapan bahan penyokong.

iv) Melaksanakan penyelidikan tentang masalah wanita dan gender, utamanya dalam perspektif agama, khasnya perspektif Islam.

v) Mengadakan dan menyebarluaskan penerbitan hasil-hasil penyelidikan, diskusi, seminar dan latihan dalam bentuk buku, jurnal, newsletter, booklet, dan website.

vi) Merintis dan menyokong penubuhan "Program Studi Women Studies in Islamic Perspektif" melalui aktiviti-aktiviti berikut: a) *Short course* di peringkat Asia Tenggara, b) Latihan metodologi penyelidikan gender, c) penyusunan kurikulum *Gender in Islam* bagi program pascasarjana.

vii) Meningkatkan kemampuan Sumber Daya Manusia (*human resource*) untuk mengembangkan PSW UIN Sunan Kalijaga, denan cara mengikuti latihan, *workshop*, mahupun *short course*, sama ada di dalam mahupun luar negara.

University of Malaya

viii) Membangun jaringan kerjasama dengan lembaga-lembaga kerajaan, NGO, dan lembaga-lembaga tajaan kewangan di dalam mahupun luar negara.

Berasaskan program kerja di atas, di samping mengadakan latihan-latihan gender, PSW juga menerbitkan buku, jurnal, newsletter, booklet, dan website yang berasal dari pelbagai aktiviti seperti diskusi bulanan, seminar nasional, dan hasil penyelidikan para aktivis PSW UIN Sunan Kalijaga. Buku-buku terbitan PSW UIN Sunan Kalijaga tersebut kemudian dikirimkan kepada PSW-PSW seluruh universiti Islam negeri, NGO, dan lembaga-lembaga yang berkenaan di seluruh Indonesia. Dana untuk aktiviti ini ditaja oleh UIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP. Manakala dana untuk peserta latihan dari luar UIN Sunan Kalijaga adalah tajaan dari Ford Foundation, DANIDA the Royal Danish Embassy, dan tiga kementerian Republik Indonesia, iaitu Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Kementerian Pendidikan Nasional, dan Kementerian Agama.[44]

Dalam perkembangannya, PSW UIN Sunan Kalijaga telah mengadakan pelbagai seminar dan bengkel untuk mengkempenkan pendekatan gender dalam pengajian Islam dan mengukuhkan kelembagaan kajian wanita di Indonesia. Seminar dan bengkel yang telah dilakukan oleh PSW antara lain seperti berikut:[45]

Jadual 1: Seminar dan bengkel tentang gender dan Islam

No	Tajuk Latihan dan Seminar	Tempat
1.	Women fellowship	Kanada
2.	Workshop on gender awareness and assertiveness for IAIN lecturer	Yogyakarta
3.	Women fellowship II	Kanada

[44] Ibid, 173

[45] Waryono Abdul Ghafur dkk, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP McGill-CIDA, 2006), 34-38

University of Malaya

4.	Joint research with Shree Mulay "Research on Women Autonomy on Family Planning in Indonesia"	Kanada
5.	Joint research with Roxanna "Women's power on economy in Yogyakata: Maping women's position in New Order Era"	Indonesia
6.	A THREE MONTHS COURSE, Research Methodology on reinterpretation of Quran and Hadith with Gender Perspective	Yogyakarta
7.	Gender Analysis Training (GAT) and Women's Reproduction Rights in Islam	Jawa
8.	Workshop on Gender Sensitivity in Management	Yogyakarta
9.	Workshop on Institutional Strengthening of CWS of IAIN, STAIN & PTAIS in Central Java and West Java	Jawa
10.	Workshop on research methodology on al-Quran and Hadith approach for gender studies in Islam	Yogyakarta
11.	Training on research methodology on the reinterpretation of the Quran and Hadith with perspective of Gender	Yogyakarta
12.	Gender Analysis Training (GAT) dan Penguatan Hak-hak Reproduksi dalam Islam bagi dosen di lingkungan IAIN Sunan Kalijaga dan PTAIS wilayah III DIY	Yogyakarta
13.	Workshop on gender sensitivity for Islamic judges and leaders on Islamic wedding sermons in Yogyakarta	Yogyakarta
14.	Workshop gender mainstreaming in course design for UIN Sunan Kalijaga lecturers	Yogyakarta
15.	Workshop on gender sensitivity for basic & secondary education teachers in DIY	Yogyakarta
16.	Workshop kurikulum bagi guru Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah	Yogyakarta
17.	UIN institutional gender mainstreaming strategic plan	Yogyakarta

Sumber: Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga

Untuk mengenal pasti kejayaan terhadap pelaksanaan pengarusperdanaan gender di UIN Sunan Kalijaga, evaluasi dilakukan melalui penyelidikan tentang gambaran lingkungan kampus dalam perspektif gender. Hasil penyelidikan ini kemudian diterbitkan dalam buku bertajuk: *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*. Maksud penyelidikan tersebut iaitu untuk mendapatkan potensi-potensi yang dapat

University of Malaya

menyokong terbinanya kesetaraan gender dan menjadi dasar untuk menyusun strategi mengarusperdanakan gender di dalam kampus IAIN.[46]

Dalam menghadapi cabaran budaya di pengajian tinggi, PSW sebagai pihak yang mendapatkan tugas untuk membina kesetaraan gender di lingkungan kampus UIN Sunan Kalijaga, melakukan sosialisasi sikap kesetaraan gender secara persuasif kepada semua civitas akademika. Strategi yang digunakan antara lain iaitu melaksanakan pelbagai aktiviti untuk membina wacana kesetaraan gender dalam Islam dan menyebarkan kesedaran gender kepada para pensyarah dan pimpinan lembaga di UIN Yogyakarta. Aktiviti-aktiviti yang dimaksud iaitu seminar, latihan, diskusi, penyelidikan, penulisan kertas kerja, serta penerbitan buku dan jurnal. Manakala dalam menghadapi cabaran birokrasi, PSW masih belum berjaya membina kesetaraan gender walaupun sudah menerapkan strategi GAD (*Gender and Development*) dan GM (*Gender Mainstreaming*).

Oleh itu, untuk menghadapi cabaran birokrasi di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, PSW mencadangkan adanya perencanaan dari pihak institusi pengajian tinggi untuk menerapkan strategi *gender mainstreaming* (GM/PUG). Iaitu suatu strategi untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender melalui perencanaan dan penerapan polisi yang berperspektif gender keatas suatu organisasi atau institusi.[47] Pelaksanaan PUG yang difokuskan terhadap organisasi dan institusi kerana kedua-duanya diyakini tidak bersifat *neutral gender*. Tetapi merupakan cerminan dari lingkungan sosial budaya yang mewarnainya semenjak diasaskannya.

---

[46] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, ix
[47] Ibid, viii-ix

University of Malaya

Penyelidikan tentang punca kesenjangan gender (*gender gap*) dalam birokrasi di UIN Sunan Kalijaga pernah dilakukan oleh PSW UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2000 dengan tajuk, "Kesenjangan Gender pada Kualitas Akademik dan Kemampuan Manajerial Staf Pengajar IAIN Sunan Kalijaga". Hasil penyelidikan tersebut menghuraikan bahawa punca kesenjangan gender (*gender gap*) dalam birokrasi antara lain kerana tidak adanya perbezaan persyaratan dalam rekruitmen pensyarah dan pegawai. Rendahnya kualiti akademik dan pentadbiran pegawai wanita juga disebabkan kerana pelbagai halangan, misalnya: a) tidak adanya sokongan suami, b) tidak adanya sokongan dari lingkungan kerja sesama pensyarah wanita, c) adanya beban ganda, dan d) perasaan takut berjaya pada diri pensyarah wanita.

Di samping itu, pemahaman keagamaan tentang kepemimpinan menyebabkan lelaki memandang bahawa peranan yang sesuai untuk wanita bukanlah sebagai pemimpin, kerana wujudnya fungsi reproduksi dalam diri wanita. Program kesetaraan gender dalam birokrasi di UIN Sunan Kalijaga dipandang belum berjaya apabila jumlah pensyarah dan pegawai wanita masih lebih sedikit berbanding jumlah lelaki. Atau apabila kedudukan tertinggi di universiti, seperti jawatan Rektor dan Dekan belum pernah diduduki oleh wanita.[48] Pendapat ini juga dikuatkan oleh Ketua PSW apabila menjelaskan standard kejayaan pengarusperdanaan gender di UIN Sunan Kalijaga yang sekarang ini sudah banyak menugaskan wanita menjawat Dekan sehingga Timbalan Rektor.[49] Oleh itu dalam sistem pentadbiran, konsep kesetaraan gender menjadi prioriti dalam memutuskan polisi dan peraturan, seperti proses penerimaan pegawai baru, syarat-syarat kerja, dan sebagainya. Pentadbiran responsif gender (*gender responsive*

[48] Ibid, 4- 7 dan 9
[49] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya

management) wujud dari komitmen para pelaksana pentadbiran terhadap perwujudan kesetaraan gender dalam struktur universiti.[50]

Penyelidik PSW berpendapat bahawa hampir semua organisasi dan institusi yang ada, khasnya di UIN Yogyakarta, masih mengutamakan peranan dan posisi lelaki, dan mengetepikan wanita. Akibatnya, secara tidak sedar maka struktur, pembahagian kerja, dan relasi antara lelaki dan wanita dalam suatu organisasi dibina berasaskan nilai-nilai yang tidak adil gender. Sehingga kini, masih ramai organisasi yang memilih lelaki sebagai pimpinannya. Demikian pula dalam pembahagian tugas yang masih cenderung memberikan peranan publik kepada lelaki. Manakala wanita diberikan peranan yang bersifat domestik, seperti bendahara (*treasurer*), setiausaha (*secretary*), dan lain-lain. Ciri-ciri Organisasi yang tidak adil gender, antara lain iaitu, i) strukturnya yang bersifat partiarkal, ii) ditubuhkan dengan tujuan untuk memenuhi keperluan kaum lelaki, iii) tidak adanya pembahagian kuasa, dan iv) menempatkan wanita dalam posisi dan peranan domestik. Manakala organisasi yang sedar gender iaitu organisasi yang mempunyai struktur, sistem nilai, budaya, dan praktik-praktik dilakukan dengan asas gender. Dengan demikian, maka organisasi yang sedar gender mempunyai ciri-ciri antara lain: a) adanya pembahagian kuasa untuk menentukan polisi dan mengambil keputusan, b) keseimbangan antara pegawai wanita dan lelaki, khasnya dalam pentadbiran, dan peranan yang menentukan polisi, c) budaya dan gaya organisasional, dan d) kinerja sehari-hari yang mesra gender.[51]

---

[50] Andayani, Mohammad Sodik, dan Rachmad Hidayat, ed., *Gender Best Practices: Pengarusutamaan Gender Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP-CIDA, 2005), 24-25, 85, 88-89.

[51] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 39-41

University of Malaya

3.3.2. Penerbitan buku dan Jurnal

Salah satu bentuk strategi pengajian Islam berlandaskan gender di UIN Yogyakarta iaitu penerbitan buku dan jurnal ilmiah. Penerbitan ini dimaksudkan untuk mensosialisasikan perspektif gender dalam pengajian Islam di kalangan akademisi. Disamping itu juga untuk kepentingan dalaman UIN Sunan Kalijaga, iaitu untuk menganalisis proses pengarusperdanaan gender di lingkungan kampus, sama ada yang berkaitan dengan bidang pendidikan mahupun birokrasi.

Sehingga tahun 2012, PSW UIN Sunan Kalijaga telah menerbitkan beberapa buku dan jurnal berkenaan dengan wacana kesetaraan gender. Buku dan jurnal yang diterbitkan pada amnya berasal dari himpunan makalah seminar, diskusi, hasil penyelidikan mahasiswa, projek penyelidikan yang ditaja oleh lembaga-lembaga penyandang dana. Diantara terbitan PSW UIN Sunan Kalijaga iaitu:

1) Buku Saku Khutbah Nikah, “Menuju Keluarga Bahagia”

2) Buku Saku Khutbah Nikah, “Menuju Pernikahan Maslahah & Sakinah”

3) Buku Saku Khutbah Nikah “Relasi Ideal Suami Istri”

4) Buku Saku Khutbah Nikah “Membentuk Keluarga Bahagia”

5) Gender dan Islam antara Text dan Konteks

6) Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam

7) Islam Dan Konstruksi Seksualitas

8) Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam

9) Perempuan Tertindas? Kajian atas Studi Hadis-hadis Misoginis

10) Membina Keluarga, Mawadah wa Rahmah dalam Bingkai Sunnah Nabi

11) Anotasi Dinamika Gender di IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003

12) Telaah Ulang Wacana Seksualitas

University of Malaya

13) Pengarusutamaan Gender dalam Kurikulum IAIN

14) Isu-Isu Gender Dalam Kurikulum Pendidikan Dasar dan Menengah

15) Pengarusutamaan Gender dalam Kurikulum IAIN

16) Isu-Isu Gender Dalam Kurikulum Pendidikan Dasar dan Menengah

17) Baseline dan Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam

18) Integrasi HAM dalam Kurikulum Fakultas Syari'ah

19) Dilema Perempuan dalam Lintas Agama dan Budaya

20) Pengarusutamaan Gender dalam Universitas Negeri Sunan Kalijaga

21) Membina Keluarga Barokah

22) Membangun Keluarga Sakinah dan Maslahah

23) Sains Milik Siapa?Pengetahuan Milik Siapa? (Bernalar Melalui Kehidupan Kaum Perempuan).

24) Diskursus Sains dan Feminisme

25) Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi

26) Impact Studies Tentang Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga

27) Amandemen Undang-Undang Perkawinan Sebagai Upaya Perlindungan Hak Perempuan dan Anak

28) Islam, Women and The New World Order

29) 10 Years Gender Mainstreaming at UIN Sunan Kalijaga 1997-2007

30) Jurnal Musawa. Tajuk-tajuk yang pernah dikaji dalam jurnal ini antara lain: Poligami, Nikah Mut'ah, Homoseksualitas, Aborsi, Kepemimpinan Perempuan, Keluarga, Pornografi, Hak-Hak Anak, Trafficking, Perempuan dan Media, Menstrual Taboo, Wali, Perempuan dan Iptek, Perempuan dan Pendidikan, Perempuan dan Spiritualitas, Persaksian Perempuan, Pernikahan Dini, Mahram, Gender & Revivalisme, Perempuan dan Sholat, Perempuan dan Keluarga, Gender Dalam Ormas Islam, Nikah Sirri, Itsbat Nikah.

University of Malaya

Pada tahun 2013, PSW Sunan Kalijaga mengadakan penyelidikan bertajuk: "Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". Penyelidikan ini berasaskan tugas akhir penyelidikan mahasiswa tahun 2004 - 2012 yang berjumlah 340 tajuk tentang wacana kesetaraan gender dan kewujudan perempuan, dengan perincian sepertimana berikut:

a) 326 tajuk skripsi sarjana muda

b) 12 tajuk tesis master

c) 1 tajuk disertasi kedoktoran.

Terlihat dalam jadual berikut, dari 7 fakulti di UIN Sunan Kalijaga, mahasiswa/i fakulti Shari'ah melakukan kajian gender terbanyak dalam skripsi mereka berbanding fakulti lainnya (42,4% atau 144 skripsi). Mahasiswa/i fakulti Usuluddin, 75 judul skripsi (22,1%), manakala fakultas sains dan teknologi tidak melakukan penyelidikan tentang gender sama sekali, sama ada di peringkat skripsi sarjana muda mahupun tesis master.[52]

Jadual 2: Kuantiti kajian gender per fakulti dalam latihan ilmiah mahasiswa akhir

Fakulti (Fakultas)	**Jumlah**	**Peratus (%)**
Adab	19	5.6
Dakwah	48	14.1
Syari'ah	144	42.4
Tarbiyah	28	8.2
Usuluddin	75	22.1
Fishum	12	3.5
Pascasarjana	14	4.1
Jumlah	**340**	**100**

Sumber: Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

[52] Siti Ruhaini Dzuhayatin, Alimatul Qibtiyah dan Muh. Isnanto, "Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", 31

University of Malaya

Sementara berasaskan tajuk yang dikaji oleh mahasiswa dari tahun 2004-2012, tajuk Kesetaraan Gender merupakan tajuk yang paling banyak diselidiki. Tajuk kesetaraan gender meliputi kajian tentang bias gender dan kemampuan yang sama antara wanita dan lelaki. Dalam jadual berikut, terdapat 21.5 % atau 73 tajuk skripsi, tesis dan disertasi membahas kesetaraan gender. 20,9 % dari 340 penyelidikan membahas tentang peranan wanita, sama ada dalam sektor domestik mahupun awam awam.[53]

Jadual 3: Tajuk kajian gender dalam latihan ilmiah mahasiswa akhir (2004-2012)

No	Tajuk	Jumlah penyelidikan	Peratus (%)
1.	Kesetaraan Gender	73	21.5
2.	Peranan gender	71	20.9
3.	Hak Seksualiti	42	12.4
4.	Hukum	29	8.53
5.	Status	25	7.35
6.	Ibadah	20	5.88
7.	Kepemimpinan wanita	16	4.71
8.	Pendidikan gender	16	4.71
9.	Pemikiran	16	4.71
10.	Penciptaan wanita	7	2.06
11.	Warisan	5	1.47
12.	Kudrat	4	1.18
13.	Poligami	4	1.18
14.	Wali nikah	4	1.18
15.	Perkahwinan	2	0.59
16.	Advokasi	2	0.59
17.	Perempuan Dalam Media	2	0.59
18.	Perawi Wanita	1	0.29
19.	Psikologi Wanita	1	0.29
Jumlah keseluruhan		**340**	**100**

Sumber: Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Berkenaan dengan corak tafsiran terhadap teks-teks agama tentang isu-isu gender, Jajat Burhanudin dan Oman Fathurahman mengklasifikasikan sikap terhadap feminisme Barat ke dalam tiga kategori: konservatif (literalis), moderat dan liberal. Direktur PSW

[53] Ibid, 33

University of Malaya

UIN Sunan Kalijaga, Alimatul Qibtiyah bersetuju dengan klasifikasi tersebut, hanya sahaja beliau kurang bersetuju dengan istilah liberal dan menukarnya dengan istilah progresif/kontekstualis. Walau demikian beliau bersetuju dengan definisi ketiga-tiga istilah tersebut. Kategori *literalis* ditujukan untuk umat Islam yang sentiasa mengemukakan idea-idea konservatif atau memaknai teks dengan apa adanya. Sedangkan *moderat*, iaitu antara literalis dan progresif, dimana cara tafsirannya tidak konsisten atau dalam fikirannya lebih memperhatikan konteks dan menerapkan pendekatan hermeneutik (kontekstual). Kadang-kadang cenderung konservatif/literalis dan di waktu lain cenderung progresif/kontekstual. Menurut kalangan liberal, solusi yang ditawarkan kalangan moderat dalam relasi gender tidak tuntas, kerana tidak menyentuh inti persoalan.

Sementara kategori *progresif* diberikan kepada kumpulan yang memiliki lompatan pemikiran yang maju dan strategis dan melampaui idea-idea kalangan moderat, apatahlagi konservatif. Kumpulan progresif diyakini berfikiran terbuka dan mengkritik kaum tua (literalis) yang semakin tak bertenaga menghadapi cabaran modenisasi. Kalangan progresif/liberal seringkali membuat istilah baru, seperti "surga kaum feminisme", " teologi kaum feminisme", dan " shari'ah kaum feminisme" yang menunjukkan "perlawanan" terhadap dominasi lelaki dan melakukan "demaskulinisasi paradigma". Mereka mengharuskan rekonstruksi terhadap relasi gender dalam Islam.[54]

Qibtiyah telah merangkum kajian literatur tentang gender dalam Islam berkenaan dengan perbezaan sikap inti dari ketiga-tiga klasifikasi literalis, moderat dan progresif terhadap isu-isu utama gender dan feminisme.[55]

---

[54] Siti Ruhaini Dzuhayatin, Alimatul Qibtiyah dan Muh. Isnanto, "Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", 9-15
[55] Ibid, 16-17

University of Malaya

Jadual 4: Pandangan literalis, moderat dan progresif dalam kajian gender

No	Isu	Literalis	Moderat	Progresif
1.	Status lelaki dan wanita	Lelaki memiliki kedudukan yang lebih tinggi dibanding wanita	Lelaki dan wanita saling memerlukan.	Lelaki dan wanita sederajat
2.	Kudrat	Kudrat wanita adalah mengurus anak dan rumah tangga, kudrat lelaki adalah mencari nafkah.	Islam mengajarkan wanita lebih utama apabila berada di rumah dan mengurus anak.	Kudrat wanita adalah melahirkan dan menyusui, sedangkan mengurus rumah dan anak merupakan tanggung jawab bersama suami isteri
3.	Persamaan peran lelaki dan wanita dalam ranah publik dan domestik	Tidak pada tempatnya jika lelaki harus mengerjakan pekerjaan rumah tangga.	Wanita boleh bekerja, asal tidak melupakan kewajibannya sebagai isteri dan ibu yang harus mengurus anak dan rumah tangga.	Lelaki dan wanita harus memiliki kesamaan peranan dan tanggungjawab dalam ranah publik dan domestik
4.	Perempuan menjadi pemimpin	Perempuan tidak boleh menjadi pemimpin lelaki.	Perempuan boleh menjadi pemimpin asal memiliki kemampuan, kecuali dalam sholat.	Perempuan boleh menjadi pemimpin lelaki jika memiliki kemampuan, termasuk dalam sholat.
5.	Warisan	Lelaki mendapat warisan dua kali lebih banyak dari wanita.	Kerana lelaki mendapat dua dan wanita mendapat satu, maka harta dalam bentuk lain harus diperuntukkan bagi wanita.	Lelaki dan wanita harus mendapat bahagian yang sama
6.	Kesaksian	Satu saksi lelaki sama dengan dua saksi wanita dalam hukum Islam.	Satu saksi wanita dianggap cukup jika dia mampu atau ahli dalam persoalan itu.	Lelaki dan wanita sama-sama mampu untuk menjadi saksi.
7.	Penciptaan wanita	Wanita diciptakan dari tulang rusuk lelaki.	Wanita diciptakan dari tulang rusuk lelaki hanya sebuah perumpamaan.	Lelaki dan wanita diciptakan dari satu esensi yang sama
8.	Poligami	Memiliki lebih dari satu isteri adalah wajar, kerana pada dasarnya lelaki bersifat poligami	Poligami boleh dilakukan hanya jika keadaan mendesak dan mampu memenuhi aspek keadilan.	Poligami tidak boleh diterima pada masa kini kerana selalu menimbulkan banyak masalah.

University of Malaya

		dan wanita bersifat monogami.		
9.	Seks suami isteri	Isteri tidak boleh menolak ajakan suaminya berhubungan intim.	Suami isteri punya hak yang sama dalam masalah seks, hanya saja hak suami lebih diprioritaskan daripada isteri.	Suami isteri punya hak yang sama dalam seks serta cara mengekspresikannya.
10.	Membuat keputusan dalam keluarga	Hanya suami atau ayah yang berhak menentukan keputusan dalam keluarga.	Suami membuat keputusan di arena publik (pekerjaan) dan istri membuat keputusan di arena domestik (rumah tangga).	Semua anggota keluarga berhak membuat keputusan

Sumber: Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Berasaskan klasifikasi diatas, PSW UIN Sunan Kalijaga menyelidik corak pemikiran gender dalam Islam dari abstraks karya ilmiyah mahasiswa UIN Sunan Kalijaga dari Tahun 2008-2012. Abstraksi yang diselidik sebanyak 106 abstraksi, dan meliputi 92 abstraksi skripsi, 13 abstraksi thesis dan 1 abstraksi desertasi. Laporan penyelidikan tersebut menghuraikan bahawa mojoriti pemikiran mahasiswa lebih cenderung kepada corak progresif/kontekstualis, iaitu sebanyak 65 abstraksi (61.3%). Corak pemikiran moderat berjumlah 23 abstraksi (21.7%). Manakala kajian yang bercorak pemikiran literalis/konservatif hanya berjumlah 3 abstraksi (2.8%). Adapun sisanya, iaitu 15 abstraksi (14.2%), tidak terbaca corak pemikirannya. Ini kerana penulisnya terkadang hanya sekadar melaporkan hasil penyelidikannya tanpa meletakkan posisi pemikirannya sendiri dalam karya ilmiahnya.

Berdasarkan tahun penyelidikannya, dapat dikatakan bahawa semenjak tahun 2008 sudah mulai ramai dari penyelidikan mahasiswa yang cenderung bercorak progresif (50%), moderat berjumlah 21.4%, dan literalis 7.1%. Pada tahun 2009 corak pemikiran progresif meningkat menjadi 62.5%, moderat 21.9%, dan corak literalis

University of Malaya

menurun 6.3%. Tahun 2010 corak progresif berjumlah 57.7%, kelompok moderat 26.9%, dan literalis turun sehingga 0%. Tahun 2011 karya tulis bercorak progresif dengan jumlah 61.5%, kelompok moderat 23.1%, dan kelompok literalis 0%. Pada tahun 2012 corak progresif dalam karya ilmiyah mahasiswa semakin berbanyak sehingga 87.5%, manakala kelompok moderat dan literalis 0%. Di sini dapat dikatakan dari tahun 2008-2012 sudah banyak peneliti yang menganut kelompok pemikiran progresif.[56]

Jadual 5: Corak pemikiran mahasiswa dalam latihan ilmiah (2008-2012)

Tahun	**Corak Pemikiran**			
	Tidak ditemukan	Literalis	Moderat	Progresif
2008	21.4%	7.1%.	21.4%	50%
2009	9.4%	6.3%	21.9%	62.5%
2010	15.4%	0%	26.9%	57.7%
2011	15.4%	0%	23.1%	61.5%,
2012	12.5%	0%	0%	87.5%

Sumber: Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Di samping melakukan kitar semula (*recycling*) terhadap hasil penyelidikan mahasiswa yang ditugaskan mengkaji wacana gender dalam pengajian Islam, PSW juga melakukan penerbitan dari himpunan makalah pensyarah. Arah dan matlamat penerbitan difokuskan untuk mensosialisasikan wacana gender dan menubuhkan gerakan gender di lembaga-lembaga akademik, sepertimana dihuraikan berikut ini:[57]

Jadual 6: Penerbitan kajian pensyarah tentang gender

No	Tajuk	Publikasi	Penulis	Fokus Kajian	Thn
1.	Reinterpretasi Nass dan Bias Gender dalam Hukum Islam	Jurnal Asy-Syir'ah, vol. 35, No. II	Dr. H. Abd. Salam Arif, MA	Tafsiran teks yang bersifat mysoginis perlu direkonstruksi	2001
2.	Peran Perempuan	Jurnal Asy-	Ahmad	Pendekatan pengajian	2001

[56] Ibid, 44-45

[57] Waryono Abdul Ghafur et. al, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, 83-98

University of Malaya

	dalam Islam (Studi atas Pemikiran Fatima Mernissi)	Syir'ah, vol. 35, No. II	Bunyan Wahid, M. Ag., MA	Islam yang ditawarkan Fatima Mernissi tidak hanya normatif tetapi juga historis sosiologis	
3.	Gender dalam Islam: Masalah Penafsiran	Jurnal Asy-Syir'ah, vol. 35, No. II	Dr. Hamim Ilyas, M. Ag.	Kontroversi terjadi kerana perbezaan tafsiran, termasuk tentang gender dalam Islam	2001
4.	Perilaku Homoseks dalam Pandangan Hukum Islam	Jurnal Musawa, vol. 2, No. 1 Maret	H. Wawan Gunawan, S.Ag, M.Ag.	Larangan homoseks, (kajian nas dan Maqasid Shari'ah)	2003
5.	Bias Gender dalam Kitab Fiqh (Studi terhadap Kitab at-Taqrib, karya Abu Syuja' al-Isfahani)	Artikel dalam buku "Islam dan Gender: Teks dan Konteks"	Agus Muh. Najib, S.Ag., M.Ag	Bias Gender dalam kitab at-Taqrib	2002
6.	Belenggu Kepemimpinan Perempuan dalam Ranah Politik	Jurnal Musawa, vol. 3, No. 1 Maret	Drs. Kholid Zulfa, M.Si	Dalam memilih pemimpin tidak sepatutnya membezakan jantina	2004
7.	Marital Rape Perspektif Yuridis Viktimologis"	Buku: "Telaah Ulang Wacana Seksualitas", kerjasama PSW IAIN Sunan Kalijaga, Departemen Agama dan McGill-IISEP CIDA	Muyassarotus-Solichah, S.Ag, SH, M.Hum	Kajian yuridis/aturan perundang-undangan	2004
8.	Konsep Poligami dalam Islam (Studi Pemikiran Mahmud Syaltut dan Muhammad Syahrur)	Skripsi	Rifqul Faroh (Perbandingan Madzhab dan Hukum)	Metode dan argumen kedua tokoh, dan relevansi pendapat mereka dalam kehidupan masyarakat kontemporer	2003
9.	Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh (Studi terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender)	Skripsi	Dhian Rahmawati (al-ahwal asy-syakhsiyyah)	Wanita berhak menolak hubungan seksual dan menentukan kehamilan dalam fiqh Perspektif Gender	2003
10.	Konsep Nusyuz dalam Kompilasi	Skripsi	Nur Faizah (al-ahwal asy-	Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum	2005

University of Malaya

	Hukum Islam: Tinjauan Berperspektif Keadilan Gender		syakhsiyyah)	Islam: Analisis Gender	
11.	Kesetaraan Gender dalam Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia	Skripsi	Sulaiman (Perbandingan Madzhab dan Hukum)	Pendapat, argumen dan latar belakang kedua tokoh serta relevansinya dengan masalah hukum di Indonesia.	2006

Sumber: Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga

3.3.3. Kurikulum

Penggubalan kurikulum berlandaskan gender merupakan salah satu strategi pengarusperdanaan gender di bidang pendidikan. PUG dalam pendidikan dilakukan dengan cara sepertimana berikut: a) memberlakukan keadilan gender dalam pendidikan dan menghilangkan pembezaan pada peserta didik. b) mengusahakan keadilan gender di kalangan kaki tangan dan pimpinan, dan c) menghilangkan sebab-sebab terjadinya kekerasan dan diskriminasi melalui bahan kursus yang diajarkan.

Dalam mencapai matlamat ini, diperlukan kesediaan kurikulum, evaluasi, pensyarah, kelas, dan peranan pimpinan yang mesra gender. Kurikulum sebagai unsur utama dalam PUG di bidang pendidikan pada hakikatnya mencerminkan sikap dan pandangan yang wujud dalam lembaga pendidikan, masyarakat, dan negara tentang budaya, kelas sosial, dan gender. Maka lembaga pendidikan yang memperjuangkan kesetaraan gender akan mencantumkan PUG sebagai bahagian dari visi dan misinya. Kemudian akan diamalkan melalui kurikulum dan komponen lainnya.

Sebagai strategi dan kerangka kerja untuk memasukkan bahan-bahan gender ke dalam kurikulum, diperlukan empat tahapan: a) *contributions approach*, iaitu

University of Malaya

pendekatan yang dilakukan melalui sistem dan polisi suatu lembaga pendidikan dengan memasukkan isu-isu gender secara zahir ke dalam kurikulum. b) *addictive approach*, sebuah pendekatan dengan cara menambahkan kepelbagaian perspektif dan idea-idea baru tentang gender dalam kurikulum yang sudah ada. c) *transformational approach*, iaitu pendekatan dengan cara menukar semua perspektif, struktur, dan objektif kurikulum yang bias gender menjadi sensitif gender. d) *social action approach*, iaitu pendekatan dengan cara memberikan arahan kepada mahasiswa untuk membuat keputusan dan tindakan yang sensitif gender dalam semua aktiviti kehidupan mereka. Konsep, peranan, dan relasi gender yang berlaku di masyarakat diperbincangkan secara detail, disertai kes-kes diskriminasi yang wujud, penyebab dan solusinya. Dengan pendekatan ini dimaksudkan supaya mahasiswa dapat melakukan kritikan dan perubahan sosial.[58]

Sedangkan dalam bidang pengajaran, diperkenalkan konsep pengajaran inklusif gender (*gender inclusive teaching*). Dalam menyusun bahan pengajaran yang inklusif gender, strategi operasional yang dilakukan adalah: (a) Memakai bahan mengajar yang mengemukakan pendapat yang proporsional dan peka gender, baik dari akademisi, ahli atau tokoh, tidak saja dari laki-laki, tetapi juga dari perempuan. Misalnya, mengemukakan pendapat dari mufasir perempuan yang selama ini tidak banyak dikenal. (b) Menyusun bahan pengajaran yang relevan tidak hanya kepada laki-laki, tetapi juga kepada perempuan, sesuai dengan pengalaman dan kepentingan mereka. (c) Memasukkan tema-tema kesetaraan gender ke dalam bahan-bahan pengajaran.[59]

---

[58] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 31-33

[59] Andayani, Mohammad Sodik, dan Rachmad Hidayat, ed., *Gender Best Practices: Pengarusutamaan Gender Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 21 dan 45-46

University of Malaya

Penggubalan kurikulum berlandaskan gender diyakini sebagai cara yang paling utama untuk menghapus cara pandang yang patriarkhi. Sebab cara pandang dan perspektif bias gender di kalangan pensyarah, mahasiswa, dan pegawai UIN Sunan Kalijaga wujud kerana dua faktor utama, iaitu budaya dan pendidikan. Majoriti pensyarah, mahasiswa, dan pegawai yang berlatarbelakang dari lembaga pendidikan Islam, sama ada dari pesantren mahupun madrasah, pada amnya pernah belajar kitab-kitab yang bias gender, antara lain iaitu kitab *'uqud al-lujjayn*. Pengalaman pendidikan di pesantren diasumsikan membawa kesan signifikan terhadap pola pikir para pensyarah, dan mahasiswa UIN Sunan Kalijaga. Di samping itu, wujudnya kursus-kursus di UIN Sunan Kalijaga seperti *Mawarith, Tafsir, Hadith, Fiqh* dan kursus-kursus lain yang merujuk kepada kitab-kitab klasik, disyaki merupakan punca berlakunya ketempangan gender.

Untuk menilai sebuah kurikulum yang adil gender, PSW menyelidik kuantiti kemunculan peranan lelaki dan wanita. Apabila kuantiti peranan wanita di dalam suatu bahan kursus dimunculkan lebih sedikit berbanding lelaki, maka kurikulum tersebut dinilai bias gender.[60] Maka berasaskan Keputusan Menteri Agama No. 27 tahun 1995 tentang Kurikulum Nasional S1 IAIN, UIN Sunan Kalijaga telah menyusun kurikulumnya ke dalam tiga bahagian: a) Mata Kuliah Umum (MKU), iaitu semua kursus yang diajarkan untuk semua fakulti dan semua program pengajian. b) Mata Kuliah Dasar Keahlian (MKDK), iaitu kursus-kursus yang diajarkan khas bagi kepakaran satu fakulti, dan berlaku bagi semua program pengajian di bawah fakulti tersebut. c) Mata Kuliah Keahlian (MKK), iaitu kursus-kursus yang diperuntukkan khas bagi program pengajian sahaja.

[60] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 10

University of Malaya

Dalam mengembangkan kurikulum pengajian Islam, UIN Sunan Kalijaga mengelompokkan ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu sosial bersifat terbuka, sehingga boleh dikaji dengan menggunakan pelbagai perspektif keilmuan. Perspektif gender merupakan salah satu pendekatan yang boleh digunakan dalam pengajian Islam.[61] Sudut pandang gender mulai dikempenkan sebagai perspektif keilmuan di Indonesia pada tahun 1990an. Meskipun pada awalnya, perspektif gender dalam pengajian Islam banyak ditolak, namun seiring dengan bergulirnya waktu, pada tahun 1998 PSW UIN Sunan Kalijaga mulai menggunakan perspektif gender ini.

Sebagai pendekatan baru dalam pengajian Islam, dan sebagai asas pengembangan kurikulum, PSW mengadakan penyelidikan terhadap kurikulum dan cara pengajaran yang telah dijalankan di kampus UIN Sunan Kalijaga. Tepatnya pada tahun 2002, dalam rangka meningkatkan kemahiran para pensyarah dalam pengajaran yang mesra gender, PSW UIN Sunan Kalijaga melaksanakan penyelidikan yang mereka namai dengan *action research*. Aktiviti ini dilakukan oleh 18 pensyarah yang juga merupakan *associate members* PSW UIN Sunan Kalijaga. Penyelidikan ini meliputi sembilan bidang kursus, antara lain: a) sumber ajaran Islam ('Ulum al-Hadith, 'Ulum al-Qur'an, Tafsir, Hadith). b) Pemikiran Dasar Islam (Ilmu Tasawuf). c) Hukum dan perundang-undangan Islam (Fiqh, Usul Fiqh, Fiqh Mawarith). d) Sejarah Tamaddun Islam, e) Bahasa dan Sastera Islam, dan lain-lain. Program *action research* dilakukan dengan model *Focus Group Discussion* (FGD) yang meliputi tiga proses; i) observasi, pengenalan dan analisis masalah, iaitu dengan cara menyelidik pengajaran yang telah berlaku selama ini dari perspektif gender. ii) tindakan, iaitu merumuskan dan melaksanakan cara pengajaran berlandaskan gender setelah mendapatkan hasil dari penyelidikan sebelumnya. iii) refleksi dan evaluasi. Program *action research*

[61] Ibid, 179

University of Malaya

memfokuskan untuk merancang empat anasir, iaitu bahan kursus, objektif, strategi, dan evaluasi.[62]

Dari hasil *proses pertama*, iaitu observasi, pengenalan dan analisis masalah, disimpulkan bahawa hasil penyelidikan tentang pengajaran di UIN Sunan Kalijaga yang telah berlaku selama ini adalah sebagai berikut:

i. Kurikulum belum berperspektif gender
ii. Tujuan pengajaran belum menyokong pencapaian kesedaran nilai, khasnya nilai-nilai tentang keadilan gender
iii. Kesulitan menentukan strategi yang dapat digunakan untuk pengajaran gender secara implisit (*hidden curriculum*)
iv. Belum ada model evaluasi untuk menilai berjaya tidaknya kesedaran gender
v. Terhadnya literatur yang berperspektif gender
vi. Kandungan bahan kursus yang berkaitan dengan sumber ajaran Islam, hukum Islam, dan bahasa dan sastera Islam yang cenderung bias gender
vii. Adanya kesulitan menyatukan konsep gender ke dalam bahan-bahan kursus awam.[63]

Manakala hasil *proses kedua*, iaitu melakukan tindakan untuk menghadapi tujuh masalah di atas, PSW memberi bekal bahan kursus tentang pengajaran yang berperspektif gender. Kemudian pensyarah melakukan uji coba pengajaran kursus yang berperspektif gender kepada mahasiswa di kelas dan didampingi oleh pensyarah lain untuk melakukan observasi terhadap respon mahasiswa. Setelah itu dilanjutkan dengan *proses ketiga*, iaitu evaluasi terhadap program *action research* yang dilakukan 18

[62] Ibid, 190-191
[63] Ibid, 191-192

University of Malaya

pensyarah tersebut. Dalam evaluasi dihuraikan bahawa pada awalnya, para pensyarah merasakan kesukaran untuk menyepadukan isu-isu gender ke dalam mata pelajaran. Tetapi setelah melakukan uji cuba di dalam kelas, kemahiran mereka dalam menyepadukan gender ke dalam mata pelajaran mulai meningkat. Dalam mengupayakan pembentukan perspektif gender di dalam kelas, pensyarah mengamalkan pendekatan *affirmative action*, iaitu dengan memberikan kesempatan pertama untuk pelajar wanita. Tetapi walaupun demikian, pensyarah yang terlibat di dalam *action research* ini mengakui bahawa pelajar wanita cenderung kurang aktif, dan suasana kelas lebih didominasi oleh pelajar lelaki. Kondisi ini menurut para penyelidik lebih disebabkan kerana faktor kemampuan individu, bukan kerana faktor jantina. Hasil *action research* kemudian ditinjaklanjuti dengan "Workshop Kurikulum Berperspektif Gender bagi Dosen IAIN Sunan Kalijaga". Workshop ini menghasilkan rumusan kurikulum yang berperspektif gender dan diterbitkan dalam bentuk buku.[64]

Pada hakikatnya konsep *affirmative action* boleh jadi merupakan rumusan yang kurang diperlukan oleh wanita. Sebagai contoh, pada tahun 2002 peratus jumlah pensyarah lelaki 81,1% (283 orang), manakala pensyarah wanita 18,9% (66 orang). Jumlah pensyarah wanita paling banyak ada di fakulti Tarbiyah. Adapun jumlah pensyarah wanita yang paling sedikit iaitu fakulti Shari'ah dan Usuluddin.[65] Justeru fakulti yang menghasilkan calon-calon pemikir, pentafsir agama, dan *qāḍī* tidak banyak diminati oleh wanita. Jadi apakah makna dari konsep *affirmatife action* apabila dijalankan di kedua-dua fakulti ini? Apakah pihak universiti akan memaksakan kepada wanita menjadi pensyarah di fakulti yang tidak mereka minati?

[64] Ibid, 192-195
[65] Ibid, 101-102

University of Malaya

Kepincangan (*gap*) gender antara pensyarah lelaki dan wanita, sama ada yang berkenaan dengan kuantiti mahupun kualiti, dipercayai antara lain kerana adanya beban ganda (*double burden*) bagi wanita.[66] Tetapi di sisi lain, untuk mengatasi kesenjangan gender tersebut, feminis menuntut kuantiti yang sama antara pensyarah lelaki dan wanita, dan perlunya polisi *affirmative action*. Padahal tuntutan ini belum tentu menjadi keperluan dan sesuai dengan minat wanita. Malahan polisi tersebut semakin memberatkan wanita yang telah mempunyai beban ganda untuk lebih lama meninggalkan rumah. Dan di sisi lain, permohonan *affirmative action* secara tersirat merupakan pengakuan feminis terhadap kerancuan konsep kesetaraan gender. Sebab pada asasnya, *affirmative action* merupakan tindakan untuk memaafkan kekurangan wanita, dan ini ertinya wanita tidak boleh disetarakan dengan lelaki. Tetapi ketua PSW menolak pemaknaan *affirmative action* seperti itu. Menurut beliau *affirmative action* merupakan perhatian atau tindakan khas, karena dalam sejarahnya, wanita tidak banyak mendapat *privilege* dalam budaya. Maka saatnya jikalau kemudian perhatian dan tindakan khusus diberikan kepada mereka. Maka *affirmative action* tidak boleh dimaknai seperti itu.[67]

Sedikitnya jumlah wanita yang mendaftar menjadi pensyarah di UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2002 menurut PSW disebabkan kerana faktor budaya, di mana masyarakat memandang bahawa jawatan pensyarah lebih pantas diisi oleh lelaki. Alasan yang sama, iaitu faktor budaya patriarkhi juga dikemukakan sebagai penyebab sedikitnya jumlah pensyarah wanita pada tahun 1958.[68]

---

[66] Ibid, 105

[67] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

[68] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 59 dan 137

University of Malaya

Tetapi walaupun demikian UIN Sunan Kalijaga adalah salah satu dari sedikit institusi pendidikan tinggi di Indonesia yang boleh melakukan penyepaduan sensitifiti gender ke dalam kurikulum pendidikannya, sepertimana yang dikemukakan oleh Sekar Ayu Aryani. Pada tahun 2004, UIN telah menerbitkan buku *Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN*. Buku ini merupakan hasil "Workshop Pengarusutamaan Gender dalam Kurikulum IAIN" melalui program kerjasama IAIN-McGill Project dan CIDA. Penggubalan kurikulum berlandaskan gender yang disusun oleh UIN Sunan Kalijaga diyakini lebih unggul dalam beberapa hal berbanding universiti-universiti lainnya, termasuklah jikalau dibandingkan dengan beberapa universiti dari luar Indonesia, misalnya universiti Makerere Uganda, dan Davao Medical School Foundation Phillipines.[69]

Kurikulum berlandaskan gender yang diterbitkan oleh UIN Sunan Kalijaga mengandungi beberapa kerangka kursus dalam pengajian Islam, dan akan dihuraikan secara ringkas sepertimana berikut:

I) *Kursus 'Ulum al-Quran I*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kelanjutan kursus 'Ulum al-Quran (MKDU) dan khas untuk mahasiswa Tafsir Hadith Fakulti Usuluddin. Diantara tajuk-tajuk yang dikaji, iaitu persoalan wahyu, proses pewahyuan, sejarah teks al-Quran, *asbab al-nuzul*, nasikh mansukh, teori evolusi shari'ah, dan kaidah tafsir. Berkenaan dengan metodologi tafsir al-Quran, diajarkan Tafsir Amina Wadud. Pendekatan dalam kuliah sedapat mungkin berperspektif gender.

Matlamat: a) Mahasiswa boleh menghuraikan kondisi historis saat ayat-ayat al-Quran ditanzilkan, sehingga mampu mengambil mesej moralnya. b) mahasiswa boleh

[69] Sekar Ayu Aryani, *Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-CIDA, 2004), viii-ix

University of Malaya

menghuraikan pelbagai perkembangan yang muncul tentang konsep teori dalam ilmu-ilmu al-Quran. c) Mahasiswa dapat membandingkan keunggulan dan kelemahan konsep-konsep tersebut dalam kaitannya dengan isu-isu semasa, termasuklah gender. d) Mahasiswa boleh mentafsirkan ayat-ayat al-Quran mengikut konteks kekinian dengan menggunakan perangkat keilmuan yang dikuasainya.

Senarai Rujukan, antara lain: *Toward Understanding Islamic Law* (Abdullah Ahmad al-Na'im); *Wanita dalam al-Quran* (Amina Wadud Muhsin); *al-Quran dan Modernitas* (Fazlur Rahman); *al-Kitab wa al-Quran* (Shahrur); *al-Risalah al-Thaniyah* (Mahmood Muhammad Taha); *Mafhum al-Nass* (Nasr Hamid Abu Zaid); *Perempuan Tertindas* (Hamim Ilyas); dan lain-lain.[70]

II) *Kursus 'Ulum al-Hadith*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus wajib bagi semua mahasiswa (MKDU). Pembahasan dalam kursus ini berhubungan dengan unsur-unsur suatu hadith, sanad, periwayatan, dan matan. Pembahasan yang dilakukan juga mengandungi hadith-hadith yang berperspektif gender, seperti perawi wanita, hadith sahih larangan poligami, hadith *da'if* tentang larangan wanita menjadi imam solat, dan lain-lain.

Matlamat: a) Mahasiswa boleh menghuraikan tentang objek, metode dan problem yang berhubungan dengan 'Ulum al-Hadith. b) mahasiswa dapat membezakan antara hadith dan teks hadith yang berperspektif gender. c) Mahasiswa dapat menghuraikan matan, perbezaan redaksi dan problemanya. d) Mahasiswa boleh menghuraikan wujudnya kepelbagaian pemahaman hadith yang berperspektif gender. e) dan lain-lain

[70] Ibid, 1-3

University of Malaya

Senarai Rujukan: antara lain: *Tadrib al-Rawi* (al-Suyuti); *al-Quran and Women* (Amina Wadud Muhsin); *Setara di Hadapan Allah* (Raffat Hassan); *Argumen Kesetaraan Gender* (Nasaruddin Umar); *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi* (Marhumah [ed.]); *Evolusi Konsep Sunnah* (Musahadi); dan lain-lain.[71]

III) *Kursus Tafsir*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus wajib bagi semua mahasiswa (MKDU). Tafsir merupakan bahagian yang tidak terpisahkan dari pengajian al-Quran lainnya seperti 'Ulum al-Quran. Kajian kursus tafsir difokuskan kepada kemaujudan manusia sebagai makhluk Tuhan dan makhluk sosial yang berkeadialan gender, misalnya: kajian ayat-ayat tentang perbezaan jantina, kepemimpinan wanita, kehidupan di akherat.

Matlamat: a) Mahasiswa boleh menghuraikan tahapan-tahapan proses penciptaan manusia. b) mahasiswa dapat menghuraikan konsep manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk Tuhan yang berkeadilan gender. c) Mahasiswa dapat menghuraikan secara semantik istilah-istilah yang digunakan untuk menyebut manusia. d) dan lain-lain.

Senarai Rujukan: antara lain: *al-Quran and Women* (Amina Wadud Muhsin); *Argumen Kesetaraan Gender* (Nazaruddin Umar); *Membumikan al-Quran* (Quraish Shihab); *Tema-tema Pokok al-Quran* (Fazlur Rahman); dan lain-lain.[72]

IV) *Kursus Hadith*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus dasar wajib bagi semua mahasiswa (MKDU). Pembahasan dalam kursus ini berhubungan dengan sisi kewahyuan hadith

[71] Ibid, 7-9
[72] Ibid, 13-15

University of Malaya

yang berpunca dari Rasulullah, dan berhubungan dengan pembahasan tentang keimanan, keislaman dan akhlaq. Disamping itu juga dikaji penyelidikan semula dan pengkategorian terhadap ajaran Rasulullah yang bersifat sementara, tempatan, dan universal. Hal ini mengingat kondisi sosial masyarakat moden sekarang ini berbeza dengan zaman Nabi. Oleh itu diperlukan pemahaman hadith-hadith secara komprehensif dengan pelbagai pendekatan keilmuan kontemporari, termasuklah pendekatan yang adil dan berperspektif gender. misalnya isteri berpuasa sunah tanpa izin suami, laknat malaikat terhadap isteri yang menolak keinginan suami berhubungan badan, wanita menjadi imam solat, penghuni neraka kebanyakan wanita, dan lain-lain.

Matlamat: a) Mahasiswa boleh menghuraikan mesej dalam hadith tentang kehidupan dunia dan akherat. b) mahasiswa dapat menghubungkan persoalan sosial kemasyarakatan yang actual dengan petunjuk Rasulullah. c) Mahasiswa dapat membina pemahaman baru terhadap hadith yang bersifat integratif.

Senarai Rujukan: antara lain: kitab-kitab hadith; *Perempuan Tertindas* (Hamim Ilyas); *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi* (Marhumah [ed.]); *al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci* (M. Amin Abdullah); dan lain-lain.[73]

V) *Kursus Ilmu Tasawuf*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus bagi mahasiswa fakulti Dakwah, dengan maksud untuk memberi pengetahuan yang bersifat spiritual dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah dengan mempertimbangkan perspektif gender. Tajuk-tajuk yang

[73] Ibid, 17-19

University of Malaya

diperbincangkan adalah isu-isu dalam tasawuf dalam perspektif Komunikasi dan Penyiaran Islam (KPI) dengan menggunakan alat bantu analisis gender.

Matlamat: a) Menghuraikan pengertian dan teori asal-usul tasawuf. b) menghuraikan makna maqamat dengan contoh Rabi'ah al-'Adawiyah. c) menghuraikan tasawuf konteks ke-Indonesia-an. d) dan lain-lain.

Senarai Rujukan, antara lain: *Islam Pertama dan Pengaruhnya di Indonesia* (alwi Shihab); *al-Risalah al-Qushairiyyah* (al-Qushairi); *Menggugat Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial abad 21* (Amin Syukur); Dekonstruksi Gender, *Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (Nasr Hamid Abu Zayd); dan lain-lain.[74]

VI) *Kursus Ilmu Kalam*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus wajib bagi mahasiswa Aqidah dan Falsafah (MKK). Kursus ini membahas dasar-dasar keimanan secara rasional, dengan memfokuskan kepada isu-isu semasa, dan kesan pola fikir kalam dalam kehidupan umat secara individu mahupun sosial, termasuklah isu-isu yang berkaitan dengan gender. Di antara tajuk yang dikaji dalam kursus ini iaitu kalam klasik dan kontemporari, epistemologi kalam baru, akal-wahyu, dan posisinya sebagai justifikasi bagi klaim kebenaran yang bias gender, teologi keadilan dan pembebasan, nalar fundamentalisme dan liberalisme serta konsekuensinya dalam memahami fenomena gender dalam Islam, masalah jabariyah-qadariyah dan kesannya dalam masyarakat bias gender, kesetaraan lelaki dan wanita dalam pandangan tauhid, dan lain-lain.

[74] Ibid, 23-25

University of Malaya

Matlamat: a) Mahasiswa boleh menghuraikan isu-isu kalam semasa dalam Islam. b) mahasiswa dapat menganalisis isu-isu kontemporari termasuk isu-isu gender dengan metodologi ilmu kalam. c) Mahasiswa dapat menghuraikan pandangan tauhid dalam Islam dan hubungannya dengan kesetaraan gender. d) dan lain-lain.

Senarai Rujukan, antara lain: *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah* (Abu Zahrah); *al-Milal wa l-Nihal* (al-Shahrastani); *Islam, Women and Gender Justice*; dan *Islam dan Pembebasan* (Asghar Ali Engineer); *Liberal Islam* (Charles Kurzman); *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (M. Amin Abdullah); *Bias Gender dalam Penafsiran al-Quran* (Nasaruddin Umar) dan lain-lain.[75]

VII) *Kursus Usul al-Fiqh*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus wajib bagi mahasiswa Fakulti Usuluddin. Perkuliahan difokuskan untuk membahas konsep, sumber, metode *istinbat* hukum Islam, ijtihad dan mujtahid dengan menggunakan pelbagai pendekatan, antara lain pendekatan yang berperspektif gender. Kursus ini pada intinya akan membekali mahasiswa untuk menilai, mengkritisi serta mentafsirkan semula hukum islam dalam menghadapi perkembangan zaman, seperti ketidakadilan gender yang berlaku dalam masyarakat. Diantara tajuk yang dibahas iaitu gender sebagai salah satu pendekatan dalam Usul al-Fiqh, syarat-syarat mujtahid antara lain menguasai ilmu-ilmu sosial, sejarah, dan antropologi sehingga mujtahid boleh menjawab isu gender, mentafsir semula makna bahasa sehingga boleh mengelakkan pemahaman bias gender.

Matlamat: a) Menghuraikan erti, objek kajian, skup, dan pendekatan yang terdapat dalam Usul al-Fiqh. b) Menghuraikan pelbagai metode istinbat dalam hukum Islam. c)

[75] Ibid, 29-32

University of Malaya

Mentafsirkan semula ketentuan hukum, termasuklah hukum yang masih bias gender. d) Menemukan dan menjawab kes baru yang belum ada hukumnya dalam bentuk penyelidikan yang berperspektif gender.

Senarai Rujukan: antara lain: 'Ilm Usul al-Fiqh (Abdul Wahhab Khallaf); History of Islamic Law (NJ Coulson); al-Risalah al-Thaniyah (Mahmood Muhammad Taha); Argumen Kesetaraan Gender (Nasaruddin Umar); Perempuan Tertindas (Hamim Ilyas); Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam (Ruhaini Dzuhayatin), dan lain-lain.[76]

VIII) *Kursus Bahasa Arab*

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus wajib bagi semua mahasiswa. Diantara tajuk-tajuk yang dikaji iaitu struktur kalimat bahasa Arab, dengan memfokuskan kemahiran membaca untuk fakulti Shari'ah. Disamping itu dibahas pula latar belakang bangsa Arab yang patriarkhi dan kesannya terhadap wujudnya bias gender dalam kaedah yang berkaitan dengan *ism* dan *fi'l*.

Matlamat: a) Mengenali budaya patriarkhi yang tercermin dalam bentuk bahasa Arab dan mengandungi bias gender. b) Menjelaskan macam-macam kata dan kalimat. c) Membaca bacaan berbahasa Arab. d) dan lain-lain.

Senarai Rujukan, antara lain: silsilah ta'lim al-lughah al-'arabiyyah (al-mamlakah al-'arabiyah al-su'udiyyah); al-'arabiyyah li l-hayat (UIN Sunan Kalijaga); dan lain-lain.[77]

[76] Ibid, 41-45
[77] Ibid, 89-92

University of Malaya

IX) Kursus Tokoh Sastera Arab

Huraian ringkas: kursus ini merupakan kursus keahlian pilihan bagi mahasiswa Fakulti Adab. Diantara tajuk-tajuk yang dikaji, iaitu menyelidiki karya-karya sastera dan biografi tokoh sastera dengan menggunakan pendekatan struktural murni, hermeneutik, dan kritikan sastera feminis, atau kajian sastera berperspektif gender. Diantara biografi tokoh sastera yang dibahas iaitu Nawal el-Sa'dawi, Qasim Amin, Taha Husein.

Matlamat: a) Mahasiswa mampu menghuraikan biografi para tokoh sastera Arab dan karyanya. b) Menunjukkan kalimat-kalimat yang bias gender dalam novel dan menjelaskannya. c) Menghuraikan persoalan gender dalam sastera Arab berasaskan indikatornya, misalnya marjinalisasi, stereotaip, kekerasan seksual. d) dan lain-lain.

Senarai Rujukan: antara lain: Argumen Kesetaraan Gender; Bias Gender dalam Penafsiran al-Quran (Nasaruddin Umar); al-Mar'ah al-Jadidah (Qasim Amin); dan lain-lain.[78]

Sepertimana UIN Sunan Kalijaga, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta juga melakukan program pengarusperdanaan gender ke dalam kurikulum. Malahan semenjak tahun 2004, UIN Jakarta telah memperkenalkan kursus "Studi Islam dan Jender" untuk mahasiswa pasca siswazah. Mata kuliah ini dilengkapi dengan modul yang menjadi pedoman perkuliahan bagi pensyarah dan mahasiswa. Pengadaan kursus ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan terhadap tafsir al-Qur'an dan hadith yang tidak selari dengan konsep keadilan gender. Oleh itu kursus "Studi Islam dan Jender" bermatlamat untuk (a) membaca semula ajaran Islam dari perspektif keadilan gender; (b) mengkritisi

[78] Ibid, 83-86

University of Malaya

tafsiran ayat-ayat dan hadith yang tidak menyokong keadilan gender; dan (c) mengkaji sumbangan para feminis dalam menegakkan keadilan gender di masyarakatnya.

Dalam modul "Studi Islam dan Jender", mahasiswa diarahkan menggali hikmah dari perjuangan feminisme Barat sehingga boleh meneladani cara berfikir mereka yang kritis, khasnya dalam menemukan metodologi feminis dan konsep gender sebagai alat analisis akademik. Metodologi feminis lahir sebagai kritikan dan jawapan terhadap metodologi kuantitatif positivis yang berasumsi bahawa ilmu pengetahuan bersifat objektif, dan terbebas dari kesan penulisnya.[79]

Pendekatan kontekstual yang digunakan feminis dalam mentafsirkan teks-teks wahyu ditumpukan kepada kondisi budaya Arab abad 7M sehingga tafsiran yang dihasilkan dapat selari dengan konsep kesetaraan gender. Hasil pendekatan dapat dianalisis dalam modul "Studi Islam dan Jender", sama ada dari sisi pemilihan bahan kursus mahupun tujuannya[80] sepertimana berikut:

Jadual 7: Modul pengajian Islam dan Gender

No	Tema Pembahasan	Latar Belakang	Tujuan
1.	Penciptaan manusia	Adanya keyakinan bahawa wanita lebih rendah berbanding lelaki kerana ia tercipta dari tulang rusuk yang bengkok	Mengkritisi hadith tentang penciptaan wanita dari tulang rusuk yang bengkok
2.	Kepemimpinan wanita	Adanya kepercayaan bahwa hanya lelaki yang boleh menjadi pemimpin dalam ruang domestik mahupun publik	a) Mentafsirkan semula QS. 4:34 berlandaskan gender dengan pendekatan kontekstual/ sosiologis/hermeneutik. b) Mencari hadith lain tentang bolehnya perempuan menjadi imam shalat berjamaah yang

[79] Nina Nurmila, Ph.D, *Modul Studi Islam dan Jender: Pedoman Mata Kuliah Studi Islam dan Jender pada Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta*, (Jakarta: PSW UIN Jakarta, Sekolah Pascasarjana dan British Embassy, 2008), 3, 7-8

[80] Ibid, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37

University of Malaya

			melibatkan makmum lelaki.
3.	Nushuz	Justifikasi dominasi suami keatas isteri dan kewajiban minta izin jika keluar rumah	Mengkritisi isu nushuz sehingga berlaku pada kedua belah pihak, suami dan isteri.
4.	Waris	Keyakinan bahawa nilai perempuan setengah dari lelaki	Memahami QS. 4:11-12 melalui konteks sejarah tradisi Arab.
5.	Saksi dan wali	Nilai wanita dianggap setengah dari lelaki dan tidak boleh menjadi saksi serta wali perkahwinan anak kandungya	Dapat mentafsirkan semula QS. 2: 282 dalam perspektif kesetaraan gender
6.	Poligami	Keyakinan tentang bolehnya poligami dan kecenderungan menyalahkan pihak yang melarang poligami	Dapat memahami semula pesan utama QS. 4: 2-3 dan 129 melalui konteks sejarah Arab ketika itu.
7.	Politisasi tubuh wanita	Kepercayan bahwa jilbab adalah kewajiban, kerana wanita adalah penggoda seksual dan diharuskan tinggal di rumah	a) Memahami semula ayat-ayat dan hadith tentang kesopanan dan menutup aurat. b) kritis terhadap QS. 24: 31-31, 33:32-33 dan 59. c) memahami had aurat itu relatif dan ketidakharusan mengikuti pakaian Arab
8.	Hak dan kesehatan reproduksi wanita	Anggapan bahwa wanita adalah milik suami dan bertugas melayaninya, melahirkan dan mengurus anak	Memahamkan idependensi wanita, termasuk hak memiliki tubuh mereka sendiri, hak memiliki anak dan menentukan jumlahnya (bukan kewajiban), serta hak memilih dan menceraikan suaminya.

Sumber: Modul Studi Islam dan Jender: Pedoman Mata Kuliah Studi Islam dan Jender pada Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta

Kontekstualisasi ajaran Islam melalui pengarusperdanaan gender dalam kurikulum menurut kebanyakan sarjana feminis mutlak diperlukan. Sebab mereka meyakini bahwa idea pengarusperdanaan gender sudah diamalkan oleh Rasulullah semenjak 14 abad silam.[81] Pemahaman Islam yang bias gender kemudian baru dikekalkan dalam karya-karya ulama klasik. Indikasinya adalah faktor jantina para pendiri empat madhhab fiqih yang semuanya adalah lelaki. Ketidakadilan yang dialami wanita secara kekal juga dikaitkan dengan metodologi tafsir terhadap dalil-dalil agama.

[81] Tim Penulis Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Membangun Kultur Akademik Berperspektif Gender*, (Jakarta: PSW UIN Jakarta, Depag dan CIDA McGill, 2005), v dan 8. Dr. Hamim Ilyas, pensyarah UIN Sunan Kalijaga juga berpendapat bahawa Rasulullah adalah seorang feminis. Lihat: Hamim Ilyas et. al., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis "Misoginis"*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2008), 3

University of Malaya

Berangkat dari fenomena ini diperlukanlah metode yang lebih kontekstual dengan tidak menundukkan realiti kekinian pada hukum-hukum yang baku. Maka tidak menghairankan apabila fiqih dan tafsir ditohmah mengekalkan ketidakadilan gender. Maka sebagai jawapan keatas cabaran ini, pada tahun 2005 PSW UIN Jakarta telah mengupayakan persepsi gender dalam lapan kursus pengajian Islam, iaitu Ulum al-Qur'an dan Tafsir, Ulum al-Hadith dan Hadith, Fiqh dan Usul Fiqh, Fiqh Mu'amalat, Sejarah Peradaban Islam, Ilmu Tasawwuf, Ilmu Kalam dan Ilmu Kependidikan.[82]

Menurut Dr. Sri Mulyati, pensyarah di UIN Jakarta, lapan kursus pengajian Islam yang berlandaskan gender ini harus diberikan pada semester satu. Dengan demikian mahasiswa akan terbiasa bersikap kritis terhadap kajian agama yang cenderung bias gender pada semester-semester berikutnya.[83] Beliau juga menekankan bahwa pengintegrasian perspektif gender dalam bahan kursus dasar pengajian Islam adalah mutlak dan strategis yang harus diberikan pada semester awal di semua fakulti. Lebih lanjut beliau menyatakan bahwa ketidakadilan gender lebih disebabkan kebanyakan ilmu tafsir saat ini adalah bias dan kurang mesra gender.[84] Hal ini disebabkan kerana kebanyakan ulama tafsir adalah laki-laki.

X. Analisis terhadap kurikulum pengajian Islam berlandaskan gender

Buku: *Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN* yang disusun sebagai panduan kurikulum untuk menjalankan pengajaran berlandaskan gender di UIN Sunan Kalijaga, terlihat belum mencerminkan integrasi perspektif gender ke dalam bahan-bahan kursus pengajian Islam. Walaupun upaya pengintegrasian tersebut sudah mulai wujud, tetapi

[82] Tati Hartimah, "Membangun Kultur Ramah Perempuan", dalam Tim Penulis Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Membangun Kultur Akademik Berperspektif Gender*, 3-5, dan 9
[83] Sri Mulyati, "Mengungkap Landasan Teologis Kesetaraan Gender Lewat Pembelajaran Ilmu Kalam", dalam ibid, 26
[84] Sri Mulyati, "Perspektif Gender dalam mata Kuliah Dasar Keislaman", dalam ibid, 14-15

University of Malaya

masih terlihat seperti minyak dan air, bertemu tetapi tidak menyatu. Hal ini terlihat dengan adanya beberapa indikasi antara lain:

i) Cenderung adanya pemaksaan dalam menghubungkan antara bahan kursus dan perspektif gender. Pemaksaan tersebut berdampak kepada bergesernya karakter keilmuan dan halatuju khazanah pengajian Islam (*'ulum turath*). Karakter khazanah keilmuan seperti dalam tafsir dan fiqh yang dibina berasaskan teks-teks al-Quran dan al-Hadith perlahan-lahan beralih kepada realiti sosial dan modeniti. Dengan demikian halatuju khazanah *turath* yang pada awalnya dimaksudkan untuk menjelaskan teks-teks wahyu dan menghukumi realiti sosial berlandaskan petunjuk wahyu, pada akhirnya bertolak belakang dari maksud yang sebenar, dan berubah menjadikan teks wahyu sebagai justifikasi untuk mengukuhkan realiti sosial. Misalnya kurikulum Usul al-Fiqh yang sememangnya dimaksudkan untuk membahas konsep, sumber, metode *istinbat* hukum Islam, dan ijtihad dengan pendekatan yang telah teruji dari masa ke masa, didekonstruksi dengan pelbagai pendekatan yang berperspektif gender. Konsekuensinya, kursus ini akhirnya memunculkan kegelisahan dan kebimbangan mahasiswa untuk menilai, mengkritik serta mentafsirkan semula hukum Islam. Sebab hukum-hukum fiqh yang dihasilkan ulama diyakini telah mengakibatkan berlakunya praktik diskriminasi terhadap wanita. Dengan demikian, karakter dan objektif Usul al-Fiqh yang baru dimaksudkan untuk mentafsir semula makna ayat atau hadith yang berhubungan dengan hukum, dan disertai dengan kritikan bahasa Arab untuk mengelakkan pemahaman bias gender terhadap ayat atau hadith.

ii) Wujudnya perubahan tabiat dasar bahan suatu kursus yang awalnya fokus kepada pencapaian suatu kemahiran, bergeser sekadar untuk mewujudkan penganalisis dan

University of Malaya

pemerhati bahan kursus. Misalnya, kursus Bahasa Arab yang sebetulnya dimaksudkan mempelajari struktur kalimat bahasa Arab, dengan memfokuskan kemahiran membaca, berbual dan menulis, akhirnya dipaksakan mempelajari pula perkara-perkara yang tidak berhubungan langsung dengan maksud belajar Bahasa Arab, seperti membahas latar belakang patriarkhisme masyarakat Arab dan wujudnya bias gender dalam kaedah Bahasa Arab. Dengan kata lain, matlamat kurikulum berlandaskan gender tidak dimaksudkan untuk fokus membekali mahasiswa menguasai Bahasa Arab, tetapi menjadikan mereka sebagai pengamat dan penganalisis Bahasa Arab. Disamping itu, kurikulum tersebut juga kurang menanamkan rasa percaya diri, cinta dan bangga terhadap kursus yang dipelajari, tetapi sebaliknya menumbuhkan rasa syak dan malahan kebencian, kerana ilmu yang dipelajari disyaki memunculkan diskriminasi terhadap wanita.

iii) Kurangnya sumber manusia yang memahami kedua-dua bidang secara bersamaan, pengajian Islam dan wacana kesetaraan gender. Masalah ini akan berkesan dalam menentukan buku-buku rujukan untuk suatu kursus pengajian Islam. Dalam buku *Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN* dijumpai bahawa satu buku dijadikan rujukan untuk tiga sehingga enam jenis kursus, seperti berikut:

Jadwal 8: Senarai buku-buku rujukan yang digunapakai untuk pelbagai kursus

No	Buku	Penulis	Nama Kursus
1	Perempuan Tertindas: Kajian Hadis-hadis Misoginis	Hamim Ilyas	‘Ulum al-Quran
			Hadith
			Usul al-Fiqh
			Fiqh
			Masail al-Fiqh
			Ilmu Dakwah
2	Quran and Women /Wanita dalam al-Quran	Amina Wadud	‘Ulum al-Quran
			‘Ulum al-Hadith
			Tafsir
			Filsafat Hukum Islam
			Masail al-Fiqh
			Aliran Modern dalam Islam

University of Malaya

3	Argumen Kesetaraan Gender	Nasaruddin Umar	‘Ulum al-Hadith
			Tafsir
			Usul al-Fiqh
			Studi Tokoh Sastra Arab
4	Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi	Marhumah (ed.)	‘Ulum al-Hadith
			Hadith
			Ilmu Dakwah

Sumber: Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN

Sepertimana dikemukakan oleh para penyelidik dari PSW bahawa pendekatan PSW UIN Sunan Kalijaga terhadap gender dan Islam adalah pendekatan timbal balik, iaitu PSW memandang isu-isu wanita dalam Islam menggunakan perspektif gender, dan memandang isu-isu gender dengan menggunakan perspektif Islam. Pendekatan seperti ini diyakini sangat penting mengingat UIN diiktiraf kepakarannya dalam pengajian Islam, dan menjadi sumber akademik utama bagi pemberdayaan wanita.[85] Tetapi dari beberapa hasil penyelidikan tentang proses pengarusperdanaan gender dalam pengajian Islam bahawa sebetulnya Islam cenderung dibaca oleh penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga dengan ilmu pengetahuan dan perspektif sosial Barat. Dengan demikian Islam lebih digunapakai sebagai justifikasi untuk mengukuhkan perspektif gender dalam memandang isu-isu wanita.

Sebab bukanlah perkara yang sederhana untuk menyepadukan Islam dan feminisme secara adil. Menurut Rita M. Gross,[86] agama dan feminisme kedua-duanya mempunyai tajuk kajian yang sama kompleksnya dan sama-sama membangkitkan emosi. Feminisme dan agama adalah sistem kepercayaan yang saling bercanggah dan sarat dengan emosi yang secara langsung memberi kesan kepada kehidupan orang ramai. Seringkali terlihat dalam suatu kajian rasmi tentang feminisme dan agama di kelas-kelas atau seminar, sudah terlihat kedua-dua penyokong datang dengan merefleksikan pendapat, kepercayaan dan komitmen yang kuat serta emosional

[85] Waryono Abdul Ghafur dkk, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, 3
[86] Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, (Boston: Beacon Press, 1996), 5

University of Malaya

mengenai kedua-dua ideologi. Kajian akademik tentang kedua-dua topik akan sangat mencabar.

Tanpa disepadukan dengan feminisme pun, sebetulnya kajian akademik tentang agama memunculkan cabaran yang hebat. Hal ini sebahagiannya kerana perbezaan antara kajian agama sebagai disiplin akademik dan amalan peribadi terhadap agama, jarang diperhatikan dan tidak banyak berlaku dalam budaya kita. Oleh itu, kajian akademik agama lebih mencabar kepercayaan peribadi seseorang berbanding dengan kajian mata pelajaran akademik lain. Begitu juga kajian feminisme atau penggunaan kaedah feminis mungkin boleh mengelirukan kepada mereka yang baru mengenal kepada feminisme, terutamanya kerana stereotaip media mengenai feminisme jarang mampu menggambarkan perhatian feminis dengan tepat. Tabiat kajian akademik agama di Barat tiada berkaitan dengan pengajaran agama, penukaran atau panduan kerohanian seseorang. Agama difahami sebagai punca kontroversi terbesar, dan juga merupakan pencarian yang mengghairahkan dan mengagumkan manusia, -seperti politik, ekonomi, dan ethik-, yang sememangnya diberi disiplin akademik khas dalam suasana yang neutral penyelidikan, perdebatan, dan pemikiran bebas yang menyifatkan sebuah lembaga universiti.[87]

Para penyelidik dari PSW UIN Sunan Kalijaga di sisi lain juga mengiktiraf bahawa halangan dan masalah utama yang muncul dalam kurikulum berperspektif gender di kalangan pensyarah iaitu menyepadukan konsep-konsep gender ke dalam bahan-bahan kursus. Masalah ini juga menyebabkan sukarnya menentukan metode dan strategi pengajaran, termasuklah kesukaran dalam melakukan evaluasi. Halangan ini didapatkan melalui hasil penyelidikan PSW yang bertajuk, "Peningkatan Kemampuan

[87] *Ibid*, 6

University of Malaya

Dosen dalam Pembelajaran Berperspektif Gender di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta" pada tahun 2002.[88]

Halangan dalam mengintegrasikan konsep gender ke dalam bahan kursus yang dijumpai penyelidik PSW merupakan perkara yang wajar, dan telah pula dijumpai oleh para feminis lainnya. Inderpal Grewal dan Caren Kaplan juga mengemukakan sebuah halangan feminis dalam menjalankan kurikulum pengajian wanita. Halangan tersebut iaitu memilih dan memutuskan isu-isu gender yang disepakati sebagai masalah bagi wanita di seluruh dunia dari masa ke masa. Dalam erti kata lain, bahawa problem feminis sebenar dalam perkara ini adalah mengantarbangsakan isu-isu mustahak dalam kurikulum pengajian wanita.

Sehingga kini, hanya terdapat dua cara untuk menjawab isu-isu pengantarabangsaan kajian wanita. *Pertama*, cara yang popular semenjak tahun 1970-an, iaitu menekankan kesamaan diantara wanita di segala tempat dan waktu. Pendekatan yang disetujui tentang masalah wanita ini difokuskan kepada beberapa tajuk, misalnya tentang masalah keibuan dan struktur keluarga. Walaupun pendekatan ini seolah-olah dicadangkan untuk kepentingan semua wanita di seluruh dunia, tetapi pendekatan ini (masalah ibu dan struktur keluarga) juga berhubungan erat dengan aktiviti biologi atau budaya. Kepelbagaian latar belakang budaya, kelas, bangsa, kewarganegaraan, dan seksualiti wanita juga menghasilkan kepelbagaian pandangan tentang erti ibu dan struktur keluarga. *Kedua*, iaitu pendekatan yang lebih hierarki yang melihat budaya Barat sebagai budaya moden, manakala budaya-budaya lain harus meniru Barat, atau difahami dari sudut pandang Barat. Pendekatan ini melahirkan program “wanita dan pembangunan" (*women and development*) yang membawa serangkaian soalan penting

[88] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 8

University of Malaya

tentang kemiskinan, pendidikan, dan kesihatan. Walaupun demikian, ramai dari kalangan feminis yang tidak dapat mengelak bahawa program-program pembangunan di negara-negara termiskin, tidak menyebabkan peningkatan kehidupan wanita. Sebaliknya, kuasa dan kesan wanita dalam rumah tangga semakin merosot ekoran polisi pemodenan.[89]

Pengantarabangsaan (*internationalizing*) kurikulum pengajian wanita bererti belajar untuk membuat kehidupan dan budaya wanita di pelbagai tempat saling berhubungan antara satu dengan lainnya, tanpa mengurangi pengalaman sebahagian wanita sebagai budaya bersama. Tetapi bagaimanapun, perluasan negeri jajahan yang dilakukan Barat, telah membuat peta baru dunia yang terbahagi ke dalam Barat dan Timur, atau Dunia Pertama dan Dunia Ketiga.

Penjajahan Eropah juga telah menciptakan perbezaan antara bangsa yang disebut sebagai "barbaric" dan tidak bertamadun, dan di lain pihak bangsa yang memandang dirinya superior dan bertamadun. Perbezaan-perbezaan ini sering dihuraikan dalam istilah-istilah perkauman, kebangsaan, dan kebudayaan. Seiring dengan perkembangan waktu, perbezaan antara lelaki dan wanita seringkali dihubungkaitkan dengan perbezaan ras dan kelas. Demikian pula perbezaan wanita dari budaya barbar dan budaya bertamadun, telah menjadi kunci untuk memahami pengajian gender dewasa ini. Sejarah gender yang mengandungi isu-isu perkauman, kelas, kebangsaan, budaya, agama, seksualiti dan anasir-anasir lainnya merupakan bahagian penting dalam kurikulum pengajian wanita yang transnasional, dimana lebih menekankan masalah perbezaan, kepelbagaian, dan ketidakadilan berbanding kesamaan.

[89] Inderpal Grewal dan Caren Kaplan, *An Introductionto Women's Studies: Gender In a Transnational World*, (New York: McGraw-Hill, 2002), vii-viii

University of Malaya

Pendekatan transnasional dalam pengajian wanita pada hakikatnya lebih dekat kepada cara kedua yang digunakan sebagai solusi untuk mengantarabangsakan kurikulum berlandaskan gender, iaitu pendekatan yang menggunakan perspektif Barat mengkaji masalah wanita. Pendekatan transnasional menuntut beberapa pendekatan baru: *Pertama*, merubah imej tentang manusia, barangan, wang, dan media dari kerangka pandang tempatan menjadi lintas sempadan negara. *Kedua*, perubahan pengajian wanita dilakukan melalui perspektif lintas disiplin keilmuan. Maka kerumitan suatu masalah dapat difahami dengan pelbagai bidang pengajian. *Ketiga*, istilah transnasional juga merujuk kepada pakatan dan jaringan kerja antarabangsa yang disokong oleh media dan tekhnologi baru, serta pergerakan politik, ekonomi dan budaya semasa.

Keempat, menekankan bahawa komuniti-komuniti baru antarabangsa tidak hanya membuat dunia yang ideal di mana wanita adalah sama darjah, tetapi juga memberi perhatian kepada ketidaksamaan dan perbezaan yang timbul dari bentuk baru kesejagatan serta dari sejarah penjajahan dan perkauman. Pendekatan transnasional, menekankan hubungan antarabangsa yang tidak perlu mewujudkan persamaan, tetapi sebuah dunia transnasional yang sarat dengan kemungkinan dan cabaran.

Masalah pengantarabangsaan kurikulum berlandaskan gender sebetulnya masih dipertikaikan sehingga kini. Pertikaian ini memunculkan pelbagai soalan, antara lain:

- Kenapa harus dinamakan “pengajian wanita?”
- Subjek apakah yang sememangnya dikaji dan ditinggalkan?
- Apakah cukup untuk menghadkan kursus pengajian wanita kepada isu-isu di Amerika Syarikat atau Eropah? Apakah hal tersebut cukup mewakili dan inklusif atau terlalu eksklusif?
- Bagaimana pula merumuskan penyelesaian isu-isu wanita di negara-negara lain?

University of Malaya

- Apakah polisi negara-negara maju boleh menjadi model yang ideal untuk mengatasi masalah wanita di negara-negara sedang berkembang?

Kalangan sarjana feminis cenderung memberikan jawapan-jawapan secara separa (*partial*) dan kurang memberikan satu kepastian. Iaitu dengan memperbaharui komitmen sesuai dengan cabaran intelektual dan politik antarabangsa, serta berusaha menemukan semula keseronokan pembelajaran idea-idea baru dan kandungan kurikulum.[90]

Selari dengan sarjana feminis lainnya, ramai dari kalangan penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga membina teori diskriminasi gender berasaskan mitos-mitos yang hidup di masyarakat pedesaan. Mitos yang melahirkan pembahagian peranan dan subordinasi wanita diasaskan kepada sperma dan rahim. Feminis mempercayai mitos-mitos tersebut dan mengungkapkan bahawa lelaki sebagai pemilik sperma diyakini mempunyai sifat kuat dan tegas, boleh menjadi pelindung, dan berkewajipan mencari nafkah. Manakala wanita sebagai pemilik sel telur, rahim, dan organ reproduksi diharuskan bersifat lemah lembut, keibuan, perlu dilindungi, dan bertugas sebagai pengasuh anak dan rumah tangga. Mitos dan keyakinan yang berkenaan dengan sifat, peranan, dan relasi gender dipandang feminis merupakan produk budaya. Oleh itu ia tidak bersifat kekal dan boleh dipertukarkan.[91]

3.3.4. Kerjasama dengan lembaga-lembaga feminis dari luar negara

Dalam rangka mewujudkan visi dan misi kelembagaan, dan memantabkan aktiviti-aktiviti akademik maka PSW UIN Sunan Kalijaga semenjak ditubuhkannya sehingga

[90] Ibid, xix
[91] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 12 dan 17

University of Malaya

kini telah membina pelbagai program dan kegiatan kerjasama dengan lembaga-lembaga di dalam negara mahupun dari luar negara. Kerjasama PSW dengan lembaga-lembaga di dalam negara antara lain iaitu: Kementerian Agama, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Kementerian Pendidikan Nasional, serta organisasi-organisasi/LSM/NGO yang memiliki perhatian terhadap persoalan wanita dan gender, seperti Rifka An-Nisa, Women Crisis Center, LKiS, PKBI, Fatayat dan Muslimat dari Nahdatul 'Ulama, Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah dari Muhammadiyah. Manakala lembaga-lembaga dana dari luar negara antara lain seperti *McGill-Canadian International Development Agency* (CIDA), *The Ford Foundation*, *The Asia Foundation*, AusAID, dan DANIDA The Royal Danish Embassy.[92]

Di samping itu, kerjasama dengan lembaga-lembaga dari luar negara pada hakikatnya adalah untuk mendapatkan dana pengembangan dan pelaksanaan program-program PSW. Ketua PSW UIN Sunan Kalijaga mengiktiraf bahawa UIN Sunan Kalijaga tidak memberikan sokongan dana untuk melaksanakan program-program PSW. Dengan bantuan dana dari lembaga luar negara, PSW dapat melakukan latihan hakim-hakim agama yang berjumlah sekitar 1200 orang dari seluruh Indonesia dan penerbitan jurnal.[93]

PSW menjalin kerjasama dengan mana-mana lembaga dengan tidak menghadkan latar belakang agama mahupun budaya lembaga mitra kerjasama tersebut. Adapun huraian kerjasama yang dilakukan oleh PSW adalah sepertimana berikut:

---

[92] Siti Syamsiatun, *Potret 10 Tahun pengarusutamaan Gender UIN Sunan Kalijaga 1997-2007*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP-McGill-CIDA, 2006), 3-5. Lihat juga: Siti Ruhaini Dzuhayatin, Alimatul Qibtiyah dan Muh. Isnanto, "Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", 27

[93] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya

a. Kerjasama dengan McGill-CIDA

Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga telah mendapatkan manfaat yang besar dari kerjasama selama 10 tahun dengan McGill-CIDA melalui ICIHEP dan IISEP. Dalam hal ini ICIHEP dan IISEP dipandang telah mengembangkan kapasiti kelembagaan PSW, kualiti sumber manusia, dan kemahiran ahli-ahlinya dalam mengembangkan PSW dari sisi intelektual dan kemahiran praktikal-pentadbiran.[94]

Kerjasama dengan McGill-CIDA ini telah menghasilkan beberapa program, seperti program diskusi bulanan, penyelidikan, seminar, workshop dan penerbitan jurnal dan buku-buku. Program "Diskusi Bulanan" yang dilakukan PSW UIN Sunan Kalijaga meliputi tajuk-tajuk sepertimana berikut:

1. Bias Gender dalam pengajian Islam, mengkaji tentang: (a) "Pembacaan Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat tentang perempuan". (b) "Rekonstruksi konsep *Mahram*" (c) "Membaca al-Qur'an bersama Amina Wadud". (d) "Pemikiran Riffat Hasan tentang Kewarisan". (e) "Syariah Islam dan Keadilan Gender". (f) "Bias Gender dalam Dakwah".

2. Hadis-hadis Misoginis, mengkaji tentang: (a) "Perempuan diciptakan dari tulang rusuk?" (b) "Kodrat akal dan agama perempuan" (c) "Kualitas air kencing bayi laki-laki dan perempuan" (d) "Kepemimpinan politik perempuan" (e) "Keabsahan perempuan sebagai imam solat bagi laki-laki" (f) "Intervensi malaikat dalam hubungan seksual" (g) "Istri dilarang berpuasa sunnah tanpa izin suami".

[94] Waryono Abdul Ghafur et. al, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, 110-113

University of Malaya

3. Hak-hak Reproduksi dalam Islam, mengkaji tentang: a) “Perempuan sebagai wali nikah”. b) “Hak menikmati hubungan seksual”. c) “Aborsi dalam Islam: Pro Life atau Pro Choice?” d) “Nasab: Mengapa jalur keturunan melalui pihak ayah?” e) “Istri dilarang meminta cerai”. f) “Larangan pamer kecantikan kepada orang lain”. g) “Istri dilarang bermuka masam kepada suami”. h) “Qadhi perempuan dalam Islam”.[95]

Manakala buku-buku yang diterbitkan melalui kerjasama dengan McGill-CIDA, antara lain iaitu: a) M. Amin Abdullah, *Buku Saku Khutbah Nikah "Menuju Keluarga Bahagia"*, 2002. b) Abdul Mustaqim, *Buku Saku Khutbah Nikah "Menuju Pernikahan Maslahah & Sakinah"*, 2002. c) Nurun Najwah, *Buku Saku Khutbah Nikah "Relasi Ideal Suami-Istri"*, 2002. d) Khoiruddin Nasution, *Buku Saku Khutbah Nikah "Membentuk Keluarga Bahagia"*, 2002. e) Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, 2003. f) Waryono & Isnanto, ed., *Anotasi Dinamika Gender di IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, 2004. g) M. Sodik, ed., *Telaah Ulang Wacana Seksualitas*, 2004. h) Sekar Ayu Aryani, *Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN*, 2004. i) Waryono Abdul Ghafur, dan Muh. Isnanto, ed., *Isu-Isu Gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar dan Menengah*, 2004. j) Andayani, Mohammad Sodik dan Rachmad Hidayat, ed., *Gender Best Practice: Pengarusutamaan Gender dalam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 2005.[96]

b. Kerjasama dengan Ford Foundation

Projek kerjasama dengan *Ford Foundation* (FF) difokuskan kepada kajian tentang Islam, Hak Reproduksi dan Kesehatan Reproduksi. Projek tersebut berjalan selama 3 tahun dalam bentuk latihan, penyelidikan, seminar, diskusi bulanan, dan publikasi buku.

[95] Ibid, hal. 32-33
[96] Ibid, 43-45

University of Malaya

Beberapa aktiviti yang ditaja oleh FF antara lain adalah *workshop* tentang sensitiviti gender di beberapa kawasan seperti Bandung, Banten, Surabaya, dan Malang. Aktiviti ini diikuti oleh pelbagai unsur masyarakat, seperti: akademisi, organisasi masyarakat Islam, parti-parti Islam, Kantor Urusan Agama (KUA) dan lain-lain.[97]

Projek FF dalam periode pertama fokus kepada tajuk: "Kesadaran Gender dan Kesehatan Reproduksi bagi Dosen-Dosen IAIN dan STAIN." Periode berikutnya sehingga tahun 2009 difokuskan kepada "Pelatihan Keluarga yang Harmonis: Mendorong Keterlibatan Laki-laki dalam Kesehatan Reproduksi melalui Kemitrasetaraan."[98]

Di samping itu FF juga mentaja diskusi bulanan tentang Hadis-Hadis misoginis dan penerbitannya. Di antara karya ilmiah yang dihasilkan daripada diskusi bulanan iaitu:

i) Waryono dan Isnanto, ed., *Gender dan Islam antara teks dan konteks*, 2002.
ii) Hamim Ilyas, et. al., *Perempuan Tertindas? Kajian atas Hadis-hadis Misoginis*, 2003.
iii) Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga, ed., *Membina Keluarga Mawadah wa Rahmah dalam Bingkai Sunnah Nabi*, 2003.
iv) S. Edy Santosa, ed., *Islam & Konstruksi Seksualitas*, 2002
v) Hamim Ilyas dan Rachmad Hidayat, *Membina Keluarga Barokah*, 2006

Dalam laman sesawangnya yang rasmi, FF melaporkan telah mentaja UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2001 sebesar U$D. 150,000 dengan matlamat untuk mengadakan kajian seminar tentang Islam, gender dan kesehatan reproduksi. Pada tahun 2004, FF mentaja lagi UIN Sunan Kalijaga sebesar U$D. 47,000 untuk projek pengembangan

[97] Ibid, hal. 111 dan 118
[98] Siti Ruhaini Dzuhayatin, Alimatul Qibtiyah dan Muh. Isnanto, "Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", 27

University of Malaya

latihan kurikulum yang sesuai dengan budaya untuk menggesa keterlibatan lelaki dalam kesehatan reproduksi.[99]

c. Kerjasama dengan DANIDA

Kerjasama dengan DANIDA dari Kedutaan Besar Kerajaan Denmark (*the Royal Danish Embassy*) di Jakarta difokuskan dalam bidang hak asasi manusia. Dari hasil kerjasama tersebut, PSW Sunan Kalijaga mengembangkan gagasan untuk memajukan hak-hak wanita dan anak-anak dalam koridor hukum Indonesia tentang masalah keluarga, utamanya dalam konteks merevisi Hukum Pernikahan Indonesia, Hukum Perlindungan Anak-anak Indonesia, Hukum Anti Kekerasan dalam Keluarga Indonesia, dan Hukum Anti Diskriminasi terhadap Wanita Indonesia.

Kegiatan yang ditaja DANIDA antara lain iaitu: Seminar Internasional tentang "Islam, Women and The New World Order", dan Seminar Nasional tentang "Amandemen UU No. 74 tentang Perkawinan". Di samping itu juga menerbitkan "Jurnal Musawa" yang terbit 6 kali dalam tiga tahun. Tema-tema dalam jurnal ini yang didanai DANIDA adalah berkaitan dengan poligami, kahwin mut'ah, homoseksual, aborsi kepemimpinan wanita dan keluarga ideal.[100]

d. Kerjasama dengan The Asia Foundation (TAF)

Kerjasama dengan *The Asia Foundation* (TAF) dilakukan dalam bentuk penyelenggaraan enam (6) lokakarya tentang Hak-hak dalam Rumah (*right at home*) untuk para hakim muslim, pemimpin-pemimpin muslim, dan aktivis-aktivis muslim di pelbagai wilayah. Di antara hasil kerjasama lainnya adalah penerbitan jurnal *Musawa*

[99] Laman sesawang Ford Foundation, dicapai 23/10/14, http://www.fordfoundation.org/pdfs/library/ar2001.pdf dan http://www.fordfoundation.org/pdfs/library/ar2004.pdf

[100] Waryono Abdul Ghafur et. al, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, 112 dan 120

University of Malaya

milik PSW UIN Sunan Kalijaga. Jurnal Musawa yang ditaja oleh DANIDA sebanyak 6 edisi, tetapi dalam edisi-edisi lainnya ditaja oleh TAF, antara lain berkenaan dengan tajuk kesaksian wanita dan spiritualiti wanita.

Pelaksanaan program *right at home* meliputi tiga aktiviti, iaitu latihan, penggubalan modul dan penerbitan jurnal. Latihan diadakan di kawasan-kawasan yang dianggap sebagai 'endemik' kekerasannya cukup tinggi. Menurut PSW, kawasan-kawasan tersebut adalah Nusa Tenggara Barat, Pekanbaru, Makassar, Banjarmasin, Palembang dan Padang.

Di sela-sela workshop peserta diajak melawat ke RPK (Ruang Pelayanan Khusus) Pejabat Polis setempat, LSM/NGO yang biasanya menangani mangsa kekerasan dalam rumah tangga, dan Rumah Sakit yang memiliki ruang khusus pelayanan terhadap mangsa kekerasan yang berlandaskan gender. Lawatan ini dimaksudkan untuk memunculkan kesedaran dari peserta bahawa kekerasan terhadap perempuan adalah fakta yang tidak mungkin dipungkiri.[101]

Di samping itu, program kerjasama lainnya iaitu "Islam and Development", dan "Islam and Civil Society". Semua program-program yang ditaja oleh TAF tersebut difokuskan untuk menjadikan masyarakat sedar terhadap pelbagai ketempangan berlandaskan gender.[102] Ketua PSW juga menghuraikan bahawa telah terjalin kerjasama dengan Asia Foundation selama 12 tahun untuk penerbitan jurnal.[103]

[101] Ibid, hal. 112, 121 dan 123
[102] Ibid, hal. 120
[103] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya

e. Kerjasama dengan Learning Assistance Program for Islamic School (LAPIS) Australia

PSW UIN Sunan Kalijaga juga menjalin kerjasama dengan LAPIS (Learning Assistance Program for Islamic School) AusAID untuk mengembangkan pengajaran yang inklusif gender, serta pentadbiran yang merespon gender di Sekolah-sekolah rendah dan Menengah Islam (madrasah ibtidaiyah dan madrasah thanawiyah) di empat propinsi: Jawa Timur, Nusa Tenggara, Sulawesi Selatan dan Kalimantan Selatan. Program kerjasama ini difokuskan pada *gender inclusive teaching* dan *gender responsive management* untuk para guru dan kepala sekolah-sekolah Islam, khususnya Madrasah Ibtidaiyyah dan Tsanawiyah yang miskin selama dua tahun, 2007-2009. Jumlah madrasah yang ditangani berkisar 450.000 madrasah.[104]

f. Kerjasama dengan institusi kerajaan

Adapun kerjasama antara PSW UIN Sunan Kalijaga dengan institusi kerajaan, seperti Departemen Pendidikan Nasional (Depdiknas), Departemen Agama, dan Kementerian Pemberdayaan Perempuan lebih berbentuk penyelidikan. Penyelidikan yang dilakukan berkenaan dengan pembelajaran dan desain kurikulum yang responsif gender di Perguruan Tinggi. Penyelidikan ini kemudian mencadangkan kepada Depdiknas agar selalu mengevaluasi kurikulum dan memperbaharui pendekatan pengajaran untuk mahasiswa. Dengan demikian, kerjasama PSW dengan pelbagai institusi kerajaan bermatlamat untuk dilibatkan dalam evaluasi terhadap kurikulum pendidikan, khasnya dalam pengajian Islam.[105]

PSW UIN Sunan Kalijaga bukanlah satu-satunya lembaga kajian wanita yang mengadakan kerjasama dengan lembaga-lembaga pemberi dana. Sebelumnya Kajian

[104] Waryono Abdul Ghafur et. al, *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, 112-113, dan 137
[105] Ibid, 116-117

University of Malaya

Wanita Universitas Indonesia (UI) telah bekerjasama dengan Memorial University of St. Johns di Newfoundland, dari tahun 1992-1995. Dalam tempoh 3 tahun ini, para pensyarah Kajian Wanita UI berinteraksi langsung dengan para feminis Kanada melalui lawatan timbal balik. Kerjasama ini berjaya mengembangkan kurikulum tentang kajian wanita. Kerjasama ini juga mengirimkan dua pensyarah muda Kajian Wanita UI untuk memperolehi master's degrees dari Memorial University. Dan sekarang ini kedua-duanya mengajarkan konsep feminisme dan metodologi feminisme.[106]

3.4. Metode Feminis dalam Pengajian Islam

Pembahasan tentang metode feminis dalam pengajian Islam dalam bab ini dimaksudkan untuk menyiasat pertalian, interaksi, dan perbezaan antara disiplin yang masih baru, yakni metode kajian feminis, dan kajian agama. Yang dimaksud dengan 'wanita' dalam kajian wanita, mengandungi: ilmuwan sosial wanita, wanita yang berkontribusi untuk kehidupan awam, dan wanita yang menjadi mangsa dominasi lelaki.[107] Mengikut aktivis gender, matlamat metode feminis iaitu untuk mengelakkan seksisme dan androsentrisme dalam ilmu sosial.

Kemunculan metode feminis dilatarbelakangi oleh wujudnya beberapa kes seksisme yang dijumpai dalam buku-buku teks perubatan, memasak, pornografi, dan periklanan. Maka dengan menggunakan metode feminis, penyelidikan tentang wacana gender lebih memiliki orisinaliti dalam memilih contoh dan kes tentang tajuk kewanitaan, khasnya dalam menyelidik kes-kes wanita yang bersifat peribadi. Metode feminis juga diiktiraf sebagai metode yang membebaskan dari sekatan-sekatan disiplin ilmu tertentu, dan mampu membentangkan tajuk-tajuk yang biasanya tidak

[106] Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, 83
[107] Sandra Harding, "Introduction, is there a feminist method?" dalam Sandra Harding, ed., *Feminism and Methodology: Social Sciences issues*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 4

University of Malaya

diperbahaskan dalam penulisan akademik, misalnya pengalaman-pengalaman ketertindasan wanita dalam kehidupan rumah tangga sehari-hari.

Penyelidik feminis melalui metodenya yang khas ini dapat menciptakan istilah-istilah baru yang bermula dari pengalaman ketertindasan wanita, seperti *herstory, mitografi, gynopia, phallist, motherwork, ltmdt, animal queendom, gynagogi, foresisters, womyn, wimmin, maialogis,* dan *Ms.* Malahan sebahagian penulis feminis mengembangkan analogi wanita dengan hamba sahaya didepan suaminya. Mereka juga mendakwa bahawa metode adalah "dewa palsu" yang autoriter, dan bahawa tirani metodologi boleh menghambat penemuan-penemuan baru. Mary Daly berpendapat bahawa di bawah patriarkhi, metode telah menghapus soalan wanita secara menyeluruh, malahan wanita pun tidak boleh mendengar dan merumuskan soalan mereka sendiri sehingga mereka tidak dapat mengetahui pengalaman wanita lainnya. Oleh itu, Daly tidak memulakan penulisan buku beliau dengan soalan, tetapi dengan membentangkan beberapa penemuan, laporan, dan menganalisis hal-hal yang dipandang bukan data dalam disiplin ilmu sosial.[108]

Pemikiran feminisme mengandungi dua bidang; feminisme sebagai metode ilmiah adalah kritis terhadap pola fikir androsentris. Feminisme sebagai visi sosial adalah bersifat kritis terhadap budaya patriarki. Kedua-dua androsentrisme dan patriarkisme menempatkan wanita bukan sebagai manusia. Wanita sentiasa ditempatkan sebagai objek, bukan subjek dan dimanipulasi dengan kepentingan-kepentingan lainnya. Kesimpulan akhir androsentrisme dan patriarkhisme iaitu membungkam suara wanita.

[108] Shulamit Reinharz, *Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*, terj. Lisabona Rahman dan J. Bambang Agung, (Jakarta: Women Research Institute, 2005), 301-303

University of Malaya

Pendekatan ilmiah dalam androsentrik menghasilkan pandangan bahawa seolah-olah wanita itu tiada, atau sekadar menjadi objek. Budaya patriarkhi menafikan wanita dari menamakan realiti, manakala disiplin keilmuan yang patriarkhal mengabaikan nama realiti yang dicipta wanita. Sebaliknya, disiplin kajian wanita sangat memandang serius penamaan realiti yang dilakukan wanita, walaupun dalam konteks yang patriarkal. Feminisme sebagai falsafah sosial mendorong orisinaliti kajian wanita, dan memberi kuasa kepada wanita keatas penamaan realiti dan menuntut penamaan ini dianggap serius oleh seluruh masyarakat.[109]

Oleh itu Meredith Gould, seorang ahli sosiologi, berpendapat bahawa definisi 'data' dalam perspektif feminis berbeza dari disiplin ilmu sosiologi. Metode feminis adalah metode yang diasaskan kepada pencarian data dari kehidupan sehari-hari, meskipun secara sekilas tampak bersifat kurang penting. Bettina Aptheker bersetuju dengan Gould tentang perlunya mencari metodologi yang didasarkan kepada kehidupan sehari-hari.[110] Maka dalam metode feminis, temubual mempunyai erti yang sangat penting dalam mendedahkan pengalaman subordinasi wanita. Sebab metode teologi feminis adalah metode induktif dan oleh itu ia bersifat eksperimental, sepertimana yang dikemukakan oleh Letty Russell. Metode feminis adalah satu proses mencari soalan yang betul untuk bertanya dan mencuba memunculkan hipotesis yang berbeza. Russell menekankan bahawa ia adalah teologi yang berpunca dari soalan yang disemak secara berkelanjutan dan pemerhatian tentatif tentang dunia yang berubah-ubah.[111]

Cabaran pertama dalam metode feminis iaitu menghuraikan dan mengkritik androsentrisme yang mendasari disiplin ilmu-ilmu tradisional. Para sarjana feminis menghuraikan bahawa androsentrisme mempunyai tiga karakter:

---

[109] Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, (Boston: Beacon Press, 1996), 28
[110] Shulamit Reinharz, *Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*, 299-300
[111] Mary A Kassian, *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*, 109

University of Malaya

1. Norma manusia diidentikkan dengan norma lelaki. Oleh itu dalam androsentrisme, sifat kewanitaan dipandang sebagai pengecualian dari norma manusia.

2. Penyelidikan agama sentiasa dihubungkan dengan kehidupan dan pemikiran lelaki, manakala kehidupan keagamaan wanita diperlakukan sebagai sampingan, atau tidak utama.

3. Bahawa lelaki dan wanita diajarkan untuk menjadi individu yang berbeza di semua kebudayaan. Oleh itu, pada amnya dunia maskulin hanya bekerja dalam agama atau kebudayaan yang tidak ada pembahagian peranan gender. Sehingga hampir di semua agama, lelaki sentiasa dipandang sebagai subjek agama, sementara wanita hanya dihadirkan apabila berhubungan dengan lelaki yang menjadi tajuk pembahasan. Perempuan tidak lebih hanya sebagai objek yang diperbahaskan oleh lelaki.[112]

Penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga menemukan bahawa androsentrisme dan patriarkhisme bukanlah dua fahaman yang saling terpisah. Malahan androsentrisme diyakini sebagai asas bagi perwujudan patriarkhisme. Ertinya, bias gender yang diamalkan dalam budaya masyarakat tertentu diawali dari konsep pendidikan dan metode-metode ilmiah yang bias gender (androsentrisme). Maka di kalangan penyelidik PSW berpendapat bahawa ketidakadilan gender dalam budaya suatu masyarakat, juga disebabkan oleh kesan sains dan ilmu pengetahuan yang mengandungi nilai tidak adil gender. Misalnya pola hubungan lelaki dan wanita dalam masyarakat Muslim Jawa

[112] Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, 18-20

University of Malaya

merupakan cerminan dari sistem pengetahuan yang diserap dari budaya dan tafsiran agama yang disosialisasikan melalui pesantren, madrasah dan sekolah.[113]

Siti Ruhaini Dzuhayatin, bekas direktur PSW UIN Sunan Kalijaga mengemukakan kedudukan analisis gender sebagai bagian dari pengembangan analisis sosial-budaya memberikan pisau analisis untuk mengkritisi pelbagai ketempangan hubungan antara lelaki dan wanita yang didakwa sebagai kudrat yang tidak boleh diubah. Penggunaan analisis gender dalam khazanah Islam kontemporer telah mencairkan kejumudan intelektualiti Islam. Arus kontroversi yang dimunculkan dari wacana ini dalam pandangan Dzuhayatin telah menumbuhkan gairah baru dalam mengaktualisasikan Islam.[114]

Ketempangan hubungan antara lelaki dan wanita dan diskriminasi gender yang berlaku cukup lama di masyarakat telah dianggap sebagai suatu yang tabii. Keadaaan yang tidak adil gender ini menurut feminis ditradisikan melalui proses sosialisasi nilai-nilai yang ditanamkan kepada masyarakat, pendidikan, tafsiran agama, dan perundang-undangan. Oleh itu untuk merubah kondisi ini, diperlukan usaha yang sistematis. Iaitu memahami gender sebagai alat analisis tentang konsep peranan dan hubungan antara lelaki dan wanita yang diproduksi oleh suatu budaya. Menggunakan konsep gender sebagai alat analisis, bererti menjadikan konsep gender sebagai sebuah paradigma dan landasan teori disertai dengan asumsi dasar, model, dan konsep-konsepnya dalam memandang persoalan sosial-budaya. Dalam hal ini, penyelidik akan menggunakan ideologi gender untuk mendedahkan wujudnya perbezaan terhadap status, posisi,

---

[113] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, 3

[114] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pengantar", dalam Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, ed., *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-CIDA, 2004), viii

University of Malaya

peranan, dan hubungan lelaki dan wanita, serta kesan ketidakadilan sosial dan budaya yang disebabkan oleh jantina.[115]

Analisis gender telah diyakini sebagai pendekatan baru yang mampu menyelesaikan pelbagai bentuk ketidakadilan gender yang dialami wanita dalam masyarakat, seperti subordinasi, marjinalisasi, dan diskriminasi gender. Dalam konteks program pengarusperdanaan gender ke dalam pengajian Islam, analisis gender digunakan untuk menemukan punca masalah dan solusi terhadap bias gender dalam khazanah Islam. Sebab sepertimana dipercayai oleh Rahayu dan Mukhotib, -alumni Fakultas Usuluddin dan Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga, bahawa teks al-Quran dan Hadith mempunyai ukuran ganda (*double standard*) dalam menempatkan wanita. Oleh itu, metode feminis dalam pengajian Islam diharapkan boleh mendedahkan bagaimana ketertindasan wanita dikekalkan dalam agama, termasuklah bagaimana shari'ah dan fiqh sentiasa mengekalkan pandangan yang tidak adil terhadap wanita.[116]

Pengarusperdanaan gender dalam pengajian Islam mengikut pendapat ketua PSW UIN Sunan Kalijaga dilatarbelakangi oleh wujudnya diskriminasi gender dalam kurikulum pengajian Islam, tafsir dan fiqh yang terlalu maskulin. Disamping itu juga kerana menguatnya pelembagaan diskriminasi dalam hukum yang dibuat oleh kalangan Radikal Kanan. Misalnya sekarang ini menurut beliau sudah terbit 348 "Perda Syari'at" (Peraturan Daerah Syari'ah) di seluruh wilayah Indonesia. Tetapi Qibtiyah lebih senang menyebutnya dengan "Perda Diskriminatif". Padahal menurut beliau, pada tahun 2007 hanya terdapat 48 Perda, dan terus meningkat sehingga kini. Beliau mengkritik kenapa

[115] Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga & McGill-IISEP, 2004), 14-15

[116] Mustaghfiroh Rahayu dan Mukhotib MD, *Modul Belajar Bersama: Islam dan Gerakan Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), 33

University of Malaya

Perda Syariat tidak mengurusi zakat, dan kenapa terlalu mengurusi jilbab dengan ukuran sekian dan sekian, kenapa wanita tidak boleh keluar malam dan sebagainya.

Feminisasi pengajian Islam menurut beliau disebabkan kerana pada hakikatnya Nabi Muhammad itu seorang feminis. Nilai-nilai keadilan seperti yang diperjuangkan Nabi Muhammad harus dihadirkan semula dalam kehidupan kita. Pentafsiran-pentafsiran ulama mengikut beliau pada hakikatnya jauh dari apa yang diinginkan oleh Nabi Muhammad. Oleh itu PUG dalam pengajian Islam dimaksudkan untuk mengembalikan apa yang diinginkan oleh Nabi Muhammad dan Allah bahawa Islam itu adalah agama yang adil. Qibtiyah menyimpulan bahawa prinsip-prinsip keadilan itu datangnya dari Islam, bukan dari Barat. Oleh itu perlu dibezakan antara feminis Barat yang malah semakin menjauhi gereja. Tetapi *Islamic Feminist* seperti yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga malah semakin mendekatkan kepada masjid.

Berkenaan dengan kepentingan metodologi feminis dalam pengajian Islam, Dr. Alimatul Qibtiyah menghuraikan bahawa diskriminasi gender dalam pengajian Islam klasik lebih disebabkan kerana metodologi yang digunakan, berbanding kerana kandungan pembahasannya yang sama-sama mengacu kepada al-Quran dan hadith. Tetapi cara dan metode memahaminya itu yang mungkin berbeza. Sebab ulama klasik tidak mengambil kira disiplin ilmu lainnya untuk memahami teks-teks wahyu. Metode bagi ulama klasik adalah *qat'i*, manakala bagi pemikir progresif bahawa yang *qat'i* adalah matlamatnya, sisi *maqasid shari'ah*-nya.

Oleh itu, konstruk pengarusperdanaan gender dalam pengajian Islam di UIN, lebih difokuskan kepada metode pembacaan teks. Karena dengan metode yang berbeza akan menghasilkan pembacaan yang berbeza. Misalnya, berkenaan dengan ayat-ayat dan

University of Malaya

hadith misogini, jikalau dibaca sekilas akan difahami bahawa al-Quran/hadith mendiskriminasikan wanita. Tetapi jikalau difahami secara konstekstual, dengan melihat *asbāb al-nuzūl* atau *asbābul wurūd*-nya, disertai pendekatan hermeneutika, dan analisis bahasanya, serta dengan pembacaan yang lebih komprehensif, maka tidak terdapat diskriminasi terhadap wanita.[117]

Metode feminis yang diterapkan untuk menganalisis pengajian Islam di antaranya adalah sepertimana berikut:

3.4.1. Mencari justifikasi teologi yang menyokong fahaman kesetaraan gender

Kontekstualisasi ajaran Islam yang berkenaan dengan wanita mengikut kumpulan feminis mutlak diperlukan. Sebab idea kesetaraan gender dipercayai telah diamalkan oleh Nabi semenjak 14 abad silam.[118] Selari dengan pendapat tersebut, Prof. Musdah Mulia mengemukakan bahawa diskriminasi terhadap peranan muslimah di tempat awam bermula selepas wafatnya Nabi. Beliau menggesa umat Islam agar membaca semula teks al-Qur'an secara kontekstual. Iaitu dengan cara keluar dari konteks budaya Arab yang patriarki di mana al-Qur'an diturunkan, dan mencadangkan agar pembacaan kontekstual harus disertai dengan sikap kritis terhadap karya-karya ulama klasik dari kawasan Timur Tengah yang bias gender. Cara ini dilakukan untuk menemukan semula mesej moral yang lebih bersifat universal, dan mengelakkan pembacaan al-Qur'an secara tekstual sehingga berkesan kepada perilaku diskriminasi terhadap wanita.[119]

---

[117] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

[118] Tim Penulis Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Membangun Kultur Akademik Berperspektif Gender*, PSW UIN Jakarta, Depag dan CIDA McGill, Jakarta, 2005, hal. v dan hal. 8

[119] Siti Musdah Mulia, "Pengantar", dalam Nina Nurmila, *Modul Studi Islam dan Jender: Pedoman Mata Kuliah Studi Islam dan Jender pada Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta*, (Jakarta: PSW UIN Jakarta, Sekolah Pascasarjana dan British Embassy, 2008), viii

University of Malaya

Untuk menekankan kepentingan metode feminis ke dalam pengajian Islam, ramai dari kalangan feminis yang mencari justifikasi teologi dari ayat-ayat al-Quran dan hadith untuk menyokong fahaman kesetaraan gender. Disamping itu juga dihuraikan pertalian antara konsep-konsep asas dalam Islam dengan fahaman kesetaraan gender. Konsep-konsep asas seperti tauhid, khilafah, keadilan, ibadah, kerahmatan, kemaslahatan, persaudaraan, kebebasan, dan lain-lain dihuraikan dalam konteks dan keterkaitannya dengan wacana kesetaraan gender. Di antara ayat-ayat yang dijadikan justifikasi teologi bagi fahaman kesetaraan gender sepertimana dihuraikan dalam pelbagai modul latihan Islam dan gender[120] iaitu:

i. Sesungguhnya orang-orang lelaki yang Islam serta orang-orang perempuan yang Islam, dan orang-orang lelaki yang beriman serta orang-orang perempuan yang beriman, dan orang-orang lelaki yang taat serta orang-orang perempuan yang taat, dan orang-orang lelaki yang benar serta orang-orang perempuan yang benar, dan orang-orang lelaki yang sabar serta orang-orang perempuan yang sabar, dan orang-orang lelaki yang merendah diri (kepada Allah) serta orang-orang perempuan yang merendah diri (kepada Allah), dan orang-orang lelaki yang bersedekah serta orang-orang perempuan yang bersedekah, dan orang-orang lelaki yang berpuasa serta orang-orang perempuan yang berpuasa, dan orang-orang lelaki yang memelihara kehormatannya serta orang-orang perempuan yang memelihara kehormatannya, dan orang-orang lelaki yang menyebut nama Allah banyak-banyak serta orang-orang perempuan yang menyebut nama Allah banyak-banyak, Allah telah menyediakan bagi mereka semuanya keampunan dan pahala yang besar. (QS. 33: 35)

[120] Lihat misalnya: Mustaghfiroh Rahayu dan Mukhotib MD, *Modul Belajar Bersama: Islam dan Gerakan Perempuan*, 46; Siti Musdah Mulia, "Tauhid dan Risalah Keadilan Gender" dalam Husein Muhammad, et. al., *Dawrah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2006), 39-58, 69-72

University of Malaya

ii. Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam PengetahuanNya (akan keadaan dan amalan kamu). (QS. 49: 13)

iii. "Sesungguhnya Aku tidak akan sia-siakan amal orang-orang yang beramal dari kalangan kamu, sama ada lelaki atau perempuan, (kerana) setengah kamu (adalah keturunan) dari setengahnya yang lain; maka orang-orang yang berhijrah (kerana menyelamatkan ugamanya), dan yang diusir ke luar dari tempat tinggalnya, dan juga yang disakiti (dengan berbagai-bagai gangguan) kerana menjalankan ugamaKu, dan yang berperang (untuk mempertahankan Islam), dan yang terbunuh (gugur Syahid dalam perang Sabil) – sesungguhnya Aku akan hapuskan kesalahan-kesalahan mereka, dan sesungguhnya Aku akan masukkan mereka ke dalam Syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, sebagai pahala dari sisi Allah. (QS. 3: 195)

iv. "Sesiapa yang mengerjakan sesuatu perbuatan jahat maka ia tidak dibalas melainkan dengan kejahatan yang sebanding dengannya; dan sesiapa yang mengerjakan amal soleh – dari lelaki atau perempuan – sedang ia beriman, maka mereka itu akan masuk Syurga; mereka beroleh rezeki di dalam Syurga itu dengan tidak dihitung. (QS. 40: 40)

University of Malaya

v. Sesiapa yang beramal soleh, dari lelaki atau perempuan, sedang ia beriman, maka sesungguhnya Kami akan menghidupkan dia dengan kehidupan yang baik; dan sesungguhnya kami akan membalas mereka, dengan memberikan pahala yang lebih dari apa yang mereka telah kerjakan (QS. 16: 97)

vi. Sesiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, sama ada lelaki mahupun wanita sedangkan ia orang yang beriman, maka niscaya mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dizalimi sedikit pun (QS. 4: 124)

vii. Dan orang-orang yang beriman, sama ada lelaki mahupun wanita, sebahagian mereka adalah menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan solat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan RasulNya. (QS. 9: 71)

viii. Dan lain-lain.

Manakala teks-teks hadith yang sering menjadi justifikasi fahaman kesetaraan gender antara lain iaitu:[121]

1– عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا. قَالَ: «يَغْتَسِلُ»، وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ وَلَا يَجِدُ الْبَلَلَ. قَالَ: «لَا غُسْلَ عَلَيْهِ» فَقَالَتْ: أُمُّ سُلَيْمٍ الْمَرْأَةُ تَرَى ذَلِكَ أَعَلَيْهَا غُسْلٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ. إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ»

Terjemahan: Dari 'Aishah ra. beliau berkata bahawa Rasulullah saw., ditanya tentang lelaki yang mendapati dirinya basah (keluar mani) tetapi tidak menyebutkan (kerana) bermimpi. Maka beliau bersabda: "(wajib) mandi". (Beliau juga ditanya) tentang lelaki yang bermimpi tetapi tidak mendapati dirinya basab, maka beliau bersabda: "Ia tidak diwajibkan mandi". Kemudian Ummu Sulaym bertanya tentang wanita yang mendapati

[121] Lihat misalnya: Husein Muhammad, et. al., *Dawrah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender*, 109, 141, 168; Mustaghfiroh Rahayu dan Mukhotib MD, *Modul Belajar Bersama: Islam dan Gerakan Perempuan*, 46

University of Malaya

dirinya seperti itu (basah), maka apakah ia wajib mandi? Beliau pun bersabda: "*Ya, sesungguhnya wanita itu saudara lelaki*".[122]

2- عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي»

Terjemah: Dari 'Aishah ra., bahawa Rasulullah bersabda: "Sebaik-baik kamu adalah orang yang paling baik terhadap isterinya, dan aku adalah orang yang paling baik perilakunya kepada isteri diantara kamu semua".[123]

3- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ فَتَاةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ لِيَرْفَعَ بِي خَسِيسَتَهُ وَأَنَا كَارِهَةٌ، قَالَتْ: اجْلِسِي حَتَّى يَأْتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْهُ، " فَأَرْسَلَ إِلَى أَبِيهَا فَدَعَاهُ، فَجَعَلَ الْأَمْرَ إِلَيْهَا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَ أَلِلنِّسَاءِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ

Terjemah: Dari 'Abdullah ibn Buraidah dari 'Aishah ra., berkata bahawa terdapat seorang wanita muda menemui beliau, kemudian berkata: "Ayahku menikahkanku dengan anak saudaranya agar dapat mengangkat kedudukannya, padahal saya tidak suka. Aishah berkata: "Duduklah sehingga Nabi saw., datang. Kemudian Rasulullah saw., datang, dan Aishah mengkhabarkan kepada beliau. Lalu beliau mengirim utusan kepada ayahnya (wanita itu) dan memanggilnya lalu menjadikan urusannya kepada wanita tersebut (untuk memutuskannya). Kemudian wanita tersebut berkata: "*Wahai Rasulullah, saya telah mengizinkan apa yang telah diperbuat ayahku terhadap diriku. Akan tetapi saya hanya ingin mengetahui, benarkah wanita memiliki hak dalam memilih pasangan*?"[124]

4- حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا حَنْظَلَةُ، قَالَ: سَمِعْتُ سَالِمًا، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا اسْتَأْذَنَكُمْ نِسَاؤُكُمْ إِلَى الْمَسَاجِدِ فَأْذَنُوا لَهُنَّ»

Terjemah: Telah menyampaikan hadith kepada kami Ibnu Numair, telah menyampaikan hadith kepada kami Bapaku, telah menyampaikan hadith kepada kami Hanzhalah, dia berkata, "Saya mendengar Salim berkata, saya

---

[122] Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaiman ibn al-Ash'ath ibn Isḥaq, *Sunan Abi Dāwūd*, ed. Muḥammad Muhyi l-Din 'Abdu l-Hamid, (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, t.t.), 1: 61

[123] Al-Tirmīdhī, Muḥammad ibn 'Īsā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk, *Sunan al-Tirmidhi*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī dan Ibrāhīm 'Atwah 'Iwad, (Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Musṭafā al-Bābi l-Ḥalabi, 1975), bāb fi fadli azwāj al-nabī, 5: 709

[124] Al-Nasā'ī, Abū 'Abdi l-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī, *al-Mujtabā min al-Sunan (al-Sunan al-Sughrā li l-Nasā'ī)*, ed. 'Abdu l-Fattāḥ Abū Ghadah, (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), bāb al-bikr yuzawwijuhā abūhā wa hiya kārihah, 6: 86

University of Malaya

mendengar Ibnu Umar berkata, saya mendengar Rasulullah saw., bersabda, "*Apabila isteri-isteri kalian meminta izin kepada kalian untuk pergi ke masjid, maka berikanlah izin kepada mereka*".[125]

5- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، وَوَاضِعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ كَمُقَلِّدِ الْخَنَازِيرِ الْجَوْهَرَ وَاللُّؤْلُؤَ وَالذَّهَبَ»

Terjemah: Dari Anas bin Malik ia berkata; Rasulullah saw bersabda: "*Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap orang Islam*. Dan orang yang menyampaikan ilmu bukan kepada pada ahlinya, ibarat seorang yang mengalungkan mutiara, intan dan emas keatas leher khinzir".[126]

Dalam menyikapi teks-teks al-Quran dan Hadith yang dipercayai menyokong idea kesetaraan gender, biasanya kumpulan feminis memahaminya secara harfiyah/tekstual, dan tidak mentafsirkannya dengan pendekatan kontekstual dan kesejarahan. Teks-teks al-Quran dan Hadith ini disamping diposisikan sebagai justifikasi teologi, juga digunakan untuk mempertikaikan dan mempertentangkan ayat-ayat atau hadith yang dipercayai lebih mengutamakan lelaki dan merendahkan wanita. Dengan demikian ayat-ayat atau hadith yang dikategorikan sebagai misogini ditelaah semula. Sebab mengikut Dr. Hamim Ilyas, apa-apa yang setakat ini dianggap sebagai kebenaran dogma agama yang secara tekstual termaktub dalam wahyu boleh jadi merupakan sebuah rekacipta sosial.[127]

Aksin Wijaya dalam tesis masternya di UIN Sunan Kalijaga yang kemudian diterbitkan ke dalam buku "Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender", bersetuju dengan pendapat Dr. Hamim. Aksin menghuraikan bahawa wahyu Allah telah terpenjara apabila telah termaktub didalam mushaf Uthmani. Dalam

[125] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, ed. Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā l-Turāth al-'Arabī, t.t.), bāb khurūj al-nisā', 1: 327

[126] Ibnu Mājah Abū 'Abdillāh Muḥammad ibnu Yazīd, *Sunan Ibnu Mājah*, ed. Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī, (Kaherah: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t), bāb fadl al-'ulamā, 1: 81

[127] Hamim Ilyas, et. al., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis "Misoginis"*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2008), 6

University of Malaya

bukunya tersebut, Aksin memberi istilah Mushaf Uthmani sebagai “penjara” bagi mesej rahsia Tuhan.[128]

Dalam bukunya yang lain, Aksin secara lebih terperinci membezakan antara wahyu, al-Qur'an dan Mushaf Uthmani. Mengikut pendapat beliau, walaupun ketiga-tiganya selalu diidentikkan kepada satu substansi, tetapi kadar muatan ketiga-tiganya adalah berbeza. Wahyu sebagai mesej autentik Tuhan masih memuat keseluruhan mesej Tuhan; al-Qur'an sebagai wujud baku mesej Tuhan dalam bentuk bahasa Arab lisan mengandungi sekitar lima puluh peratus (50%) dari mesej Tuhan; dan Mushaf Uthmani sebagai wujud baku mesej Tuhan dalam bentuk bahasa Arab tulis hanya memuat sekitar tiga puluh peratus (30%) dari mesej Tuhan. Jikalau setakat menjadi wahyu masih mengandungi seluruh mesej Tuhan, tidak demikian apabila telah menjadi al-Qur'an dan Mushaf Uthmani. Hal itu berlaku bukan kerana Tuhan tidak mampu menjamin keabadian mesej-Nya, melainkan kerana keterbatasan bahasa Arab yang dijadikan media mesej Tuhan yang tiada terhad itu.[129]

Oleh itu teks-teks wahyu yang cenderung memandang wanita secara tidak adil perlu dibaca semula dengan pendekatan hermeneutika. Dr. M. Nur Kholis Setiawan, pensyarah di program pascasiswazah UIN Sunan Kalijaga dalam pengantar buku Aksin, mengemukakan bahawa hermeneutika mempunyai erti yang penting dalam mengkaji al-Qur'an sebagai teks, diantaranya iaitu untuk memindahkan wilayah kajian dari yang tak terfikirkan, menjadi boleh terfikirkan.[130]

---

[128] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 67

[129] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), vii

[130] M. Nur Kholis Setiawan, “Pesan Tuhan Yang Tertulis: Wahyu dalam Bingkai Teori Komunikasi, dalam Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, xiii

University of Malaya

Pendekatan hermeneutis terhadap khazanah intelektual Islam mengikut Amin Abdullah adalah metode pentafsiran yang ilmiah (*al-takwīl al-'ilmi*) dan corak pembacaan yang produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*). Amin berpendapat bahawa pendekatan *al-takwīl al-'ilmi* sebagai model tafsiran alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkar hermeneutis yang saling mendialogkan antara pola epistemologi *bayani*, *burhani* dan *irfani* yang saling mengawal, mengkritik, membaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing pola, khasnya jikalau masing-masing pola berdiri sendiri-sendiri, dan terpisah antara yang satu dan lainnya.[131]

Pencarian teks-teks wahyu sebagai justifikasi teologi untuk menyokong fahaman kesetaraan gender, membuat pendekatan feminis ini cenderung tidak adil terhadap teks-teks wahyu, dan malahan memisahkan antara teks-teks yang mesra wanita dan membenci wanita untuk kemudian dimaknai dengan pendekatan yang berbeza. Gaya pentafsiran feminis yang tidak konsisten ini diiktiraf salah seorang pensyarah di faktulti Usuluddin UIN Sunan Kalijaga, Ahmad Baidowi. Beliau tidak menafikan wujudnya kepentingan ideologi dari kumpulan feminis. Tetapi Baidowi berhujjah bahawa kepentingan feminis ini semata-mata untuk membela keadilan dan kesetaraan gender yang dipercayai sebagai ajaran al-Quran yang normatif dan universal.[132]

3.4.2. Kritikan terhadap gaya bahasa dan perspektif patriarkhi tentang teks-teks wahyu

Dalam bab II telah diperbahaskan bahawa dalam disiplin keilmuan feminis, bahasa merupakan salah satu faktor dalam membina pembezaan gender secara semula jadi.

---

[131] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 185

[132] Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempan dalam al-Quran dan Para Mufasir Kontemporer*, (Bandung, Nuansa, 2005), 21

University of Malaya

Joan Wallach Scott mengemukakan bahawa bahasa gender telah mengartikulasikan hubungan kekuasaan antara lelaki dan wanita. Scott mencadangkan agar bahasa gender dianalisis semula, kerana ia disyaki sebagai cara untuk mewajarkan diskriminasi terhadap wanita, dan dipercayai sebagai cara utama menandakan hubungan gender yang hierarkhis untuk memonopoli kekuasaan politik, ekonomi dan budaya.

Bahasa gender yang berpihak kepada maskuliniti diidentikkan mewakili kekuatan, perlindungan, kemandirian, persahabatan, disiplin, persaingan, dan rasionaliti. Sementara feminiti diimejkan kelemahan, kerapuhan, ketidakberdayaan, emosionaliti, pasif, domestikasi, pemeliharaan, daya tarik, kemitraan, berlebihan, dan godaan. Mengikut feminis, hal ini merupakan bahasa seksis yang mencerminkan ketempangan gender, kerana merepresentasikan identiti gender secara tidak adil. Oleh itu dalam bahasa Inggeris, feminis menuntut penggunaan kata yang memiliki makna inklusif dan mewakili kedua-dua jantina. Misalnya kata “chairperson” dicadangkan untuk mengganti “chairman”, istilah “Ms” sebagai ganti “Mrs” atau “Miss”, dan “Mr” untuk lelaki yang sudah berkahwin mahupun belum.

Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen juga bersetuju bahawa mengikut disiplin keilmuan feminis, gaya bahasa dan komunikasi gender secara tidak disedari menimbulkan dominasi lelaki dan perspektif negatif terhadap wanita. Bahasa gender telah mengukuhkan bahawa dalam budaya patriarkhi, pengalaman lelaki lebih diunggulkan berbanding pengalaman wanita dan oleh itu, ia menjadi norma sosial. Dalam budaya patriarkhi, suara-suara wanita disenyapkan, malahan mereka diimejkan menyimpang, tertindas, dan dilupakan. Wanita dipaksa membungkam suara mereka dan harus menterjemahkannya ke dalam norma lelaki. Maka dengan demikian bahasa dan komunikasi sangat penting dalam membentuk kehidupan berlandaskan gender, dan

University of Malaya

menghilangkan kesan patriarkhi terhadap makna yang wujud dalam komunikasi. Disiplin keilmuan feminis berusaha merevisi konsep bahasa dan komunikasi sehingga memberi kesan kepada pembinaan gaya komunikasi yang standard dan adil gender.[133]

Di Indonesia kumpulan feminis mempercayai bahawa bias gender dalam pengajian Islam antara lain disebabkan oleh faktor bahasa. Mereka mengungkapkan bahawa wujudnya perbezaan ungkapan bahasa dalam teks-teks wahyu seringkali membawa kerugian bagi wanita. Ini kerana bahasa Arab yang menjadi media bahasa al-Quran dan hadith dipercayai mengandungi bias gender. Dalam sebuah disertasi kedoktoran yang menjadi acuan kumpulan feminis di Indonesia dalam pengajian tafsir mesra gender,[134] Prof. Dr. Nasaruddin Umar menghuraikan bahawa salah satu faktor yang mengakibatkan bias gender dalam memahami al-Qur'an, iaitu wujudnya bias gender dalam bahasa Arab yang menjadi media bagi teks al-Quran. Berkenaan dengan bias gender dalam struktur bahasa Arab, Nasaruddin mengatakan:

> "Bahasa Arab yang "dipinjam" Tuhan dalam menyampaikan ide-Nya sejak awal mengalami bias jender, baik dalam kosa kata (*mufradat*) maupun dalam strukturnya".[135]

Nasaruddin berpendapat bahawa bahasa adalah budaya, dan setiap kosa kata (*mufradāt*) mempunyai latar belakang budaya tertentu. Oleh itu al-Quran yang termaktub dalam bahasa Arab tidak menjamin mampu menghuraikan "Idea" Allah. berkenaan dengan hal ini, Nasaruddin menulis:

> "Allah SWT menggunakan bahasa Arab sebagai simbol dalam mewujudkan Ide-Nya, dapat dipahami sebagai Pengguna atau Peminjam (*musta'mil/user*)

---

[133] Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*, (California: SAGE Publications, 2006), 156-157

[134] PSW Sunan Kalijaga merupakan salah satu lembaga yang merujuk karya Nasaruddin Umar berkenaan dengan tafsir mesra gender. PSW pernah menerbitkan dua makalah Nasaruddin Umar bersama himpunan makalah dari para penulis lainnya dalam bentuk buku khas. Lihat: Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002), 85-143; Disamping itu juga menjadikan karya beliau *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* sebagai rujukan untuk empat kursus dalam pengajian Islam, iaitu: 'Ulum al-Hadith, Tafsir, Usul al-Fiqh, dan Studi Tokoh Sastra Arab

[135] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* (Jakarta: Paramadina, 2001), 277

University of Malaya

> bahasa Arab guna membumikan Ide-ideNya. Transformasi setiap ide atau gagasan kedalam suatu simbol kebahasaan, senantiasa berhadapan dengan reduksi, distorsi, atau pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri, maupun struktur budaya dan subyektivitas si pembaca. Tidak ada jaminan bahwa Ide atau Gagasan Allah SWT 100% terwakili di dalam simbol bahasa Arab.[136]

Selanjutnya Nasaruddin mempersoalkan siapa yang mengekspresikan wahyu al-Quran ke dalam bahasa Arab, malaikat Jibril atau Nabi Muhammad, katanya:

> "Siapa sesungguhnya yang membahasa Arabkan al-Qur'an? Apa dari *sono*-nya, atau karena nabi yang akan menerimanya adalah orang Arab maka Jibril yang mentransformasikannya kedalam bahasa Arab, atau wahyu yang terkadang turun dalam bentuk kode morse atau bunyi lonceng itu dirumuskan kedalam bhs Arab oleh Nabi Muhammad? Allahu a'lam".[137]

Nasaruddin menghuraikan contoh bias gender dalam tradisi bahasa Arab. Yakni, jikalau yang menjadi sasaran/objek perintah adalah lelaki atau perempuan maka menggunakan bentuk maskulin (*mudhakkar*). Misalnya dalam kewajiban mendirikan solat cukup dikatakan: *aqīmū l-ṣalāh*, tidak perlu lagi dikatakan *aqimna l-ṣalāh wa ātū l-zakāh*, kerana ada kaedah yang mengatakan bahawa lelaki dan perempuan jikalau berkumpul di suatu tempat cukup dengan menggunakan bentuk maskulin dan secara automatik perempuan termasuk di dalamnya, kecuali ada hal lain mengecualikannya.[138]

Seperti dalam kebimbangan, Nasaruddin yang sebelumnya seolah-olah mendakwa Allah bersalah kerana memilih bahasa Arab yang bias gender sebagai media Firman-Nya, tetapi di sisi lain beliau menolak untuk disimpulkan bahawa Allah lebih mengutamakan lelaki. Malahan beliau menganggap hal itu sebagai kewajaran dari karakter suatu bahasa, sepertimana yang beliau huraikan berikut:

---

[136] Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002), 113

[137] Ibid, 113

[138] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* 278; lihat juga Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 114-115

University of Malaya

> "Bias jender dalam teks, tidak berarti Tuhan memihak dan mengidealkan laki-laki, atau Tuhan itu laki-laki karena selalu menggunakan kata ganti *mudhakkar*, -misalnya *Qul Huwallāhu Aḥad*, kata *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminin (*hiya*)-, tetapi demikianlah struktur bahasa Arab, yang digunakan sebagai bahasa al-Qur'an".[139]

Selepas menghuraikan pendapat beliau tentang kata ganti (*damīr*) Allah yang identik bias gender dan contoh-contoh kaedah bahasa Arab yang lebih mengutamakan lelaki, Nasaruddin mengemukakan pandangan bahawa keadilan Allah tidak boleh dilihat hanya daripada struktur kebahasaan yang Dia gunakan sebagai media Firman-Nya. Beliau berpendapat, hakikat dan *maqāṣid* al-Quran tidak dapat dikira dari teks al-Quran, tetapi harus difahami secara mendalam dengan analisis semantik, semiotik dan hermeneutik. Iaitu dengan cara menggunakan pendekatan kontekstual sebagai pengganti peranan kitab-kitab tafsir klasik yang bercorak kebahasaan.[140]

Untuk mendapatkan pemahaman yang adil gender terhadap al-Quran, Nasaruddin mengemukakan beberapa pandangan bagi seseorang ilmuwan seperti berikut:

a. Menempatkan teks al-Qur'an setara dengan teks naskah-naskah lainnya yang tidak memiliki makna kesucian. Beliau mengatakan:

> "Dalam menganalisa sebuah teks, *baik teks al-Qur'an maupun teks naskah-naskah lainnya*, ada beberapa pertanyaan filologis yang perlu diperhatikan, antara lain: Dari mana teks itu diperoleh? Bagaimana autentitas dan orisinalitas teks itu? Teks aslinya dari bahasa apa? Siapa yang menterjemahkannya? Terjemahan dari bahasa asli atau bahasa lain? Jarak waktu penerjemah dengan teks-teks terjemahan? Atas sponsor siapa teks dan penerjemahan itu? Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya; bagaimana latar belakang budaya teks itu?"[141]

---

[139] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* 278

[140] Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 116

[141] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* (Jakarta: Paramadina, 2001), 265-266

University of Malaya

b. Melakukan kritikan terhadap metode-metode dalam khazanah tafsir dan '*ulum al-Qur'an* yang dipercayai mengakibatkan bias gender dalam memahami al-Qur'an, contohnya:

i. Pembakuan tanda huruf, tanda baca dan *qira'āt*, misalnya *waqarna* dan *waqirna*.

ii. Pengertian kosa kata, misalnya: perbezaan fuqaha dalam memaknai *quru'* dengan suci dan kotor (*hāid*) dalam QS. 2: 228.[142]

iii. Penetapan rujukan kata ganti (*ḍamīr*), misalnya *ḍamīr* "hā" daripada kata "minhā" dalam QS. 4: 1,[143] Apakah kata ganti tersebut merujuk kepada *nafsin wāhidah* atau kepada *nafsin*?

iv. Penetapan had pengecualian, misalnya perbezaan fuqaha' dalam memaknai pengecualian (*illā*) dalam QS.24: 4-5,[144] Apakah pengecualian taubat bagi orang yang mendakwa seseorang wanita berzina, persaksiannya tidak diterima dan tetap dihukumi fasiq, ataukah hanya dihukumi fasiq sahaja.

v. Penetapan erti huruf *'aṯf*, misalnya perbezaan memaknai huruf *wawu* dalam ayat poligami QS. 4: 3.[145] Apakah *'aṯf* itu bererti tanda koma (,) ataukah penambahan.

vi. Bias dalam struktur bahasa Arab, misalnya kata "*rajul* dan *rijāl*" yang kadang-kadang bererti orang (lelaki atau wanita), Nabi, dan gender lelaki; manakala kata *imra'ah* dan *nisa'* hanya bererti sebagai gender wanita dan isteri. Dalam struktur bahasa Arab dikatakan "*aqīmū al-ṣalāh*" bererti ditujukan untuk lelaki dan wanita, tetapi apabila disebutkan "*waqarna*" hanya ditujukan untuk wanita sahaja.

---

[142] Terjemah: "Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru'* (haid). Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat".

[143] Terjemah: "Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah membiakkan dari keduanya – zuriat keturunan – lelaki dan perempuan yang ramai."

[144] Terjemah: "Dan orang-orang yang melemparkan tuduhan (zina) kepada perempuan yang terpelihara kehormatannya, kemudian mereka tidak membawakan empat orang saksi, maka sebatlah mereka delapan puluh kali sebat; dan janganlah kamu menerima persaksian mereka itu selama-lamanya; kerana mereka adalah orang-orang yang fasik. Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu (dari kesalahannya yang tersebut) serta memperbaiki amalannya".

[145] Terjemah: "Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat".

University of Malaya

vii. Bias dalam kamus bahasa Arab, misalnya kata ”*imām*” tidak mempunyai bentuk wanita (*mu’annath*), kata ”*khalīfah*” menggunakan bentuk *mu’annath* tetapi hanya digunakan untuk lelaki.

viii. Bias dalam metode tafsir, misalnya metode *taḥlīli* yang sangat terikat dengan pendekatan tekstual, sehingga menempatkan wanita dalam bingkai tradisi Timur Tengah yang patriarkhal. Nasaruddin memandang metode *mauḍū'ī* lebih adil gender, kerana menggunakan pendekatan semantik dan hermeneutik. Misalnya dalam kes poligami, apabila kita menggunakan metode *taḥlīli*, maka kita hanya merujuk QS. 4: 3 sehingga memudahkan melakukan poligami. Tetapi jikalau kita menggunakan metode *mauḍū'ī*, maka isu ini akan dihubungkan dengan QS. 4: 129.[146] Maka dengan demikian peluang berpoligami sangat berat dan hampir mustahil dilakukan.

ix. Bias dalam pembukuan dan pembakuan kitab-kitab Fiqh, misalnya tidak dibezakannya antara shari’ah dan fiqh. Kemunculan reformasi kesetaraan gender di beberapa negara Arab dipercayai sebagai bantahan terhadap fiqh Timur Tengah yang patriarkhal.

x. Bias gender dalam kodifikasi kitab-kitab hadith, misalnya banyak hadith palsu dan *da’if* yang merugikan wanita dan menghadkan peranan sosial dan politik. Walaupun daripada sisi sanad dan matannya sahih, tetapi konteks kesejarahan atas kemunculan hadith belum banyak dikaji.

xi. Pengaruh riwayat *isrā'iliyyāt* yang muncul dalam kitab-kitab tafsir dan *sharh* hadith yang merugikan wanita.

xii. Bias daripada pelbagai mitos, misalnya mitos tentang haid, kosmetik, kehamilan dan lain-lain.[147]

Pendapat Nasaruddin sepertimana dihuraikan di atas, sebahagiannya dinukil semula oleh Nurjannah Ismail dalam karya beliau bertajuk: “Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran”. Di antaranya Nurjannah menukil pendapat tentang punca bias gender dalam pentafsiran al-Quran adalah kerana struktur bahasa Arab yang bias gender dan berasaskan budaya patriarkhi, ketiadaan bentuk

[146] Terjemah: “Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri kamu sekalipun kamu bersungguh-sungguh (hendak melakukannya); oleh itu janganlah kamu cenderung dengan melampau (berat sebelah kepada isteri yang kamu sayangi) sehingga kamu biarkan isteri yang lain seperti benda yang tergantung (di awan-awan)”.

[147] Nasaruddin Umar, “Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 90-102

University of Malaya

muannath untuk sebahagian kosa kata bahasa Arab, kepelbagaian tafsiran yang wujud dalam memaknai maksud huruf *wāwu* dalam ayat poligami, dan lain-lain lagi.

Nurjannah menekankan bahawa al-Quran menghormati lelaki dan wanita secara adil. Tetapi diskriminasi terhadap wanita muncul dalam kehidupan kaum Muslimin kerana mengamalkan idea keadilan tersebut secara tidak tepat. Mereka menggunakan tafsiran secara eksklusif dari perspektif lelaki selama berabad-abad. Beliau berpendapat bahawa di awal kemunculan Islam kedudukan wanita dan lelaki adalah setara. Namun lambat laun wanita ditempatkan secara kurang adil semenjak munculnya kodifikasi hukum Islam dalam bentuk fiqh. Ilmu fiqh beliau fahami sebagai perangkat hukum dari perspektif lelaki pada abad ke-10 dan menghadkan peranan wanita di luar rumah untuk menjaga peraturan patriarkhal. Oleh itu, dalam mengelakkan segala bentuk diskriminasi diperlukan membaca semula teks-teks keagamaan dengan tafsiran hermeneutika dan menekankan idea keadilan peranan lelaki dan wanita di masyarakat secara menyeluruh dan egaliter. Metode pembacaan teks yang setakat ini dipercayai bersifat hierarkhi dan tidak setara harus didekonstruksi. Pentafsiran al-Quran yang adil menerusi pandangan beliau hanya dapat berjaya apabila mengkritisi semula ajaran-ajaran Islam yang diamalkan di seluruh dunia secara menyeluruh. Iaitu dengan cara melibatkan perspektif wanita secara sedar dan mengakui pengalaman wanita.

Di samping itu, beliau juga mencadangkan agar pentafsiran al-Quran sememangnya lebih banyak menggunakan metode *taḥlīli* berbanding *mauḍū'ī*. Pendapat *mufassirīn* klasik yang sering menghasilkan tafsiran yang bias gender ini menurut Nurjannah disebabkan kerana mereka lebih banyak menggunakan metode *taḥlīli* berbanding *mauḍū'ī*. Metode *mauḍū'ī* didakwa menghasilkan tafsiran yang lebih moderat terhadap ayat-ayat gender berbanding metode *taḥlīli*, kerana metode *mauḍū'ī*

dianggap tidak banyak memasukkan unsur-unsur budaya Timur Tengah yang menempatkan lelaki lebih dominan berbanding wanita. Walaupun demikian untuk dapat memahami ayat-ayat gender dalam al-Qur'an secara lebih adil, Nurjannah berpendapat perlunya menggunakan metode yang lebih komprehensif dan tidak hanya menumpukan kepada metode-metode yang selama ini dikenali dalam khazanah *'ulūm al-Qur'ān*. Metode yang dimaksud iaitu model hermeneutika yang boleh menghasilkan tafsiran yang menyeluruh dan membezakan antara unsur normatif dan kontekstual.[148]

Untuk menguatkan dakwaan wujudnya bias gender dalam metode tafsiran para *mufassirīn* klasik, Nurjannah memberi contoh isu poligami dalam QS. Al-Nisa': 3. Kepelbagaian tafsiran yang wujud dalam memaknai maksud huruf *wāwu* dalam ayat ini dijadikan penguat seolah-olah *mufassirīn* klasik cenderung menindas wanita. Misalnya dengan menampilkan pendapat minoriti yang cacat (*shādh*) dan mengertikan huruf *wāwu* sebagai tanda penambahan 2+3+4, atau perkalian 2x3x4, walaupun beliau mengatakan bahawa kedua-dua pendapat ini bukan pendapat jumhūr ulama.[149]

Berkenaan dengan bahasa Arab yang bias gender yang digunakan Tuhan sebagai media bahasa al-Quran, Nurjannah seolah-olah ingin menyimpulkan bahawa al-Qur'an menjadi tidak mesra wanita kerana ia menggunakan bahasa Arab yang mempunyai latar belakang budaya patriarkhi. Di samping itu, wujudnya ketiadaan bentuk *muannath* untuk sebahagian kosa kata bahasa Arab, seperti *imām* atau kata *khalīfah* yang menggunakan bentuk *muannath*, tetapi hanya digunakan untuk lelaki di mana hal ini dijadikan bukti salah satu punca berlakunya diskriminasi terhadap wanita dalam Bahasa Arab.[150]

---

[148] Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta, LKiS, 2003), 304-306
[149] Ibid, 314
[150] Ibid, 315-316

University of Malaya

3.4.2.i. *Analisis terhadap kritikan feminis tentang gaya bahasa dan perspektif patriarkhi dalam teks-teks wahyu*

Huraian diatas sebenarnya telah membuktikan hakikat model pendekatan yang dikembangkan UIN Sunan Kalijaga berkenaan dengan isu-isu gender dan Islam. Metode penyelidikan yang dilakukan PSW UIN Sunan Kalijaga tidak terbukti menggunakan perspektif Islam atau pendekatan timbal balik dan seimbang antara perspektif Islam dan perspektif gender terhadap isu-isu wanita. Sebaliknya, justeru ahli-ahli akademik UIN Sunan Kalijaga semakin terhegemoni dengan pendekatan feminis terhadap pengajian Islam dalam isu-isu gender. Walaupun dalam temubual yang dilakukan oleh penulis, ketua PSW UIN Sunan Kalijaga menghuraikan bahawa jenis aliran feminis yang diaplikasikan untuk menggubal kurikulum pengajian Islam berlandaskan gender iaitu *Islamic feminist.* Ertinya bahawa lelaki mahupun perempuan yang mencuba untuk mencabar budaya patriarkhi sebagai ungkapan dari keyakinannya terhadap al-Quran dan hadith, dan untuk menciptakan keluarga *sakinah, mawaddah wa raḥmah*.

Tetapi aliran *Islamic feminist* yang dimaksud masih sarat dengan persoalan. Sebab dalam persoalan seksualiti, mengikut beliau, cenderung ke *radical feminism*, kerana memandang feminis radikal tidak bersetuju dengan komersialisasi tubuh. Tetapi tidak memberikan sikapnya terhadap LGBT, malahan menghindari berkomentar terhadap LGBT, dengan mengatakan LGBT itu bukan urusan wanita. Beliau cenderung membezakan lesbian sebagai orientasi seksual dan sebagai politik. Tetapi di sisi lain beliau juga bersetuju dengan pendapat Prof. Dr. Siti Musdah Mulia bahawa Tuhan hanya melihat taqwa manusia, bukan orientasi seksualnya. Ketua PSW UIN Sunan Kalijaga menegaskan: “Memang kenapa *sich* Tuhan kok mengurusi persoalan seksualitas orang”.

University of Malaya

Walaupun beliau juga tidak bersetuju dengan perkahwinan sesama jenis. Di samping itu, corak *Islamic feminism* yang digagas PSW juga masih memandang negatif maraknya kemunculan Peraturan Daerah (Perda) Shari'at, dan mempermasalahkan perbezaan aturan ibadah antara lelaki dan wanita. Misalnya Qibtiyah mengkritik lelaki harus berlari-lari kecil saat sa'i sementara wanita tidak boleh.[151]

Aktivis feminis menyimpimpulkan wujudnya bias gender dalam khazanah tafsir merupakan bentuk politisasi pengajian Islam untuk mengukuhkan fahaman kesetaraan gender. Pengajian Islam yang seharusnya dibina berasaskan wahyu dan dikuatkan dengan analisis ilmiyah yang selari dengan maksud diturunkannya wahyu, diarahkan untuk menyokong kepentingan ideologi jantina dan realiti sosial semasa.

Kritikan feminis terhadap khazanah tafsir al-Quran jikalau dianalisis sebahagiannya hanya dinisbahkan kepada pendapat dari minoriti ulama klasik yang tidak mu'tabar, seperti dalam isu pemaknaan huruf *'atf* dalam ayat poligami QS. 4: 3 sebagai bentuk penambahan (2+3+4) atau perkalian (2x3x4). Sebahagian lainnya disandarkan kepada masalah *khilāfiyah* seperti dalam masalah pemaknaan *qurū'* atau *lāmastum al-nisā'*, dimana umat Islam saling bertasamuh terhadap perbezaan yang bersifat *furū'iyah*. Malahan membuktikan sisi keilmiyahan dan keistimewaan bahasa Arab yang mempunyai kepelbagaian makna dan tafsiran, sama ada dalam struktur kalimat, kata ganti, kosa kata, mahupun penetapan had pengecualian (*istithnā'*).

Tentang dakwaan bahawa metode tafsir *taḥlīlī* lebih diutamakan berbanding *mauḍū'ī* dan berkesan kepada wujudnya bias gender, kerana metode *taḥlīlī* dianggap hanya mentafsirkan QS. 4: 3 sebagai landasan kebolehan poligami tanpa melihat QS. 4:

[151] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya

129, sebenarnya merupakan fitnah terhadap ulama. Dakwaan itu menggambarkan seakan-akan ulama tafsir terdahulu tidak mengetahui QS. 4: 129, atau secara sengaja menyembunyikan ayat tersebut untuk mempermudah poligami. Padahal majoriti dari ulama tafsir sentiasa mentafsirkan suatu ayat dengan menghubungkannya dengan ayat-ayat lainnya.

Manakala tohmahan tentang wujudnya bias gender dalam kosa kata bahasa Arab dengan mengambil contoh kata ”*imām*” dan ”*khalīfah*” sepertimana dihuraikan diatas, adalah suatu tindakan yang tidak adil. Sebab tidak sedikit kosa bahasa Arab yang bentuknya mudhakkar tapi digunakan sebagai muannath, contoh kata “*shams*” (matahari) yang merupakan sumber energi terbesar justeru digunakan dalam bentuk *muannath*, sementara kata “*qamar*” (bulan) yang lebih lemah dan kecil adalah mudhakkar. Demikian halnya dengan kata “*arḍ*” (bumi), “*samā’* (langit), semua bentuk *jama’ takthīr*, benda-benda yang berpasangan seperti: “*yad*” (tangan), “*udhun*” (telinga), dan lain-lain adalah *muannath*.

Dalam wacana liberal-sekuler-feminis, kedudukan bahasa Arab dalam al-Qur’an selalu dikaitkan untuk memperkuat hujjah historisiti al-Qur’an dan hegemoni Arab Quraish yang patriarkhal. Tentunya dakwaan seperti ini sangat berlebihan dan kurang ilmiyah. Sebab sebagai bahasa wahyu, bahasa Arab memiliki keutamaan yang tidak dimiliki oleh bahasa lain, utamanya kemampuannya dalam menjelaskan kebenaran wahyu secara ilmiah. Unsur-unsur keilmiahan bahasa Arab dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut:

a. Struktur bahasa arab sentiasa merujuk pada sistem ‘akar kata’.

University of Malaya

b. Struktur pemaknaan (*semantic*) bahasa ini, secara jelas melekat pada kosa katanya (*vocabulary*) dan secara kekal merujuk pada akar katanya.

c. Kata, makna, grammar dan shair dalam bahasa Arab secara *scientific* selalu mengawal dan memelihara pemaknaan dan tafsiran suatu kalimat, sehingga tidak pernah terjadi pergeseran.[152]

Diantara contoh keilmiahan bahasa Arab sebagai bahasa wahyu dapat diperhatikan sepertimana berikut: (i) Integriti makna antara kata *īmān*, *amānah* dan *amān* yang berasal dari akar kata yang sama, dan mempunyai makna yang saling berhubungkait antara satu dengan yang lain. Orang yang beriman mempunyai sifat amanah dan dapat dipercaya, sehingga akan merasa aman dan tidak menimbulkan kecemasan bagi orang lain.[153] (ii) Mempunyai ungkapan kata yang lengkap dan berlawanan. Misalnya: kata "*Ḥaq*" (kebenaran mutlak) dan "*bāṭil*" (kebatilan), kata "*Ṣawāb*" (kebenaran yang tidak bersifat mutlak) dan lawannya *khaṭa'* (salah, keliru), *imān* vs *kufr*, *'adl* (keadilan) vs *ẓulm* (kezaliman), *hidāyah* vs *bid'ah*, *rahmah* vs *'adhāb*, dll.[154] Ungkapan baru yang menjadi lawan kata dari istilah-istilah tersebut tidak dimiliki oleh beberapa bahasa di luar Arab. Misalnya lawan kata *justice* diungkapkan dengan istilah *injustice*, *believe* dan lain-lain.

3.4.3. Menampilkan perspektif wanita dalam mentafsirkan teks-teks wahyu

Metode ini digunakan untuk mengimbangi bias gaya bahasa dan perspektif patriarkhi dalam teks-teks wahyu. Perspektif wanita dalam mentafsirkan teks-teks wahyu dipercayai sebagai metode alternatif untuk menghapus akar-akar diskriminasi yang

[152] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: a Framework for an Islamic Philosophy of Education*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999)
[153] Ibn Manẓūr, Abū l-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 2005), cet. V, bāb al-alif.
[154] Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, (Jakarta: al-Qalam GIP, 2007), 142-145

University of Malaya

berpunca dari agama. Semakin ramai usaha menampilkan perspektif wanita dalam pentafsiran ayat dan hadith, maka diharapkan sikap umat Islam semakin menghargai keadilan dan kesetaraan gender dalam kehidupan bermasyarakat.

Kesetaraan gender dalam Islam menurut Ahmad Arifi, pensyarah di fakulti Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga, iaitu hubungan yang setara (mitra sejajar) antara lelaki dan wanita. Hubungan sebagai mitra sejajar tidak boleh difahami dengan erti yang seragam dan persis sama (50-50), tetapi maksudnya iaitu suatu hubungan yang berasaskan keadilan, saling memerlukan, dan saling melengkapi antara satu dengan lainnya.[155]

Asas keadilan adalah salah satu tiang utama dalam Islam, dan melahirkan keserasian antara pertimbangan akal dan wahyu. Dalam erti lain, aturan agama adalah apa-apa yang dituntut oleh akal dan keadilan. Oleh itu perbincangan tentang hak dan kewajiban dalam hukum merupakan tajuk kajian fiqh. Sementara fiqh mengikut pendapat beliau adalah hasil dari proses *istinbāt* hukum yang merupakan tafsiran secara sosial-kultural terhadap dalil-dalil al-Qur'an dan al-Hadith. Hasil-hasil ijtihad yang tersusun dalam kitab-kitab fiqh merupakan produk pemikiran ulama yang tidak terlepas dari konteks sosial dan budaya masyarakat tempatan, dan sekaligus sebagai respon yuridis terhadap persoalan hukum yang muncul dalam realiti empirik. Dengan demikian Arifi menyimpulkan bahawa budaya tempatan ikut mempengaruhi pemikiran para fuqaha'. Akibatnya, kitab-kitab fiqh didakwa cenderung bias gender, khasnya berkenaan dengan hak dalam ibadah. Misalnya, wanita masih belum mendapatkan kebebasan untuk melakukan amal ibadah secara mandiri. Arifi mengemukakan bahawa wanita masih mendapatkan diskriminasi, subordinasi dan marjinalisasi dalam kitab-kitab fiqh,

[155] Ahmad Arifin, ”Identitas Istri Salehah”, dalam Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga, ed., *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, 2003), 134

University of Malaya

seperti larangan wanita menjadi imam solat bagi lelaki dewasa, larangan menjadi muadhdhin, khatib jum'at, dan safnya ditempatkan di belakang dalam solat jama'ah.

Manakala dalam bidang *mu'amalah*, contoh diskriminasi terhadap wanita mengikut Arifi antara lain iaitu (i) larangan wanita menjadi pemimpin dalam rumah tangga; bahagian hak waris satu berbanding dua; (ii) ciri-ciri wanita salihah yang hanya menuntut wanita untuk sentiasa menampakkan raut muka yang ceria, taat kepada suami dan menempatkannya sebagai penjaga rumah suami; (iii) adanya ancaman *nushūz* terhadap isteri apabila tidak taat kepada suami, dan lain-lain.[156]

Beliau kemudian mencadangkan cara pandang baru yang berkeadilan gender dalam memahami hadith ciri-ciri wanita salehah. Menyenangkan apabila dilihat bukanlah tuntutan suami sahaja. Menampilkan wajah yang menyenangkan tidak boleh dipisahkan dari pemenuhan hak dan kewajiban dari kedua-dua pihak suami dan isteri. Oleh itu, suami juga dituntut untuk memperlakukan isterinya dengan cara yang baik (*wa 'āshirūhunna bi l-ma'rūf*), sebagaimana diperintahkan dalam QS. Al-Nisa': 19. Demikian pula dengan kewajipan isteri dalam hal ketaatan, menjaga dirinya dan menjaga harta suami haruslah didahului dengan kewajiban suami memberikan nafkah dan menjaga dirinya. Dengan demikian, pemahaman terhadap hadith wanita salihah tidak boleh difahami secara tekstual-normatif. Tetapi harus difahami secara historis sosiologis, kerana ciri-ciri wanita salihah yang disebutkan dalam hadith itu bersifat interaktif-korelatif, iaitu saling berhubungan antara kedua-dua pihak suami dan isteri.[157]

Berkenaan dengan isu kepemimpinan, Prof. Dr. Zaitunah Subhan mengesali masih banyaknya ulama di Indonesia yang merujuk majoriti *mufassirin* klasik yang

[156] Ibid, 135-141
[157] Ibid, 142-150

University of Malaya

berpendapat bahawa kaum lelaki adalah pemimpin bagi kaum wanita (isteri) dalam kehidupan berumah tangga sepertimana termaktub dalam QS. Al-Nisa': 34:

> Kaum lelaki itu adalah pemimpin dan pengawal yang bertanggungjawab terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki (dengan beberapa keistimewaan) atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebahagian dari harta mereka.

Padahal menurut beliau, kata "*faḍḍala*" (kelebihan, keutamaan) masih bersifat terbuka untuk dipertikaikan. Pada amnya ulama klasik memahami kata tersebut sebagai kelebihan fisik, intelektual dan agama yang dimiliki kaum lelaki. Sementara ulama moden berpendapat bahawa kelebihan kaum lelaki di situ adalah kelebihan fungsional, bukan kelebihan yang disebabkan jantina. Oleh itu Zaitunah menyimpulkan bahawa kepemimpinan suami atas isteri bersifat kontekstual, bukan normatif. Sehingga apabila konteks sosial berubah, maka doktrin itu sendiri juga akan berubah.

Dalam QS. 4: 34, penggunaan kata "*rijāl*" (dalam bentuk jamak) tidak hanya berasal dari kata *rajul* (lelaki), tetapi ia juga dapat berasal dari kata *rijl* (kaki) menjadi *rājil* (ism fā'il), ertinya orang yang berjalan kaki. Dengan demikian kata "*rijāl*" boleh dimaknai dengan orang yang berusaha, mencari rezeki, sentiasa wujud di ruang awam. Manakala penyebutan *al-nisā'* (wanita) iaitu mereka yang selalu menetap di ruang domestik. Jadi secara sosiologis, sesiapa sahaja, sama ada lelaki mahupun wanita yang selalu berada di rumah dialah yang disebut *al-nisā'*, walaupun secara biologis dia tetap sebagai lelaki atau wanita.[158]

PSW UIN Sunan Kalijaga menerbitkan buku bertajuk "Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah" sebagai bahagian dari usahanya untuk menampilkan perspektif wanita dalam memahami teks-teks wahyu di bidang pendidikan

[158] Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an,* (Yogyakarta: LkiS, 1999), 178-180

University of Malaya

praktikal. Buku ini mengandungi kritikan terhadap kurikulum pendidikan agama di sekolah rendah dan menengah, khasnya untuk pelajaran Qur'an-Hadith dan Fiqh yang tidak selari dengan fahaman kesetaraan gender. Dipilihnya kedua-dua pelajaran tersebut kerana al-Qur'an dan hadith merupakan dua pedoman utama bagi umat Islam dalam menjalani kehidupan. Manakala fiqh adalah pelajaran praktikal yang secara langsung memberi arahan dalam berinteraksi sosial. Mengingat nilai kedua-dua pelajaran tersebut yang strategis, diharapkan kritikan dan cadangan yang diberikan PSW UIN Sunan Kalijaga dapat merubah reka bentuk kurikulumnya berlandaskan gender. Dengan demikian PSW berharap agar murid-murid sekolah rendah dan menengah mendapatkan pemahaman al-Quran dan Hadith secara benar dan berkeadilan gender.

Kritikan dan cadangan PSW UIN Sunan Kalijaga untuk pelajaran Quran-Hadith dan Fiqh, antara lain adalah seperti berikut:[159]

Jadual 8: Pengajian Islam berlandaskan gender

Isu dalam buku	**Isi pembahasan dalam buku**	**Cadangan berlandaskan gender**
Gambar ilustrasi. (kelas II Madrasah ibtidaiyyah)	Seorang lelaki melakukan adzan	Sebaiknya tidak perlu ada gambar orang adzan. Sebab akan menimbulkan pemahaman yang diperbolehkan adzan hanya lelaki."
Syarat Imam solat. (kelas II Madrasah ibtidaiyyah)	Wanita tidak boleh menjadi imam solat bagi makmum lelaki	Hal ini masih menjadi perdebatan yang sangat hebat di kalangan para fuqaha'. Disinilah perlunya dijelaskan dasar nas tentang syarat menjadi imam.
Hukum solat Jum'at bagi lelaki. (kelas V Madrasah ibtidaiyyah)	Kewajiban solat Jumat bagi lelaki yang tidak berhalangan.	Perlu penegasan bahawa khatib jumat dapat dilakukan oleh orang Islam lelaki mahupun wanita. Penegasan ini penting diberikan, kerana setakat ini khatib jumat di masjid-masjid Indonesia selalu kaum lelaki".
Pelajaran dari surat al-Lahab (kelas VI ibtidaiyyah)	Mengenal surat al-Lahab terjemahnya, dan kandungannya.	Kenapa yang diajarkan QS. Al-Lahab, kenapa bukan QS. Maryam, al-Nisa' (yang lebih mewakili wanita)?
Hormat kepada orang tua. (kelas	Keharusan menghormati orang tua, terlebih ibu. Sebab	Dalam kesehatan reproduksi, seorang ibu hanya wajib melakukan hal-hal yang

[159] Waryono Abdul Ghafur dan Muh Isnanto, ed., *Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP, 2004), 30-31, 39, 42-43; 47, 52, 62-63, 133, 141

University of Malaya

VI Madrasah ibtidaiyyah)	beliau telah mengandung kita sehingga sembilan bulan, melahirkan dengan taruhan nyawa, mengasuh dan mendidik kita.	bersifat kodrati seperti mengandung dan melahirkan. Manakala kewajiban di luar qodrati, dapat dilakukan oleh bapa, seperti mengasuh, menyusui (dapat diganti dengan botol), membimbing, merawat dan membesarkan, memberi makan dan minum, dan menjaga keselamatan keluarga.
Solat jama' dan qasr, serta dalam keadaan tertentu. (kelas I Thanawiyyah)	Solat jama' qasr, solat bagi orang sakit dan solat dalam kendaraan merupakan anugerah Allah yang diberikan kepada kaum muslimin.	Kata "kaum muslimin" hendaknya disertai dengan kata "muslimah" atau ditukar dengan kata "orang-orang Islam". Hal ini untuk mengelakkan diskriminasi terhadap kaum muslimah.
Zikir dan doa. (kelas I Madrasah Tsanawiyyah)	Zikir adalah mengingat Allah swt dengan lisan, perbuatan atau hati. Tujuan zikir adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ilallah*).	Hadith-hadith yang dikutip dalam bab ini semuanya diriwayatkan oleh Sahabat yang lelaki. Perlu ditambah hadith yang diriwayatkan oleh Sahabat wanita.
Akhlaq kepada ibu dan bapa (kelas I Thanawiyyah)	I'tibar dari surat Luqman	Kenapa tidak diambil juga I'tibar dari surat Maryam yang juga merupakan peribadi wanita yang mulia
Haji dan Umrah. (kelas II Thanawiyyah)	Haji mengikut erti bahasa iaitu berziarah, mengunjungi, menuju. Manakala mengikut shari'ah bererti ziarah ke baitullah di Makkah dengan niat yang khas, waktu tertentu, dan cara-cara tertentu.	Syarat wajib haji bagi wanita bersama mahram atau orang yang dipercayai, dapat memunculkan persepsi bahawa kaum wanita tidak sebebas lelali dalam berkehendak, termasuklah dalam ibadah. Oleh itu, penjelasan tentang syarat ini sebaiknya dihilangkan.
Waris (kelas III Madrasah Thanawiyyah)	Anak lelaki mendapatkan bahagian lebih besar sesuai dengan tanggung jawabnya. Anak lelaki wajib memberi nafkah untuk dirinya, isterinya dan anak-anaknya. Manakala anak perempuan tidak wajib memberi nafkah kepada keluarganya. Maka wajar jikalau anak lelaki mendapatkan bahagian 2 kali lebih besar berbanding anak perempuan.	Perlu dijelaskan konteks historis adanya perbedaan pembagian waris antara perempuan dan laki-laki. Pembagian 1:2 itu bukanlah hal yang mutlak Sekarang ini hampir 80% wanita bekerja untuk mencukupi dirinya sendiri mahupun keluarganya. Malahan ada yang menanggung keperluan hidup suaminya. Maka wajar jikalau bahagian waris anak perempuan sama dengan anak lelaki.
Perkahwinan. (kelas III Madrasah Tsanawiyyah)	Dalam QS. 4: 3, adil bermaksud pakaian, tempat tinggal, waktu giliran dan lain-lain yang bersifat lahiriyah. Kebolehan poligami dilakukan dengan syarat-syarat tertentu dan dihadkan maksimum 4 isteri sahaja.	Dalam kenyataan keperluan hidup suami isteri tidak hanya sifat lahiriyah semata tetapi justeru faktor batiniyah lebih mendominasi terjadinya perselisihan atau kekerasan dalam rumah tangga.
Larangan	Pembunuhan dan jenis diyat,	Ayat *qisas* dalam QS. 2: 176 boleh

University of Malaya

melakukan jenayah dan hukumannya . (kelas III Madrasah Tsanawiyyah)	macam-macam khamr dan hukumnya…	memunculkan imej diskriminasi, misalnya: "..merdeka dengan merdeka, hamba dengan hamba, wanita dengan wanita..". Hal ini boleh difahami bahawa wanita dan hamba bukanlah manusia merdeka, kerana yang dimaksud "merdeka" adalah lelaki yang mendahului kata hamba dan wanita. Bunyi teks ini perlu disertai huraian tentang *asbab al-nuzul* ayat dan pemahaman kontekstual untuk mengelakkan pemahaman yang diskriminasi

Sumber: Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah

Dalam jadual diatas, hampir semua hukum Islam yang memberikan perlakuan berbeza antara lelaki dan wanita dibantah dan diberikan pemaknaan semula. Kerana selain dianggap diskriminasi terhadap wanita, hukum Islam yang diformulasikan dalam bentuk fiqh dipercayai sebagai produk budaya patriarkhi untuk menjajah wanita. Malahan Dr. Abdul Munir Mulkan menempatkan fiqh sebagai isu pertama di antara dua isu lainnya, kapitalisme dan tradisi tempatan (Jawa) yang membawa kepada masalah ketidakadilan dan kekerasan seksual yang dialami wanita. Iaitu tradisi Islam dalam fiqh yang menempatkan wanita sebagai pelayan keperluan seksual lelaki dan pembangkit birahi seksualnya.[160] Oleh itu ayat-ayat al-Quran dan hukum Islam harus dilihat dalam konteks budayanya, sepertimana dikemukakan oleh penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga berikut:

> "Teks-teks keagamaan bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri dan terlepas dari konteksnya. Oleh karena itu, ia juga tidak bisa dipahami, kecuali dalam relasinya dengan entitas lainnya. Pada tataran inilah pentingnya kita melihat kembali teks dan pemahaman serta penafsirannya secara epistemologis dan hermeneutis. Bila ini sudah dilakukan, maka penafsiran dan pemahaman ulang terhadap al-Quran dan hadis, terasa bukan sebagai sesuatu yang tidak normal, tapi malah sebagai keniscayaan".[161]

[160] Abdul Munir Mulkan, "Perspektif Sosiologis Kekerasan Fikih terhadap Perempuan", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, S. Edy Santosa, ed., (Yogyakarta: PSW IAIN Yogyakarta dan The Ford Foundation, 2002), 201

[161] Waryono Abdul Ghafur dan Muh Isnanto, ed., *Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah*, 1-2

University of Malaya

3.4.3.i. *Analisis dan kritikan terhadap usaha feminis menampilkan perspektif wanita dalam mentafsirkan teks-teks wahyu.*

Usaha menampilkan perspektif wanita dalam pentafsiran teks-teks wahyu merupakan bahagian terpenting dalam metode feminis, dimana pengalaman wanita ditempatkan sebagai titik awal penyelidikan. Dengan asas pemikiran ini, maka perlakuan hukum yang tidak sama antara lelaki dan wanita boleh didakwa bias gender, seperti yang dipercayai Arifi dan aktivis gender lainnya. Walaupun sebelumnya Arifi menghuraikan bahawa makna setara dan sejajar dalam hubungan suami isteri tidak harus seragam dan mutlak sama.

Huraian perspektif wanita terhadap hadith tentang ciri-ciri wanita salihah yang dilakukan Arifi, pada hakikatnya lebih dimotivasi oleh aspek sosiologi dan kes-kes perilaku buruk suami kepada isteri yang wujud di masyarakat, berbanding mengkaji makna sebenar dari teks hadith yang dihuraikan oleh para fuqahā'dan muhaddithīn. Kontekstualisasi ayat atau hadith yang dilakukan feminis cenderung mengutamakan realiti dan konteks sosial. Kecenderungan mengambil beberapa contoh *partial* yang wujud dalam masyarakat, merupakan salah satu metodologi feminis untuk membuka suara wanita dalam membuktikan wujudnya ketidakadilan gender di masyarakat. Kes-kes partial yang berlaku di sebahagian individu masyarakat yang bersifat *āḥād* ini kemudian diolah sebagai pembuktian unuk menyusun teori yang bersifat am.

Kontekstualisasi Arifi terhadap makna hadith wanita salihah yang mengkaitkan dengan pemenuhan hak dan tanggung jawab diantara kedua-dua pihak suami isteri, serta asas *mu'āsharah bi l-ma'rūf* juga merupakan kandungan syarahan dari hadith wanita sāliḥah dalam khazanah al-salaf al-sāliḥ. Bezanya, beliau menggunakan dikotomi istilah

University of Malaya

antara tekstual-normatif di satu sisi, dan kontekstual historis-sosiologis di sisi lainnya. Contoh-contoh *partial* yang wujud di dalam masyarakat dan mengandungi unsur-unsur keganasan dan jenayah suami terhadap isteri dikategorikan sebagai akibat pemahaman hadith yang tekstual-normatif, manakala contoh-contoh ideal hubungan suami isteri yang saling menghargai dikategorikan sebagai hasil pemahaman hadith yang kontekstual historis-sosiologis, dan menamainya dengan perspektif keadilan gender.

Demikian halnya yang memotivasi penerbitan buku bertajuk "Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah" yang lebih mendasarkan kepada penglibatan perspektif dan pengalaman wanita. Dengan demikian tanpa disedari, rekomendasi dan cadangan yang ditawarkan juga bermuara kepada seksisme. Kerana pada akhirnya berhujung kepada ideologi jantina, walaupun pada awalnya kajian-kajian feminis diasaskan kepada kritikan terhadap seksisme dalam budaya patriarkhal dan disiplin akademik yang androsentrik.

Berkenaaan dengan pendapat Prof. Dr. Zaitunah Subhan yang memaknai kata "*rijāl*" dalam QS. 4: 34 sekadar peranan gender dan menafikan erti jantina lelaki, pada hakikatnya adalah bentuk literalis yang melampau dan menafikan kepelbagaian makna yang dikandungi suatu kata. Di sisi lain, pendapat beliau bahawa kata "*rijāl*" boleh dimaknai dengan orang lelaki mahupun wanita yang mencari rezeki, berusaha dan sentiasa berada di ruang awam, cenderung lebih sebagai *ta'wīl bāṭinī* yang jauh dari petunjuk teks.

Dalam bahasa Arab, *al-rajul* dan kata-kata lainnya yang berasal daripada akar kata yang sama dengannya, mempunyai pelbagai makna, antara lain:[162]

[162] Ibn Manẓūr, Abū l-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim, *Lisān al-'Arab*, entry "rajala", 265

University of Malaya

(i) Manusia yang berjantina lelaki yang lawan katanya iaitu *al-mar'ah* atau wanita.

(ii) Peringkat setelah kanak-kanak, iaitu lelaki dewasa yang telah akil baligh yang ditandai dengan berlakunya mimpi basah. Dengan demikian di antara makna *al-rajul* adalah lelaki yang sudah baligh.

(iii) Jantina lelaki semenjak dilahirkan sehingga dewasa.

(iv) Lelaki yang mengetahui agama, sebagaimana difahami dalam bentuk jamaknya (*rijāl*) daripada QS. al-Baqarah ayat 282: "*wastashhidū shahīdayni min rijālikum*..".

(v) Mengandungi makna jantina wanita apabila dalam bentuk kata ganda (*muthannā*), sebagaimana diceritakan Ibn al-A'rābī di dalam kisah tentang perbualan antara Abū Ziyād al-Kullābi dan isteri beliau:

فَتَهايَجَ الرَّجُلانِ يعني نفسه وامرأَته؛ كأَنه أَراد فَتَهايَجَ الرَّجُلُ والرَّجُلة فغَلَّب المذكر

Terjemahan: Maka bertikailah dua orang tersebut, iaitu Abū Ziyād al-Kullābi dan isteri beliau (atau antara *al-rajul* dan *al-rajulah*). Seakan-akan beliau berkehendak dan terjadilah pertikaian antara *al-rajul* dan *al-rajulah*, dan dimenangkan (penyebutan) *mudhakkar*.

Oleh itu dalam bahasa Arab, apabila lelaki dan wanita melakukan suatu aktiviti yang sama, maka kata gantinya adalah *mudhakkar* ganda (*rajulāni*). Demikian pula bentuk jamaknya, *al-rijāl*, sebagaimana yang termaktub di dalam QS. Al-A'rāf: 46[163] yang difahami oleh sebahagian ulama tafsir meliputi lelaki dan wanita.[164]

(vi) kata "*tarajjalat al-mar'ah*" bererti wanita yang mempunyai sifat seperti lelaki (*mutarajjilāt*), khasnya dalam hal pakaian dan perilaku fizikal, sebagaimana disebutkan dalam hadith:

[163] Terjemah: "Dan di antara keduanya (Syurga dan neraka) ada tembok "Al-A'raaf "(yang menjadi) pendinding, dan di atas tembok Al-A'raaf itu ada sebilangan orang-orang lelaki yang mengenal tiap-tiap seorang (dari ahli-ahli Syurga dan neraka) itu, dengan tanda masing-masing".

[164] Huraian lebih lanjut tentang makna kata *rijāl* di dalam QS. Al-A'rāf 46, lihat Abū Muslim al-'Arabi, "Hal kalimatu al-rijāl tashmalu l-dhukūr wa l-ināth fi hādha l-mauḍū'?", dicapai 2 Ogos 2012, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?p=2060016

University of Malaya

أَنه لَعَنَ المتَرَجِّلاتِ مِنَ النِّسَاء، وفي رواية لَعَنَ الله الرَّجُلة من النساء، بمعنى المترجِّلة

Terjemahan: Allah melaknat wanita-wanita yang berperilaku seperti lelaki, dan dalam riwayat lain disebutkan: Allah melaknat seorang wanita yang berperanan seperti lelaki. Kata "*rajulah*" disini bererti "*mutarjjilah*".

Kata "*al-mutarajjilah*" juga termaktub di dalam kitab "Sunan al-Nasa'i" sepertimana berikut:

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُّ لِوَالِدَيْهِ، وَالْمَرْأَةُ الْمُتَرَجِّلَةُ، وَالدَّيُّوثُ، وَثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: الْعَاقُّ لِوَالِدَيْهِ، وَالْمُدْمِنُ عَلَى الْخَمْرِ، وَالْمَنَّانُ بِمَا أَعْطَى"

Terjemah: Telah mengkhabarkan kepada kami 'Amru ibn 'Ali, dia berkata: Telah memberi hadīth kepada kami Yazid ibn Zuray', beliau berkata: Telah memberi hadīth kepada kami: 'Umar ibn Muhammad, dari 'Abd Allah ibn Yasar, daripada Salim ibn 'Abd Allah, dari ayahnya, beliau berkata: Rasulullah saw., bersabda: "Tiga golongan yang tidak dilihat Allah di hari Kiamat: orang yang derhaka kepada kedua ibu bapanya, wanita yang berperilaku seperti lelaki, dan suami yang tidak mempunyai rasa cemburu (*al-ghīrah*) kepada isterinya (*al-dayyūth*). Dan tiga golongan yang tidak masuk surga: orang yang derhaka kepada kedua ibu bapanya, orang yang berterus-terusan minum arak, orang yang menyebut-nyebutkan pemberiannya (sehingga menyakiti orang yang diberi)".[165]

(vii) *rajul* bererti sifat tegas dan sempurna (*al-shiddah wa al-kamāl*). Untuk wanita digunakan kata *rajulah* (رَجُلة), sebagaimana yang terdapat dalam hadith yang menyebut bahawa 'Āishah ra., merupakan seorang yang *rajulah al-ra'yi* (رَجُلة الرأْي).

(viii) Istilah *rajul* kadang-kadang juga bermakna *rājil* iaitu pejalan kaki. Al-Zibriqān ibn Badr berkata:

[165] Al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī, *al-Mujtabā min al-Sunan (al-Sunan al-Sughrā li l-Nasā'ī)*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghadah, (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), bāb al-mannān bimā a'ṭā, 5: 80. *al-dayyūth* bermakna lelaki yang tidak mempunyai rasa cemburu dan bersikap lembut ketika ada orang yang berbuat maksiat terhadap keluarganya, sama ada kepada isterinya, ibunya, mahupun saudarinya. Lihat: Muḥammad ibn Mukrim ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, ii, 150

University of Malaya

آليت لله حَجًّا حافياً رَجُلاً إِن جاوز النَّخْل يمشي وهو مندفع

Terjemah: Saya bersumpah (*promise solemn to tell the truth*) kepada Allah untuk menunaikan haji dengan berkaki ayam tanpa memakai kasut dan berjalan kaki jikalau dia mampu melompati pokok kurma sambil berjalan terhuyung-huyung.

Atau terkadang orang Arab juga mengatakan:

جاءنا فلان حافياً رَجُلاً أَي راجلاً

Terjemah: Fulan datang kepada kami dengan berkaki ayam dan berjalan kaki

أَما أُقاتل فارساً ولا راجلاً إِلا ومعي أَصحابي

Terjemah: Sama ada aku berperang dengan menunggang kuda mahupun berjalan kaki, aku tetaplah bersama teman-temanku.[166]

Dengan demikian pemaknaan Zaitunah tentang kata "rajul", seharusnya mengikut konteksnya dalam kalimat. Maka pemaknaan kata "rijāl" dalam QS. 4: 34 dengan pejalan kaki (*rājil*) adalah tidak tepat. Dan semakin jauh dari makna sebenar jikalau kata "rajul" atau "rijāl" dimaknai dengan erti peranan gender yang bererti lelaki atau wanita yang berperanan di luar rumah. Misalnya digunakan untuk mentafsirkan ayat: *lata'tūna l-rijāl shahwatan min dūni l-nisā'* seperti termaktub di dalam QS. Al-A'rāf: 81[167] dan QS. Al-Naml: 55.[168] Apakah kemudian dengan model pemaknaan Zaitunah tersebut dibolehkan kahwin sesama jantina, antara lelaki (*al-rijāl*) yang bekerja atau yang berperanan di ruang awam (*public space*) dengan lelaki yang sering berperanan di dalam rumah (*al-nisā'*)? Ataukah sesama jantina wanita juga dibolehkan berkahwin dengan syarat salah satu wanita lebih sering bekerja atau berperanan di luar rumah (*al-*

[166] Ibn Manẓūr, Abū l-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim, *Lisān al-'Arab*, entry "rajala", 265

[167] Terjemah: "Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk memuaskan nafsu syahwat kamu dengan meninggalkan perempuan, bahkan kamu ini adalah kaum yang melampaui batas"

[168] Terjemah: "Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki, bukan perempuan, kerana memuaskan nafsu syahwat kamu. (Perbuatan kamu itu amatlah keji) bahkan kamu kaum yang jahil (yang tidak mengetahui akan akibatnya)".

University of Malaya

rijāl), manakala yang lainnya berperanan di dalam rumah? Tentunya pemaknaan seperti ini sangat menyesatkan.

Menghuraikan pengalaman wanita dipercayai mempunyai nilai keaselian yang tinggi dalam kajian wanita. Disebut kajian wanita kerana ia adalah kajian yang melihat dunia dengan perspektif dan pengalaman wanita. Kolej kajian wanita "Hunter" (*The Hunter College Women's Studies*) mentakrifkan kajian wanita iaitu pengajian tentang wanita yang menempatkan pengalaman wanita sebagai pusat proses analisisnya. Ia menyelidik dunia dan manusia yang mendiaminya dengan soalan, analisis, dan teori-teori yang dibina secara langsung dari pengalaman wanita.

Maka kajian wanita adalah identik dengan analisis yang berpusat kepada wanita, kerana ia mengkomunikasikan teori feminis untuk pelbagai disiplin ilmu lainnya. Oleh itu, para aktivis feminis memberikan tajaan bagi kursus-kursus kajian wanita di kolej dan universiti, sehingga diharapkan dapat meraih penyokong yang ramai dari kalangan wanita-wanita muda. Persatuan Kebangsaan Pengajian Wanita (*The National Women's Studies Association*) di Amerika Syarikat menyimpulkan bahawa kajian wanita adalah satu strategi pendidikan yang dipercayai sebagai satu kejayaan dalam kesedaran dan pengetahuan sehingga boleh mengubah individu, institusi, dan masyarakat.[169]

Tetapi Judith Grant mengkritik teori sains wanita (*female knowledge*) yang berasaskan kepada pengalaman wanita. Beliau menekankan kritiknya kepada dua perkara, iaitu: *Pertama*, teori sains wanita terlalu mengarahkan ahli teori untuk kembali kepada memaknai wanita sebagai jantina biologi berbanding peranan gender, sama ada

[169] Mary A Kassian, *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*, (Illinois: Crossway Books, 2005), 141

University of Malaya

disedari mahupun tidak; dan *kedua*, bahawa had perbezaan antara lelaki dan wanita, intuisi dan rasionaliti, tidak sejelas seperti yang difikirkan ahli teori feminis.[170]

Disamping itu pendapat feminis bahawa subordinasi dan penindasan wanita dikekalkan melalui pembinaan budaya tentang makna kejantanan (*masculinity*) dan kewanitaan (*femininity*), pada hakikatnya mengandungi persoalan serius bagi kumpulan feminis lainnya. Sebab analisis tersebut seringkali digubal dari perspektif kumpulan orang kulit putih, Barat, kelas menengah wanita dan berorientasi heteroseksual.[171] Maka tidak sedikit kumpulan feminis dari kulit hitam dan dunia ketiga yang membantah teori dan hala tuju perjuangan feminisme Barat. Pada intinya, ketidaksetujuan tersebut dilandasi kerana konsep "wanita" yang digubal, telah mengecualikan feminis kulit hitam dan wanita di luar kulit putih. Hal ini membuat mereka berada di barisan hadapan dalam pembahasan pada konsep "wanita" dan keperluan perpaduan politik di kalangan wanita untuk mengambil perhatian terhadap kepelbagaian feminis.[172]

Oleh itu metode feminis yang lebih mengutamakan perspektif dan pengalaman wanita pada hakikatnya juga mengandungi unsur subjektiviti yang tinggi. Ini kerana sulitnya menentukan kesamaan dan kesepakatan dalam masalah kepentingan, ideologi mahupun kecenderungan di kalangan sesama wanita. Sehingga dakwaan bahawa rumusan teori tentang perspektif dan pengalaman satu kumpulan wanita telah mewakili dan disetujui oleh semua kumpulan wanita di pelbagai negara.

---

[170] Majella Franzmann, *Women and Religion*, (USA: Oxford University Press, 2000), 7
[171] Jackson, et. al., ed., *Women's Studies: Essential Readings*, (New York: New York University Press, 1993), 4-5
[172] Ibid, 6

University of Malaya

3.4.4. Kritikan Sejarah terhadap teks-teks wahyu yang misoginis

"Perempuan selalu bersahabat dengan agama, namun agama tidak selalu bersahabat dengannya". Pernyataan ini dikutip oleh Dr. Hamim Ilyas, MA, Seorang pensyarah di Pascsarjana dan Ketua Jurusan Muamalah Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, dalam kata pengantar beliau untuk sebuah buku yang asalnya merupakan tesis master di UIN Sunan Kalijaga dan diterbitkan dengan tajuk: *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Pernyataan yang beliau nisbatkan kepada seorang bijak pandai tersebut, secara tepat mengungkapkan kenyataan betapa ketaatan beragama wanita, secara sosial tidak dihargai dengan adil oleh "agama" yang dipeluknya. Meskipun wanita memiliki kesetiaan yang tinggi sebagai jamaah, "agama" masih sahaja memberikan label negatif dan membolehkan diskriminasi dan dilakukannya kekerasan terhadapnya. Sementara jama'ah lelaki yang memiliki kesetiaan sama, secara sosial tidak diberi perlakuan demikian.[173]

Kenyataan seperti ini telah membawa penyesalan bagi para aktivis gender. Beberapa penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga menekankan bahawa budaya patriarkhal yang mendominasi sebahagian besar umat Islam di sepanjang zaman, telah berkesan kepada tafsiran teks-teks seksualiti yang bias gender. Oleh itu, diperlukan perspektif baru untuk menyokong nilai-nilai Islam yang memberikan hak-hak wanita termasuklah dalam mengekspresikan kepuasan seksualnya.[174]

Maksud dari perspektif baru dalam pentafsiran teks-teks wahyu iaitu hasil pemahaman yang dicapai dari metode kritikan sejarah yang mengikut Wilhem Dilthey

---

[173] Hamim Ilyas, "Islam dan Pembongkaran Nalar Bias Patriarkhi", dalam Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, hal. xvii.

[174] Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, Kurnia Kalam Semesta, Yogyakarta, 2006, 12

University of Malaya

diistilahkan dengan metode 'kesedaran sejarah' (*historical consciousness*). Iaitu sebuah metode tafsiran hermeneutik yang menekankan kesedaran tentang relatifnya semua kenyataan dan fenomena sejarah yang membawa pentafsir itu menjadi kritis terhadap diri dan keadaan beliau, dan berusaha untuk mencapai pengetahuan objektif.[175]

Mengikut Fakhruddin Faiz, seorang pensyarah di bahagian Filsafat Agama UIN Sunan Kalijaga, metode pentafsiran hermeneutika yang bercorak kontekstual dipercayai sebagai metode yang komprehensif dan memiliki validiti yang tinggi dalam mentafsirkan teks wahyu. Metode ini dipandang selari dengan keperluan umat untuk menjawab cabaran semasa, kerana ia bermula dari kajian falsafah yang mempunyai refleksi mengakar dan analisisnya yang sistematik.[176]

Misalnya dengan menggunakan teori hermeneutik Schleiermacher, seorang pentafsir diharapkan boleh memahami "pengarang", atau malahan boleh mencapai pemahaman yang "lebih baik" berbanding "pengarang" terhadap dirinya sendiri. Sebab mengikut Faiz, teori hermeneutik Schleiermacher ini mempunyai dua keutamaan; i) Pemahaman gramatikal terhadap ciri-ciri bentuk ungkapan dan bentuk bahasa dari satu budaya dimana "pengarang" wujud, dan dimana kondisi-kondisi tersebut menentukan pemikirannya. ii) Pemahaman teknikal atau psikologis terhadap ciri khas subjektiviti atau kreativiti "pengarang".[177]

Pembongkaran terhadap pemahaman teks-teks wahyu dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Wilhem Dilthey menyerahkan autoriti pemaknaan teks

---

[175] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London and New York: Routledge, 1980), 268

[176] Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar*, (Yogyakarta: Qalam, 2002), 9

[177] Ibid, 26

University of Malaya

kepada sejarah, bukan pengarang teks. Heidegger dan Gadamer dengan pemahaman ontologisnya berpendapat bahawa pentafsir dan teks terikat oleh tradisi yang melatarbelakangi teks. Sementara Habermas melalui teori pemahaman kepentingan praktikal, menekankan bahawa hasil pentafsiran seseorang disyaki membawa kepentingan politik.[178]

Dr. Aksin Wijaya, dalam tesis masternya berusaha menerapkan pendekatan hermeneutik terhadap kedudukan al-Quran. Beliau berpendapat bahawa perjalanan mesej Tuhan menuju kerajaan bumi ini mengalami tiga tahapan. (i) Tahap pada saat berada di haribaan Tuhan (*lauḥ maḥfūz*), (ii) tahap pada saat diterima dan difahami oleh Nabi, dan (iii) tahap apabila mesej itu disampaikan kepada umatnya, dibaca dan difahami. Mesej Tuhan adalah wahyu, suatu komunikasi non-ilmiah yang bersifat rahsia. Dikatakan rahsia, kerana mesej itu hanya dapat difahami oleh dua pihak yang terlibat dalam komunikasi, iaitu Tuhan dan Muhammad. Namun, apabila mesej itu dibawa kedalam konteks duniawi, mesej itu harus disesuaikan dengan konteks komunikasi manusia. Dalam komunikasi ini, oleh kerana mesej itu pertama kali ditujukan kepada masyarakat Arab, di mana Muhammad hidup, maka mesej itupun oleh Muhammad dibakukan kedalam bahasa Arab. Pada saat inilah wahyu menjadi al-Qur'an, yang bersifat ungkapan lisan. Semenjak mesej atau wahyu Tuhan diwujudkan kedalam sistem bahasa manusia, maka semenjak itulah mesej Tuhan telah terpesong dalam sistem bahasa Arab. Kemudian mesej Tuhan ini semakin kabur, tidak jelas dan terpenjara apabila dibukukan dalam bentuk Mushaf Uthmani.[179]

Selari dengan pendapat Aksin, Dr. Hendar Riyadi, seorang pensyarah di UIN Bandung, dalam bukunya: *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*,

[178] Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, xxvi
[179] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 246

University of Malaya

menghuraikan bahawa seorang pentafsir (*mujtahid*) dalam memahami wahyu sangat terikat oleh konteks psiko-sosio-kultural yang melatarbelakangi tafsirannya tersebut. Oleh itu, dalam setiap pemahaman haruslah terbuka menerima kritikan dari sisi filosofis mahupun sosio-antropologis. Kemudian beliau membezakan antara agama dan wahyu, agama lebih difahami sebagai tafsiran terhadap teks wahyu, dan oleh itu bersifat profane. Manakala wahyu adalah teks itu sendiri (*kalāmullāh*) yang bersifat sakral/suci dan trans-historis.[180]

Sepertimana Aksin, Hendar juga menggunakan pendekatan hermeneutika untuk menganalisis perubahan kewahyuan al-Quran dari bentuk hafalan secara lisan sehingga menjadi tulisan dalam bentuk *mushaf*, bererti telah berlaku tiga jenis jarak: *Pertama*, tafsiran teks wahyu terlepas dari maksud Pengarang. Apabila wahyu berubah menjadi teks, ia memiliki “autonomi semantik" yang boleh mengungkapkan maknanya sendiri melalui struktur kebahasaannya. Oleh itu, pembaca teks wahyu boleh mengertikan teks tersebut terlepas dari maksud pengarangnya (Tuhan/Nabi) struktur bahasa teks yang diciptakan oleh pengarangnya.

Kedua, apabila wahyu yang dibakukan kedalam bentuk teks, berlaku jarak antara teks wahyu dan konteks pengarang pertama saat wahyu diturunkan. Oleh itu, tafsiran terhadap teks wahyu dapat terlepas dari konteks *nuzul*-nya. Pembaca atau pentafsir dapat melakukan dekontekstualisasi dan membuat kontekstualisasi semula. Dengan demikian, wahyu sebagai teks akan selalu menciptakan “dunia makna baru” yang dimaksud oleh pengarangnya, apabila dilakukan pembacaan oleh pembaca yang baru.

[180] Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 306-307

University of Malaya

Ketiga, ketika wahyu dibakukan dalam bentuk tulisan, berlaku jarak antara teks wahyu dan pendengar pertama. Pada saat al-Qur'an diwahyukan secara lisan, yang terjadi adalah kontak langsung antara Tuhan (sebagai pembicara) dan Nabi-Nya (sebagai penerima pertama), serta penerima pertama (Nabi) dengan sahabat dan para pendengarnya. Ungkapan penuturan terdiri antara "kami" dan "kamu" atau "aku" dan "kamu". Akan tetapi, ketika wacana pewahyuan secara lisan dibakukan dalam bentuk tertulis maka "aku" dan "kamu" menghilang, dan berganti menjadi pendengar yang universal, lalu terjadi universalisasi pendengar.[181] Wujudnya jarak antara teks-pengarang-, teks-konteks pertama dan antara teks-pendengar pertama diyakini sebagai penyebab bagi kemunculan pelbagai tafsiran terhadap teks-teks wahyu. Dengan kata lain, kepelbagaian tafsiran teks wahyu akan selalu muncul bilamana berlaku aktiviti pentafsiran oleh pembaca-pembaca yang baru.[182] Prinsip-prinsip pendekatan hermeneutika seperti ini juga dipercayai oleh Alimatul Qibtyah.[183]

Aksin menekankan bahawa di dalam Mushaf Uthmani, mesej Tuhan memang terpenjara dan penjara itu semakin kukuh apabila teks Mushaf dibaca dengan pendekatan strukturalis dan obyektifis. Sebab dengan pembacaan itu, akan didapatkan makna yang diciptakan oleh pemilik bahasa, sementara mesej yang dikehendaki Tuhan, ditinggalkan begitu sahaja. Tetapi sayangnya, pemahaman yang demikian didakwa sebagai mesej yang dimaksud Tuhan.[184]

Dengan kenyataan seperti itu, Dr. Aksin Wijaya berpendapat seperti berikut:

> "Oleh karena kita tidak lagi berhadapan dengan wahyu Tuhan yang murni, melainkan dengan *Mushaf Uthmani* yang di dalamnya mengandungi muatan budaya Arab, maka metode dan pendekatan yang demikian tentunya menyisakan masalah. Objektivitas yang diperoleh, bukanlah sebagaimana yang

[181] Ibid, 308-309
[182] Ibid, 310
[183] Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, 20-21
[184] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 126

University of Malaya

dikehendaki Tuhan, melainkan yang dikehendaki masyarakat Arab, sebab makna yang diperoleh adalah makna yang dikonstruksi budaya Arab".[185]

Berasaskan huraian di atas, Aksin berpendapat bahawa teks al-Quran telah mengalami autonomi relatif dan bahawa pembaca teks masih terikat dengan dunia historisnya. Oleh itu, makna teks al-Quran harus didialektikakan antara teks itu sendiri dengan pembaca dalam konteks dunia pembaca. Dengan kata lain, makna bukanlah apa yang telah wujud di dalam teks, sebaliknya makna harus diproduksi dengan cara menghubungkan antara pembaca yang bertumpu kepada budayanya, dan teks yang juga dihadkan oleh budayanya. Prinsip autonomi relatif bahasa ini dalam pandangan beliau sangat penting untuk melepaskan diri dari bayang-bayang Mushaf Uthmani, dan bayang-bayang budaya masyarakat pengguna bahasa, serta membebaskan makna yang dicipta pemilik awal bahasa, sehingga teks Mushaf Uthmani sepenuhnya bergantung kepada bagaimana teks itu berdialog dengan realiti. Di sinilah "pemutusan hubungan" dalam arti relatif, antara wacana Islam Indonesia dengan wacana Islam Arab dapat dicapai dan muslim Indonesia dapat mencipta wacana pemikiran Islam sesuai dengan realiti keindonesiaan.[186]

Mengingat kedudukan teks wahyu yang dibukukan didalam mushaf Uthmani sebagai penjara mesej Tuhan, maka kepercayaan bahawa agama Islam telah sempurna di tangan Muhammad, dan wahyu Allah tetap terpelihara sehingga akhir zaman sepertimana yang Allah janjikan, mengikut Dr. Aksin masih menyimpan masalah.[187]

Untuk membebaskan mesej Tuhan dari penjara budaya Arab klasik, diperlukan sebuah analisis yang bercorak dekonstruktif. Iaitu dengan cara dialog secara bebas dengan Mushaf Uthmani (penjara) untuk menemukan semula mesej Tuhan yang asli.

[185] Ibid, 122
[186] Ibid, 129-130
[187] Ibid, 245

University of Malaya

Dialog bebas mengikut Aksin sangat penting, kerana Mushaf Uthmani bukan lagi murni wahyu Tuhan sepertimana dijanjikan akan dijaga, melainkan perangkap (*trap*) budaya Arab yang boleh memesong akal pembacanya dalam penjara yang sama apabila tidak berfikir kritis. Hermeneutika filosofis-dekonstrukif berperanan besar untuk mencari solusi produktif sesuai dengan realiti kekinian umat Islam. Hermeneutika dipercayai boleh menghapus hierarkhi antara teks, subyek budaya Arab dan pembaca.[188]

Usaha mencari mesej Tuhan yang terperangkap dalam Mushaf Uthmani dilakukan dengan suatu metode baru yang lebih kreatif dan produktif. Iaitu menempatkan Mushaf Uthmani itu setara dengan teks-teks lain. Dengan kata lain, Mushaf itu tidak suci dan absolut, melainkan profan dan fleksibel. Yang suci dan absolut hanyalah mesej Tuhan yang terdapat di dalamnya, yang masih dalam proses pencarian. Kerana itu, kini kita diperkenankan bermain-main dengan Mushaf tersebut, tanpa ada beban sedikitpun, beban sakraliti yang menyertai perasaan dan pikiran kita.[189]

Prof. Dr. Amin Abdullah, bekas rektor UIN Sunan Kalijaga mengkritik para sarjana muslim yang berorientasi kepada model pendekatan klasik dan tidak menerima metode kritikan sejarah sebagai metode baru dalam memahami teks-teks wahyu. Mengikut pengamatan beliau, keengganan menggunakan metode baru ini disebabkan wujudnya kebimbangan umat Islam akan berlakunya desakralisasi terhadap makna al-Quran dan peranan ketuhanan. Padahal menurut Amin asas-asas pendekatan kritikan sejarah telah wujud dalam konsep *asbāb al-nuzūl*. Iaitu sebuah pola fikir yang bersifat induktif-historis yang diasaskan kepada peristiwa-peristiwa sejarah sosial-kemasyarakatan dan sejarah sosial-keagamaan yang berlaku saat "diturunkannya" ayat-ayat tersebut. Beliau kemudian menyesalkan sikap umat Islam lebih memilih pola

[188] Ibid, 247
[189] Ibid, 123

University of Malaya

pemikiran deduktif dalam memaknai *asbāb al-nuzūl* yang cenderung bersifat tekstualistik-skriptualistik yang bermatlamat untuk melindungi sakraliti dan kesucian teks-teks wahyu.[190]

Amin mengemukakan bahawa pembahasan sakralisasi dan desakralisasi teks wahyu bermula dari wacana klasik tentang kedudukan al-Qur'an yang *qadim* atau *ḥādith*. Sakralisasi teks lebih menekankan ketiadaan hubungan kausaliti antara ayat-ayat al-Qur'an dan peristiwa-peristiwa sejarah atau sosial-budaya yang melatarbelakanginya. Manakala desakralisasi teks menekankan hubungan kausaliti diantara kedua-duanya. Konsep *asbāb al-nuzūl* pada hakikatnya melihat al-Qur'an sebagai dokumen kitab suci umat Islam yang bersifat historis dan "terbuka" bagi kemungkinan pelbagai pemaknaan baru.[191] Konsekuensi dari pola fikir *deduktif-tekstualistik-skriptualistik* mengikut Amin iaitu berkurangnya ketajaman akal dalam mencermati fenomena alam, budaya dan sosial kemasyarakatan yang selalu berkembang, dan kesannya terhadap kajian-kajian keagamaan dan ketuhanan.[192]

Beliau menyesalkan majoriti umat Islam yang masih berpegang kepada gaya pentafsiran yang mengutamakan *dalālatu l-lafz* (bunyi teks-teks), dan mengesampingkan makna moral yang tersembunyi di balik teks. Pentafsiran al-Qur'an yang bersifat *lexiografis*, kata perkata, kalimat per kalimat, ayat dengan ayat, -tanpa memperdulikan konteks sosial, ekonomi, politik dan budaya pada waktu ayat itu turun, dan membandingkannya dengan konteks moden adalah metode pentafsiran yang sesuai untuk kitab suci yang dianggap sebagai *corpus* tertutup, *ahistoris*. Dalam istilah hermeneutika semasa, corak pentafsiran ini lebih bersifat "re-productive" dan kurang

---

[190] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 163-164
[191] Ibid, 137-138
[192] Ibid, 166

University of Malaya

bersifat “productive”. Pemaknaan al-Qur'an yang bersifat “reproductive” lebih mengutamakan pengulangan khazanah intelektual Islam klasik yang dianggap suci. Sementara corak pentafsiran al-Qur'an yang bersifat “productive” lebih mengutamakan pencarian makna baru yang sesuai dengan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik dan budaya yang mengiringi kehidupan umat Islam semasa tanpa meninggalkan misi utama pandangan hidup al-Qur'an.

Berkenaan dengan sejarah perkembangan penulisan Hadith, Amin berpendapat bahawa penghimpunan hadith kedalam kitab-kitab seperti *al-kutub al-sittah* berkesan kepada pemahaman yang *jumūd* terhadap hadith Nabi. Beliau berpendapat:

> “Semula ucapan, perbuatan dan ketentuan-ketentuan yang dibuat oleh Nabi Muhammad saw adalah bagian tak terpisahkan “a living tradition” (tradisi yang hidup atau al-Sunnah) di era kenabian selama 23 tahun ketika ia (*a living tradition*) berubah menjadi “a literary tradition” (tradisi tertulis) pada abad ke-2 dan ke-3 hijriyyah dalam kitab-kitab kumpulan al-Hadits (di antaranya adalah al-Kutub al-Sittah), maka sesungguhnya telah terjadi proses pembakuan dan pembekuan terhadap pemahaman dan pemaknaan al-Sunnah sekaligus. Tanpa disadari oleh umat Islam, bahwa sebenarnya telah terjadi perubahan yang begitu mendasar dari tradisi “lisan” yang hidup, longgar dan fleksibel menjadi tradisi “tertulis” beku, kaku atau baku.[193]

Jikalau Aksin mentohmah telah berlaku pembakuan terhadap pemahaman wahyu apabila mushaf Uthmani dibukukan dan mengistilahkannya sebagai penjara, maka Amin mendakwa bahawa penulisan hadith dalam kitab-kitab seperti *al-Kutub al-Sittah*, telah membuahkan proses pembakuan dan pembekuan terhadap pemahaman al-Sunnah. Oleh itu, diperlukan pendekatan baru untuk mentafsir semula ayat-ayat gender dalam Mushaf Uthmani. Pendekatan ini bermatlamat untuk memproduksi makna yang setakat ini mungkin tak terfikirkan oleh metode hermeneutika romantik dan strukturalis, termasuklah juga usul fiqh dan ‘ulūm al-Qur'ān. Dengan pembacaan ini dimaksudkan agar mesej Tuhan yang setakat ini terperangkap dalam penjara Mushaf Uthmani dapat

[193] Ibid, 139-140

University of Malaya

keluar dan menjalankan fungsinya sebagai ajaran yang membebaskan manusia dari keterpesongan hawa nafsu, sehingga mesej itu sentiasa relevan dengan realiti kekinian umat Islam.[194]

Alimatul Qibtiyyah menukil pendapat McAuliffe bahawa salah satu cara untuk melihat kesalahan dalam memahami, membentangkan, dan menggunakan al-Qur'an adalah dengan memahami tiga konsep yang saling berkaitan dalam hermeneutika, iaitu *the carnal, the conceptual,* dan *the communal*. Dalam pentafsiran secara *carnal,* al-Qur'an telah didengar, difahami, dijadikan pegangan dan telah diimani sebelum dibaca. Adapun *conceptual* adalah konsep yang mengimani teks al-Qur'an adalah aseli dan autentik dari Tuhan. Ertinya proses penyampaian teks al-Qur'an secara turun temurun dijamin keasliannya dengan retorika yang sempurna. Manakala konsep *communal* iaitu bentuk intelektual dan spiritual al-Qur'an itu diturunkan secara turun temurun dalam masyarakat Islam mulai dari peringkat dasar sehingga peringkat atas. Dengan menggunakan ketiga-tiga konsep tersebut kesalahan pentafsiran al-Quran boleh diketahui.

Pendekatan untuk memahami al-Quran sepertimana dinukil Qibtiyyah dari McAuliffe mencakup bagaimana "Pengalaman al-Quran itu sendiri," yang mengandungi dimensi *carnality, conceptuality,* dan *communality.* Kepelbagaian dimensi ini diperlukan untuk mendapatkan pentafsiran yang baru dan sensitif terhadap konteks sejarah saat teks itu diturunkan yang mempunyai jarak yang jauh dengan sejarah saat ini. Oleh itu usaha pentafsiran semula al-Quran sangat diperlukan untuk mendekatkan perbezaan waktu saat al-Qur'an diturunkan dengan kondisi sekarang. Tafsir ulama klasik yang menggunakan pendekatan normatif didakwa menimbulkan persoalan untuk

[194] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 130

University of Malaya

konteks saat ini. Maka dengan pentafsiran baru yang berasaskan konteks sejarah, tidak lagi wujud perbezaan secara prinsip antara kondisi dahulu dengan sekarang.[195]

Pendapat Qibtiyah dikuatkan oleh Aksin dan Nurjannah bahawa kepentingan analisis wacana gender berasaskan konteks sejarahnya adalah untuk menemukan kebenaran dan pemahaman yang objektif. Sebab membaca masa lalu dengan konteks sekarang atau peristiwa yang berlaku di tempat yang berbeza dibaca dengan konteks ke-Indonesia-an, akan menyebabkan pemahaman tidak objektif dan cenderung menghakimi keadaan di luar diri pembaca.[196] Kondisi konteks sosio-kultural ulamā' klasik yang bias gender akan menimbulkan masalah apabila diamalkan di masyarakat yang kondisinya berbeza.[197]

Metode mentafsirkan semula ayat-ayat gender dilakukan dengan cara membuang dimensi spiritualiti al-Qur'an. Istilah "mushaf" diertikan sebagai himpunan surat dan ayat, manakala tafsir dimaknai sekadar pembacaan atau pemahaman. Matlamatnya adalah untuk mengelakkan diri dari muatan metafisika kehadiran wacana Islam klasik.[198] Dengan cara ini diharapkan seorang pentafsir dapat mendekati maksud sebenar diturunkan ayat tersebut. Oleh itu Nurjannah mencadangkan bahawa segala bentuk justifikasi yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an mahupun *naṣṣ* hadith yang mendeskriditkan peranan wanita, haruslah dianalisis apakah memang itu yang dimaksud atau masih berhubungan dengan ayat atau hadith lain. Walaupun pendapat para mufassir klasik ada benarnya, tetapi mereka terkondisikan oleh ruang dan waktu.[199] Fakta sejarah, kondisi sosial-budaya tempat kitab suci diturunkan menjadi rujukan penting dalam memahami teks tersebut. Untuk mendapatkan pemahaman yang orisinil, maka

---

[195] Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, 13-15
[196] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 133
[197] Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, 321
[198] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 155
[199] Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 331

University of Malaya

nuansa budaya yang melingkupi kitab suci itu perlu diidentifikasi, dan pada saat yang sama juga dilakukan identifikasi nilai-nilai universal, dan *maqāṣid al-sharī'ah* yang terkandung di dalam kitab suci itu.[200]

Sebagai kesimpulan tentang huraian metode feminis dalam pentafsiran teks-teks wahyu dapat disemak pendapat Prof. Dr. Nasaruddin Umar yang menghuraikan secara praktikal metode tafsir mesra wanita dan mengelakkan segala bentuk bias gender, sepertimana berikut:

i. Menggunakan metode kritikan sejarah, iaitu dengan mengkaji latar belakang budaya yang dimiliki suatu bahasa[201] dan membezakan antara unsur normatif dan kontekstual.[202] Tentang metode ini, beliau mengemukakan:

> "Hal ini (maksudnya kajian mendalam terhadap kondisi objektif di kawasan jazirah Arab) dinilai penting karena al-Qur'an pertama kali dialamatkan di kawasan ini. Seperti diketahui, kawasan ini bukanlah suatu kawasan yang hampa budaya, melainkan sudah sarat dengan berbagai nilai".[203]

Selanjutnya beliau menyimpulkan: "Dalam kenyataan sejarah, kondisi obyektif sosial-budaya tempat kitab suci itu diturunkan menjadi referensi penting di dalam memahami teks tersebut". Berkenaan dengan kepentingan mengkaji kondisi budaya Arab dalam pengajian al-Quran, beliau menjelaskan:

> "Memahami kondisi obyektif Jazirah Arab tidak dapat ditinggalkan bagi siapa saja yang ingin memahami lebih mendalam ayat-ayat al-Qur'an, karena tidak sedikit ayat-ayat al-Qur'an diturunkan untuk menanggapi atau mendukung budaya lokal masyarakat Arab".[204]

ii. Menggunakan teori *khuṣūṣ al-sabab* yang minor dan ganjil di kalangan ulama tafsir sebagai justifikasi untuk menguatkan metode kritikan sejarah. Dalam memahami

---

[200] Ibid, 336
[201] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* 278
[202] Ibid, 286. Nasaruddin juga menyatakan bahawa di antara metode-metode yang terkait dengan penyelidikan beliau ini adalah analisisi sejarah. Metode ini beliau maksudkan untuk memahami kondisi obyektif bangsa Arab menjelang dan saat al-Qur'an diturunkan. Lihat *Ibid*, 30-31
[203] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an,* 8
[204] Ibid, 307.

University of Malaya

ayat, teori *khuṣūṣ al-sabab* mengharuskan pentafsir untuk mengutamakan sebab khusus (peristiwa, kejadian dan pertanyaan) yang melatarbelakangi turunnya ayat. Sehingga dengan pendekatan ini, ayat-ayat yang beliau pandang merugikan wanita, tidak dapat dipaksakan untuk diamalkan saat ini, walaupun redaksi ayat tersebut bersifat umum.

Dalam meniscayakan penggunaan teori *khuṣūṣ al-sabab*, beliau berhujjah: "Hampir semua ayat jender turun dalam suatu sebab khusus, tetapi hampir semua ayat-ayat tersebut menggunakan bentuk (*ṣīghah*) lafadh umum".[205] Kemudian beliau menyimpulkan bahawa *jumhūr ulamā'* yang menggunakan *lafz 'umūm* lebih tekstual, manakala minoriti ulama yang menggunakan *khuṣūṣ al-sabab* dinilai lebih kontekstual.[206]

iii. Menundukkan teks kepada konteks, dan mempertentangkannya antara satu dengan lainnya. Konteks yang digunakan untuk mentafsirkan ayat-ayat al-Quran iaitu konteks sosio-kultural semasa yang mesra gender, manakala kondisi sosio-kultural klasik semenjak zaman Sahabat sehingga zaman fuqaha' dari kalangan imam-imam madhhab dikesampingkan, kerana dipercayai didominasi budaya yang bias gender. Dalam mempertentangkan antara antara *naṣṣ* al-Qur'an-Hadith yang menjadi landasan hukum yang bersifat kekal dan universal, dan *wāqi'* yang mengandungi nilai-nilai budaya yang bersifat tempatan dan semasa, Nasaruddin menyatakan:

> "Persoalan konseptual akan selalu muncul bilamana terdapat benturan antara ketentuan *nash* yang bersifat universal dan kekal, dan nilai budaya yang bersifat lokal dan kontemporer. kita dihadapkan kepada pilihan rumit, yaitu mestikah harus menerapkan ketentuan nash sekalipun harus mengorbankan

[205] Ibid, 306

[206] Ibid, 307. Contoh lain yang menguatkan teori ini, Beliau menjelasankan: "Sebetulnya semua ayat-ayat hukum tentang perempuan, sejauh yang saya kenal punya sebab nuzul. Artinya semua punya *historical background*. Dalam hal ini berlaku pertanyaan: mana yang harus dijadikan pegangan, apakah sebuah teks atau *historical background*-nya? Ada yang mengatakan *al-'ibrah bi 'umūmi al-lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab*, yang dipegang adalah universalitas teks, bukan partikularitas sebab. Tapi ada juga pendapat lain. Al-Shatibi mengatakan, *al-'ibrah bi maqāṣid al-sharī'ah,* yang harus dijadikan pegangan adalah apa yang menjadi tujuan dari syari'ah". Dengan demikian pendapat beliau ini juga membuka pemahaman bahawa yang terpenting adalah substansi hukum, bukan jenis formaliti hukum yang termaktub dalam ayat.

University of Malaya

> stabilitas dan integrasi nilai yang sudah mapan, atau mestikah mentolerir stabilitas dan integrasi nilai yang tidak mengacu atau tidak sejalan dengan *nash*?"[207]

Kedua-dua pilihan yang beliau huraikan tersebut tidak dijawap dengan jelas, di satu sisi beliau tidak menafikan bahawa ajaran al-Qur'an mempunyai kesan terhadap pengalaman semasa, tetapi pada waktu bersamaan beliau mengiktiraf pengalaman semasa juga memberi erti dan pemaknaan terhadap al-Qur'an.[208]

Sejarah kemunculan dan perkembangan khazanah intelektual seperti disiplin ilmu fiqh dianggap sebagai hasil tafsiran budaya dan sosial untuk konteks zaman silam yang patriarkhal. Beliau menyatakan bahawa "Fiqh adalah pentafsiran secara kultural terhadap syari'ah yang dikembangkan oleh ulama-ulama fiqh semenjak abad kedua H". Kemudian beliau memperjelas lagi bahawa "Fiqh yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki (*male dominated society*), seperti di kawasan Timur Tengah ketika itu, sudah barang tentu akan melahirkan fiqh bercorak patriarki".[209]

Oleh kerana disiplin fiqh dan tafsir yang dihasilkan ulama klasik tidak terlepas dari konteks sosio-kultural di zaman lampau, maka yang diperlukan untuk memaknai teks-teks wahyu adalah konteks sosio-kultural semasa. Dengan demikian nilai-nilai kesejagatan al-Quran yang adil dan mesra wanita tidak tertutupi oleh kondisi masyarakat Arab saat wahyu diturunkan mahupun zaman ulama klasik.

Maka seiring dengan semakin meningkatnya perkembangan kajian wanita, kemajuan ilmu pengetahuan dan terbukanya kerjasama dengan pihak-pihak dari luar negara, dan di sisi lain juga semakin rumitnya cabaran yang harus dihadapi oleh umat

---

[207] Ibid, 17
[208] Ibid, 31
[209] Ibid, 292

University of Malaya

Islam, Amin Abdullah berharap berlakunya perubahan paradigma keilmuan dalam berinteraksi dengan teks-teks wahyu, katanya:

> "Cepat atau lambat, seluruh atau sebagian buku dan karya para pemikir muslim kontemporer (seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Farid Esack, Abdullahi Ahmed an-Naim, Muhammad Syahrur dan Muhammad Abid al-Jabiri) tersebut akan diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dan dibaca khalayak luas dan baik oleh masyarakat akademik maupun non-akademik. Dosen IAIN, kalangan pesantren dan juga warga perguruan tinggi umum akan menyimak dan mengikuti pemikiran-pemikiran tersebut. Sejauhmana kurikulum dan silabi mata kuliah studi keislaman dipersiapkan metodologinya untuk itu? Itulah salah satu agenda mendesak pemikir Islam di tanah air, khususnya di kalangan IAIN, STAIN dan PTAIS".[210]

3.4.4.i. *Kritikan dan analisis terhadap metode kritikan sejarah keatas ayat-ayat misogini*

Metode kritikan sejarah (*historical criticism*) adalah kritikan sastera yang mengacu pada bukti sejarah atau berdasarkan konteks di mana sebuah karya ditulis, termasuk fakta-fakta tentang kehidupan pengarang atau penulis serta kondisi-kondisi sejarah dan sosial saat itu.[211] Metode kritikan sejarah yang digunakan feminis dalam pengajian Islam difokuskan terhadap ayat-ayat misogini, dan bias gender dalam pemahaman ulama tafsir dan fiqh. Matlamatnya iaitu untuk memberikan pentafsiran semula yang mesra wanita dan menolak diskriminasi terhadap wanita. Sebab pada intinya feminisme sama ada yang berupa pemikiran mahupun gerakan, difokuskan keatas isu kekerasan terhadap wanita (*the oppression of women*).[212]

Jauh sebelum kalangan modenis muslim menerapkannya, tradisi Kristian terlebih dahulu telah menggunakannya secara luas untuk berinteraksi dengan kitab sucinya.

---

[210] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 173

[211] Encyclopaedia Britannica, 1994-2001, Deluxe Edition CD-ROM. Teks asalnya tertulis: *literary criticism in the light of historical evidence or based on the context in which a work was written, including facts about the author's life and the historical and social circumstances of the time*

[212] Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, 83

University of Malaya

Metode tersebut biasa dikenali dengan metode kritikan sejarah atau kritikan Bibel (*Biblical criticism*). Peranan kritikan Bibel sepertimana dihuraikan dalam Encyclopaedia Britannica, iaitu:

> *Discipline that studies textual, compositional, and historical questions surrounding the Old and New Testaments. Biblical criticism lays the groundwork for meaningful interpretation of the Bible.*
>
> Terjemahan: disiplin ilmu yang mengkaji soalan-soalan teks, susunan dan sejarah yang mengelilingi Perjanjian Lama dan Baru. Kritikan Bibel meletakkan dasar-dasar untuk tafsiran yang penuh erti terhadap Bibel.[213]

Dengan demikian dapat difahami bahawa tanpa metode ini, pemahaman terhadap teks-teks Bibel menjadi kurang bermakna. Sebab menurut Dr. Michael Keene, pakar teologi dari London University, kritikan Bibel bererti memeriksa semula buku-buku dalam Bibel yang menggunakan sarana-sarana yang disediakan melalui penyelidikan sejarah, arkeologi, paleontologi, dan linguistik. kritikan Bibel mulai dari premis bahawa Alkitab adalah kumpulan dari pelbagai jenis buku berbeza dan ditulis untuk pelbagai matlamat oleh pengarang yang dikenal, dan seringkali tidak dikenal. kritikan Bibel menggunakan saran-sarana yang tersedia untuk memberi terang kepada apa-apa yang ingin dikatakan oleh pengarang asal. Kitikan Bibel mengkaji pelbagai soalan tentang proses pengarangan, zaman penulisan, sumbangan para editor kepada teks, kecenderungan ajaran, dan kesan yang terlihat di dalam teks.[214]

Pandangan kalangan feminis yang mengkritik mushaf Uthmani dan sisi bahasa Arab al-Qur'an, tidak berbeza dengan apa-apa yang dihasilkan oleh metode historis-

---

[213] Kritikan Bibel mengandungi pelbagai jenis, iaitu kritikan teks, kritikan filologi, kritikan sastera, tradisi kritikan, bentuk kritikan. Lihat: Jacob E. Safra, Constantine S. Yannias, James E. Goulka, *The New Encyclopaedia Britannica*, cet. 15, (Chicago, Encylopaedia Britannica Inc, 1998), 2: 194, entri: biblical criticism.

[214] Michael Keene, *Alkitab: Sejarah Proses Terbentuk, dan Pengaruhnya*, terj. Y. Dwi Koratno, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 84

University of Malaya

kritis yang digunakan dalam pendekatan teks Bibel. Komisi Kitab Suci Kepausan menjelaskan hakikat metode Historis-Kritis sebagai berikut:

> Metode Historis-Kritis adalah sebuah metode yang sangat diperlukan bagi studi ilmiah atas makna teks-teks kuno. Kitab suci, sejauh merupakan "Sabda Allah dalam bahasa manusia", disusun oleh para pengarang manusia dalam semua bagiannya dan dalam semua sumber-sumber yang ada di belakangnya. Oleh karena itu untuk mendapatkan pemahaman yang tepat, penggunaan metode ini tidak hanya dimungkinkan, tetapi sebenarnya diperlukan.[215]

Dalam perkembangannya, metode kritik-historis mengandungi empat metode, iaitu kritikan teks, kritikan literer, kritikan bentuk (*Formgeschichte*) dan kritikan editorial (*Redakstionsgeschichte*).

(i) Kritikan teks digunakan pertama kali oleh pendeta Perancis, Richard Simon (1638-1712), untuk mengkritik naskah Bibel yang dijadikan sebagai *textus receptus*. Beliau berjaya membuktikan wujudnya teks-teks ganda, ketidaksesuaian kandungan dan perbezaan gaya bahasa dalam Pentateukh.[216] Pada awalnya Pentateukh diyakini ditulis sendiri oleh Musa, tetapi akhirnya dengan metode kritikan sastera ini, beliau menolak keasliannya. Kemudian metode kritikan sastera digunakan sebagai pisau analisis untuk mengenali sumber-sumber yang berbeza dalam suatu teks dan berkembang menjadi "Hipotesis Dokumentaria" yang menjelaskan proses pengeditan Pentateukh pada abad ke 19M. Dengan penemuannya ini, Richard Simon dipanggil sebagai "Pengasas Kritikan Bibel".

(ii) Kritikan literer digunakan untuk membedah dan menyusun suatu kronologi teks-teks Bibel, termasuklah memotong dan membongkar teks sehingga dapat menemukan

---

[215] Komisi Kitab Suci Kepausan, *Penafsiran Alkitab dalam Gereja*, terj. V. Indra Sanjaya, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 43

[216] Iaitu dokumen pertama tentang lima kitab dalam Perjanjian Lama, kelima kitab tersebut adalah Kejadian, Keluaran, Imamat, Bilangan dan Ulangan. Lihat: 1994-2001 Encyclopædia Britannica, Inc, entry: Pentateuch

University of Malaya

sumber-sumber yang ada di baliknya. (iii) Kritikan bentuk (*Formgeschichte*) digunakan untuk menunjukkan secara lebih jelas bahawa tradisi yang termuat dalam Perjanjian Baru mempunyai asal-usul dan menemukan bentuk dasarnya dalam komuniti Kristiani, atau Gereja awal, iaitu semenjak dari khotbah Yesus sendiri sehingga kelompok yang mewartakan bahwa Yesus adalah Kristus. (iv) Manakala kritikan editorial adalah "studi kritis tentang proses editing". Metode ini bertujuan menerangkan sumbangan personal dari masing-masing penginjil dan menyingkapkan kecenderungan-kecenderungan teologis yang memberi bentuk pada *karya* yang diolahnya.[217]

Kenapa metode ini disebut metode *historis-kritis*? Metode ini disebut metode *historis*, bukan hanya kerana metode ini diterapkan pada teks-teks kuno –dalam kasus ini, teks-teks Bibel– dan memahami maknanya dari sudut pandang sejarah, tetapi juga dan terutama karena metode ini mencoba menerangkan proses-proses sejarah yang memunculkan teks-teks Bibel, suatu proses diakronis yang sering kali *kompleks* dan membutuhkan waktu yang lama. Dalam tahap-tahap yang berbeda dari proses pembentukannya, teks kitab suci dialamatkan pada para pendengar dan pembaca dari aneka macam golongan, yang hidup di tempat dan waktu yang berbeda.

Disebut metode *kritik*, kerana dalam setiap langkahnya (dari kritikan tekstual sehingga kritikan redaksi), metode ini bekerja dengan bantuan kriteria ilmiah untuk mencapai hasil yang paling objektif. Metode ini berjaya membuka makna teks-teks Bibel yang seringkali sangat sulit untuk difahami oleh para pembaca moden.[218]

Dalam mentafsirkan semula ayat-ayat dan hadith yang bias gender, hampir semua kalangan feminis menggunakan pendekatan hermeneutika kritikan sejarah. Berkenaan

[217] Komisi Kitab Suci Kepausan, *Penafsiran Alkitab dalam Gereja*, 44-47.
[218] Komisi Kitab Suci Kepausan, *Penafsiran Alkitab dalam Gereja*, 47

University of Malaya

dengan kepentingan hermeneutika dalam mentafsirkan al-Quran, Prof. Dr. Nasaruddin Umar, timbalan pengarah Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) mengemukakan bahawa metode hermeneutika dipercayai boleh menjawab persoalan-persoalan baru yang berkembang di masyarakat dan tidak boleh dijawap oleh khazanah ilmu tafsir tradisional.[219]

Keutamaan hermeneutika berbanding pentafsiran mengikut Nasaruddin iaitu bahawa pentafsiran lebih merupakan komentar aktual terhadap teks, sementara hermeneutika lebih banyak berurusan dengan pelbagai aturan, metode, dan teori yang berfungsi membimbing pentafsir dalam aktiviti mentafsirkan. Meskipun di sisi lain beliau juga tidak meragukan metodologi para mufassirin klasik. Tetapi kedudukan hermeneutika mengikut pendapat beliau bermanfaat untuk menyedarkan pembaca tentang perkara-perkara yang tidak disedari dalam pentafsiran, seperti adanya pengaruh kekuasaan, kepentingan, kebudayaan, situasi sosial, dan sebagainya.[220]

Penggunaan hermeneutika untuk pengajian Islam, khasnya untuk tafsir al-Quran seperti dikemukakan oleh Nasaruddin Umar dan kalangan feminis di Indonesia lainnya, dikritik secara mendasar oleh Dr. Syamsuddin Arief. Mengikut Josef Van Ess, profesor emeritus dan pakar sejarah teologi Islam dari Universitas Tuebingen Jerman, secara terperinci beliau menjelaskan asal usul hermeneutika dan latar belakang diciptakan metode ini bukan untuk pengajian Islam. Beliau menghuraikan sepertimana berikut:

> *"We should, however, be aware of the fact that German hermeneutics was not made for Islamic studies as such. It was originally a product of Protestant theology. Schleiermacher applied it to the Bible. Later on, Heidegger and his pupil Gadamer were deeply imbued with German literature and antiquity. When such people say "text" they mean a literary artifact, something aesthetically appealing, normally an ancient text which exists only in one version, say a tragedy by Sophocles, Plato's dialogues, a poem by Hölderlin. This is not necessarily so in Islamic studies."*

[219] Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", *Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1, (Januari 2006), 42
[220] Ibid, 44 dan 46

University of Malaya

> Maksudnya, perlu diketahui bahwa hermeneutika yang berasal dari Jerman itu pada hakikatnya bukan ditujukan untuk pengajian Islam. Pada asalnya ia merupakan produk teologi Protestan. Kemudian digunakan untuk mengkaji Bibel oleh Schleiermacher, dan belakangan oleh Heidegger dan muridnya Gadamer dalam kajian kesusasteraan Jerman mahupun klasik. Yang mereka maksud dengan istilah 'teks' iaitu karya tulis buatan manusia, sesuatu yang indah lagi menarik, biasanya sebuah naskah kuno yang hanya terdapat dalam satu versi, seperti kisah tragedi karangan Sophocles, dialog-dialog karya Plato, atau puisi yang ditulis Hölderlin. Ini jelas tidak sama dengan konsep teks dalam kajian Islam.

Dalam mengomentari pernyataan Josef Van Ess di atas, Dr Syamsuddin Arief mengatakan: "Kita katakan 'tidak sesuai', bukan 'tidak bisa' atau 'tidak mungkin', karena perkara ini lebih menyangkut dampak dan hasil, ketimbang hukumnya. Hermeneutika hanya akan membuahkan kebingungan dan keragu-raguan". [221]

Walaupun kenyataannya terdapat perbezaan yang sangat mendasar antara teks Bibel dan teks al-Quran, dan ketidaksesuaian secara akli jikalau pendekatan hermeneutika diterapkan terhadap pengajian al-Quran, tetapi kecenderungan menggunakan hermeneutika sebagai pendekatan untuk pengajian Islam di pelbagai perguruan tinggi Islam negeri seperti UIN, IAIN, STAIN masih terus berlangsung. Malahan menurut Dr. Hendar Riyadi bahawa pendekatan hermeneutika dalam pengajian Islam diharapkan mampu mencapai perubahan yang menyeluruh, sama ada perubahan tradisi intelektual, politik mahupun budaya masyarakat. Matlamat ini merupakan usaha untuk mempertegas semula kewujudan kampus sebagai ejen perubahan, bukan sebagai pelaku penindasan dan ketidakadilan secara akademik, politik dan budaya. Kesedaran transformasi inilah yang menjadi "ideologi" dalam mengembangkan pengajian Islam

[221] Irene A. Bierman, ed., *Text & Context in Islamic Societies Reading*, (UK: Ithaca Press, 2004), 7, dalam artikel Dr. Syamsuddin Arief, *Hermeneutika: "Hikmah" atau Musibah?* Selasa, 28 Pebruari 2006, http://hidayatullah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2822& Itemid=60

University of Malaya

untuk menuju perwujudan yang kreatif. Di sinilah hermeneutika berperanan sebagai alternatif alat metodologi yang dianggap relevan mewujudkan cita-cita tersebut.[222]

Pada hakikatnya pendapat para penyokong feminis tentang pendekatan kritikan sejarah terhadap teks-teks wahyu bukanlah murni hasil penemuan mereka. Sebab pendapat mereka sepertimana yang dihuraikan di atas tidak berbeza dengan pendapat Nasr Hamid Abu Zayd, malahan merupakan pengulangan dan syarahan dari pendapat beliau dan para orientalis Barat.

Abu Zayd mempercayai bahawa metode kritikan sejarah merupakan tafsiran rasional terhadap teks. Ia adalah corak tafsiran realistis dan pemahaman yang ilmiah terhadap agama (*al-ta'wīl al-ḥaqīqi wa l-fahm al-'ilmi li l-dīn*).[223] Beliau mewujudkan tafsiran rasional dengan cara menumbuhkan kesedaran historis-ilmiah terhadap teks-teks keagamaan (*intāj wa'yin tārīkhiyyin 'ilmiyyin bi l-nuṣūṣ al-dīniyyah*) yang mirip dengan teori Wilhem Dilthey. Maksud "kesedaran" (*wa'y*) iaitu segala aktiviti yang terus berkembang dan tidak mengenal bentuk kemapanan (formalisasi).[224] Sedangkan maksud 'menumbuhkan kesedaran historis-ilmiah terhadap teks keagamaan' berbeza dengan pendekatan *asbāb al-nuzūl* mahupun *naskh wa mansūkh*, adalah melampaui batas tesis pemikiran keagamaan baik klasik mahupun moden dengan bersandar kepada ilmu-ilmu linguistik dalam mengkaji teks-teks agama. Jikalau pemikiran keagamaan pada umumnya menjadikan Pencipta Teks (Allah swt) sebagai poros perhatian dan landasan berpijaknya, maka Abu Zayd memposisikan pembaca teks

[222] Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 313-314
[223] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqdu l-Khiṭāb al-Dīni*, (Kairo, Sīna li l-Nashr, 1992), 9
[224] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *al-Khiṭāb wa l-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabi, 2000), 16

University of Malaya

(manusia), -dengan segala aspek sosial dan latar belakang historisnya-, sebagai *starting point* dan kuncinya.[225]

Dengan pendekatan kesedaran historis-ilmiah dalam memahami teks-teks wahyu, Abu Zayd dan para penyokong feminis menolak segala pertimbangan dan pemikiran yang lebih berorientasi kepada Pencipta Teks (Allah), dan tidak memihak kepada supremasi data empirik. Pendekatan kesedaran historis-ilmiah menurut Abu Zayd cenderung kepada apa-apa yang dihasilkan oleh pembaca teks yang memiliki perangkat ilmiah kekinian untuk menjadi 'hakim' dalam mewarnai pentafsiran teks-teks wahyu. Maka menurut pendapat Abu Zayd, sepertimana dikembangkan oleh ahli-ahli akademik feminis di Indonesia, teks bukan lagi milik pengarangnya, tetapi sudah menjadi pemilik para pembacanya. Sebagai pembaca yang menjadi hakim dalam memaknai teks, Abu Zayd menganjurkan untuk mengunci Firman Tuhan di dalam ruang dan waktu. Kemudian menghadkan makna al-Qur'an sesuai zaman tertentu dalam sejarah.[226]

Corak pemaknaan teks yang lebih ditekankan kepada superioriti data empirik, dapat disemak melalui tulisan Abu Zayd yang menjadikan realiti sebagai prinsip dan landasan utama beragama, seperti berikut:

> *Al-wāqi' idhan huwa l-aṣl, wa lā sabīla li ihdārihi, min al-wāqi' takawwana l-naṣṣ, wa min lughatihi wa thaqāfatihi ṣīghat mafāhīmuhu, wa min khilāli ḥarakatihi bifa'āliyati l-bashar tatajaddadu dilālatuhu, fa l-wāqi' awwalan wa l-wāqi' thāniyan, wa l-wāqi' akhīran, wa ihdār al-wāqi' li ḥisāb naṣṣ jāmid thābit al-ma'nā wa l-dilālah yuḥawwilu kilayhimā ilā usṭūrah, yataḥawwalu l-naṣṣ ilā usṭūrah 'an ṭarīq ihdāri bu'dihi l-insānī wa l-tarkīz 'alā bu'dihi l-ghaybī…*[227]

---

[225] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqdu l-Khiṭāb al-Dīni*, 189-190

[226] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid & Esther R Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, Connecticut/London: Praeger, 2004), 175. Tentang hal ini, Abu Zayd berkata: "When we take the historical aspect of that communication as divine, *we lock God's Word in time and space. We limit the meaning of the Qur'an to a specific time in history*.

[227] Naṣr Hamid Abū Zayd, *Naqdu l-Khiṭāb al-Dīni*, 99

University of Malaya

> Terjemah: Realiti adalah prinsip, yang tidak mungkin diabaikan; dari realiti terbentuklah teks; dari bahasa dan budayanya terbentuklah pemahamannya; dan seiring pergerakannya dengan melalui aktiviti manusia, terbaharuilah maknanya, maka realiti adalah yang terawal, realiti adalah yang kedua dan realitas adalah yang terakhir. Menafikan realiti dengan pertimbangan teks kuno (kaku) yang maknanya tetap dan baku, akan menyebabkan mitos; teks berubah menjadi mitos disebabkan mengabaikan sisi kemanusiaannya dan hanya fokus kepada sisi gaibnya sahaja.

Manakala berkenaan dengan kritikan bahasa Arab al-Quran, Abu Zayd menempatkan al-Quran hanya sebagai kumpulan teks-teks linguistik, yang bererti bahawa teks-teks tersebut bersandar kepada kerangka kebudayaan terhad, yang dibuat menurut aturan *legal* kebudayaan tersebut (*annahā tantamī ilā bunyatin thaqāfiyyatin muḥaddadatin, tamma intājuhā ṭabaqan li qawānīni tilka l-thaqāfati l-latī tu'addu l-lughah niẓāmuhā al-dalālī al-markaziy*).[228]

Maka tidak menghairankan jikalau sebahagian dari kalangan progresif dan feminis menyatakan bahawa selama belum mengkritik bahasa Arab al-Quran maka tafsiran yang dihasilkan masih mengandungi bias gender. Misalnya dengan menyalahkan dikotomi pola pemahaman yang bercorak normatif dan rasional. Kedua-duanya pada hakikatnya terjebak kedalam penjara yang sama, kerana tidak melihat bahasa Arab yang merupakan penjara mesej Tuhan secara kritis dan filosofis. Berkenaan dengan ayat-ayat yang memperbahas isu-isu gender, misalnya tentang larangan perkahwinan beza agama, bukanlah bersifat mutlak. Ayat-ayat tersebut harus difahami dalam konteks menempatkan manusia mengikut kadar potensi, profesionaliti, moral dan ketaqwaan mereka. Sesiapa sahaja yang memenuhi kriteria tersebut, dialah yang lebih mulia, lebih berhak menjadi pemimpin keluarga, dan akhirnya juga tidak ada larangan perkahwinan beza agama, sama ada lelaki mahupun wanita.[229]

---

[228] Ibid, 193

[229] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 247

University of Malaya

Jikalau diselidik lebih jauh, pendekatan yang digunakan dalam teks-teks wahyu oleh feminis di Indonesia, khasnya PSW UIN Sunan Kalijaga, mempunyai banyak kesamaan dengan apa yang dilakukan oleh kalangan feminis Barat. Dakwaan bahawa bahasa Arab turut memberi andil bias gender dalam memahami al-Qur'an hanyalah aplikasi dari teori feminis Barat. Malahan memiliki banyak kesamaan dengan apa yang dilakukan oleh aktivis feminis Barat yang tidak puas dengan teks Bibelnya. Dalam segi bahasa, mereka menuntut penggunaan bahasa *gender-inclusive*, seperti menukar kata *mankind* dengan *humanity*, mencadangkan penggunaan kata *chairwoman* untuk mengimbangi kata *chairman*, dan lain-lain. Dalam agama, mereka membuat tafsiran feminis terhadap kitab suci. Sedangkan dalam strata sosial, mereka menuntut hak reproduksi atau meninggalkannya, melegalkan undang-undang aborsi, kesamaan gaji, sterilisasi kandungan, dan lain-lain.

Penyelidikan berlandaskan gender terhadap teks-teks Bibel yang dipercayai menimbulkan diskriminasi, banyak dilakukan oleh kumpulan feminis. Michael Keene menghuraikan kepentingan penyelidikan ini difokuskan kepada lima perkara, iaitu: a). Keperluan untuk mengetahui lebih jauh mengenai status dan peranan wanita dalam budaya biblis. b). Pencarian gambaran yang lebih lengkap dan seimbang tentang pengajaran aktual tentang Bibel, khasnya berkenaan dengan isu-isu gender. c). Tumbuhnya pentafsiran alternatif atas teks-teks Bibel yang menindas wanita, seperti teks Bibel yang mengharuskan wanita tutup mulut di gereja (1Korintus 14:34-35). Makna ayat ini kemudian dihadkan untuk kondisi tempatan masyarakat pada waktu itu, dan bukan sebagai sarana untuk mendiskriminasikan wanita secara am. d). Mengembangkan imej tentang Tuhan yang lebih lengkap dalam Bibel dengan menerapkan gambar-gambar feminin, misalnya gambar tentang seorang wanita dan ibu

University of Malaya

kedalam konsep ketuhanan. e). Membuat terjemahan yang segar tentang Bibel untuk mengurangi sejumlah bahasa eksklusif gender di dalam teks.[230]

Mengikut Letty M. Russel, terdapat tiga jenis pandangan feminis terhadap Bibel, *Pertama;* iaitu bentuk radikal yang menolak seluruh wibawa Bibel, kerana Bibel dihasilkan oleh kaum lelaki untuk meneguhkan dominasinya terhadap wanita. *Kedua,* berbentuk neo-ortodoks yang menerima Bibel sebatas sebagai wahyu (profetis) dan fungsinya sebagai pelayanan, paling tidak, setakat Bibel berpihak pada kaum tertindas dan wanita. *Ketiga,* berbentuk kritis yang berusaha mengungkap kesetaraan posisi dan peranan murid-murid wanita dalam kehidupan Yesus dan jemaat-jemaat Paulinis. Kesetaraan status wanita banyak tersembunyi dalam teks Perjanjian Baru dan semakin kabur dengan budaya patriarki.

Lebih lanjut, Letty dalam bukunya *Feminist Interpretation of The Bible* mengemukakan tiga metode tafsir feminis terhadap Alkitab secara terperinci. Ketiga metode ini adalah:

a. Mencari teks yang memihak perempuan untuk menentang teks-teks terkenal yang digunakan untuk menindas perempuan.

b. Menyelidiki Kitab Suci secara umum untuk menemukan perspektif teologis yang mengkritik patriarki.

c. Menyelidiki teks tentang perempuan untuk belajar dari sejarah dan kisah perempuan kuno dan modern yang hidup dalam kebudayaan patriarkal.[231]

---

[230] Michael Keene, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk dan Pengaruhnya*, terj. Y. Dwi Koratno, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 146-147

[231] Letty M. Russell, *Perempuan & Tafsir Kitab Suci* (*Feminist Interpretation of The Bible*), terj. Adji A. Sutama dan M. Oloan Tampubolon, (Yogyakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1998), 52

University of Malaya

Pada tahun 1837, Sarah Grimke menyatakan bahawa pentafsiran Bibel secara sengaja dibiaskan terhadap kaum wanita untuk mempertahankan posisi subordinatif mereka. Hal ini disokong dengan publikasi *Woman's Bible* tahun 1895 oleh Elizabeth Cady Stanton. Pada tahun 1960 perjuangan hak-hak kaum wanita difokuskan kepada masalah status dan peranan wanita dalam tradisi agama Kristiani dan Yahudi serta bahagian yang dimainkan oleh Bibel dalam mempertahankan *status quo* yang tidak adil.[232]

Pengalaman metode feminis terhadap Bibel dan sedang dicuba diamalkan sebagai pendekatan terhadap al-Quran, seakan-akan menjawab soalan kausaliti yang dikemukakan Rita M. Gross tentang proses dan akibat apabila pendekatan feminis diamalkan kepada pengajian agama. Beliau mengatakan: "Apakah yang akan berlaku apabila kaedah akademik feminis digunakan kepada data atau teks-teks yang dikaji oleh disiplin keilmuan agama? Apakah yang akan berlaku apabila feminis membawa kebimbangan normatif kepada agama, iaitu apabila mereka mengkritik dan membina semula agama mereka dari sudut pandangan nilai feminis?"[233]

Soalan beliau tersebut di atas sudah sepatutnya menjadi perhatian semua ahli-ahli akademik sehingga kini. Sebab apabila pengajian agama dilakukan dengan pendekatan feminis, tanpa memperhatikan karakteristik agama tersebut, maka yang berlaku adalah timbulnya "agama" baru yang disesuaikan dengan ideologi dan perspektif feminis. Islam sebagai agama wahyu, tentunya berbeza karakternya dengan agama-agama lain. Pendekatan tafsir dan fiqh dalam khazanah intelektual Islam sentiasa merujuk dan selari dengan ruh wahyu serta tidak menafikan pertimbangan akal. Proses pentafsiran *nusus al-Quran* dan *istinbat al-ahkam* tidak diasaskan kepada pertimbangan jantina mahupun

[232] Michael Keene, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk dan Pengaruhnya*, 146
[233] Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, (Boston: Beacon Press, 1996), 1

University of Malaya

relativiti konteks kesejarahan. Walaupun terdapat kepelbagaian tafsir dan madhhab dalam khazanah Islam, tetapi kepelbagaian tersebut lebih bersifat variatif berbanding kontradiktif, dan dalam perkara-perkara yang bersifat *furu'iyyat* dan *mutaghayyirat*. Hal ini tentunya berbeza dengan karakteristik fahaman kesetaraan gender dan feminisme. Feminisme sepertimana disimpulkan oleh Prof. Dr. Saparinah Sadli, bukanlah suatu pertubuhan pemikiran yang tetap dan berkekalan, tetapi merupakan evolusi yang berterusan dalam pemikiran dan tindakan yang berkaitan dengan isu-isu wanita.[234]

Walaupun metode kritikan sejarah terhadap teks-teks wahyu yang misoginis dimaksudkan untuk menghapus diskriminasi dalam pemahaman agama, tetapi pada hakikatnya pemaknaan dari istilah "diskriminasi" merupakan bahagian dari masalah yang dimunculkan oleh politik identiti. Politik identiti telah membawa ketegangan dalam merumuskan hala tuju perjuangan feminis, apakah mengutamakan konsep dominan dalam perkara keadilan sosial, iaitu dengan melawan patriarkhisme; ataukah meraih kuasa sosial untuk mengatasi perbezaan di kalangan wanita. Di antara masalah utama politik identiti iaitu seringnya mengabaikan perbezaan antara kumpulan wanita. Dalam konteks keganasan terhadap wanita, mengabaikan perbezaan di antara wanita, akan menghadkan punca keganasan hanya kepada masalah jantina (lelaki). Padahal, ramai keganasan yang dialami wanita juga sering dilakukan oleh wanita, kerana unsur dalaman dari identiti mereka, seperti faktor perbezaan kelas dan darjah perkauman.[235]

Diskriminasi dan keganasan terhadap wanita juga merupakan bentuk politisasi yang muncul dari politik identiti. Kumpulan feminis berusaha mempolitikkan pengalaman wanita yang menjadi mangsa keganasan lelaki, manakala kumpulan anti-

[234] Saparinah Sadli, "Feminism in Indonesia in an International Context", dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, 84
[235] Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *An Introductionto Women's Studies: Gender In a Transnational World*, 207-208

University of Malaya

perkauman berusaha mempolitikkan pengalaman ketertindasan orang-orang kulit hitam. Kedua-dua usaha ini kerap diteruskan seolah-olah isu-isu dan pengalaman keganasan berlaku pada kawasan yang saling eksklusif, dan tidak terhubung antara yang satu dengan lainnya.

Wanita kulit hitam dan wanita bukan Eropah (*woman of color*), termasuklah wanita imigran di Amerika, mendapatkan dua jenis diskriminasi, iaitu kerana mereka adalah wanita (faktor gender) dan bukan kulit putih (faktor perkauman). Diskiriminasi yang lebih teruk dialami oleh wanita-wanita yang kurang memiliki kemahiran bahasa Inggeris, sepertimana yang dihuraikan dalam konsep interseksionaliti politik.

Namun, konsep interseksionaliti politik masih belum mendapatkan solusi terbaik untuk mengatasi masalah tersebut. Masalahnya bukan sekadar kepada unsur etnik dari wanita yang merumuskan penolakan keganasan, tetapi juga masalah hegemoni wanita kulit putih yang merasa mempunyai kuasa untuk menentukan, termasuklah dalam mentakrifkan erti diskriminasi dan keganasan. Konflik ini pada asasnya lebih tertumpukan kepada isu-isu kritis tentang kuasa politik. Oleh itu, perjuangan untuk menggabungkan perbezaan ini bukan konflik kecil tentang siapa yang duduk di meja utama. Dalam konteks diskriminasi keganasan, ia kadang-kadang perkara yang sangat serius tentang siapa yang akan terus bertahan hidup dan siapa yang tidak.[236]

Dengan demikian matlamat untuk mengelakkan budaya patriarkhi dan diskriminasi gender dalam pemahaman agama dengan cara menggunakan metode kritikan sejarah terhadap teks-teks wahyu yang misoginis, adalah kurang tepat dan cenderung membawa kajian akademik keislaman kepada masalah jantina biologi. Di sisi

[236] Ibid, 208-211

University of Malaya

lain metode ini akan semakin mengukuhkan teori kebencian kepada lelaki yang berpunca dari ideologi feminisme. Sebab berlakunya diskriminasi dan keganasan terhadap wanita tidak boleh dihadkan hanya sekadar masalah jantina, budaya, dan agama yang mengutamakan lelaki berbanding wanita, tetapi ia juga mungkin terjadi kerana faktor perkauman, kelas dan ekonomi, sehingga tidak sedikit wanita yang mengalami diskriminasi dan keganasan dari sebahagian wanita lainnya.

Wacana kesetaraan gender dalam pengajian Islam di UIN Sunan Kalijaga, cenderung condong kepada ideologi feminis Barat dan menggunakan pendekatan yang hierarki, dimana melihat budaya Barat sebagai budaya moden, manakala budaya-budaya lain harus meniru Barat, atau difahami dari sudut pandang Barat. Adopsi ideologi feminisme Barat dalam menggubal kurikulum berlandaskan gender dikuatkan dengan penolakan Prof. Dr. Saparinah Sadli terhadap cadangan dari salah seorang peguam wanita yang juga pensyarah di fakulti undang-undang Universitas Indonesia untuk tidak keterlaluan terpengaruh dengan feminisme Barat dalam acara rasmi pembukaan program pascasiswazah kajian wanita. Saparinah Sadli yang menjawat sebagai ketua program, mengabaikan cadangan tersebut, kerana terlalu memandang negatif istilah-istilah feminisme, feminis, dan gender. Oleh itu, Saparinah tidak menggunakan istilah-istilah seperti 'perspektif gender' atau 'perspektif feminis' dan menukarnya dengan istilah 'perspektif wanita'.[237]

Siti Ruhaini Dzuhayatin, bekas ketua PSW UIN Sunan Kalijaga juga mengiktiraf kecenderungan menggunakan istilah "perspektif wanita dalam agama" atau "analisis gender dalam agama", berbanding menggunakan istilah "teologi feminis". Sebab penggunaan istilah "teologi feminis" sangat berpotensi menimbulkan kecurigaan di

[237] Saparinah Sadli, "Feminism in Indonesia in an International Context", dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, 82

University of Malaya

kalangan umat Islam, khasnya di Indonesia. Sebab kata teologi lebih identik untuk agama Kristian. Manakala kata "feminisme" lebih sering difahami sebagai ideologi bagi kebebasan wanita Barat yang identik dengan *free-sex*, aborsi, dan anti pembinaan rumah tangga, berbanding dengan semangat dasar feminisme sebagai kesedaran untuk menghilangkan segala bentuk diskriminasi terhadap wanita.[238] Mengingat istilah teologi feminis sangat sensitif berhujung kepada penolakan dari umat Islam, maka sebagai strategi PUG dalam pengajian Islam, istilah tersebut akhirnya tidak digunakan.

3.5. Kesimpulan

Pengajian Islam perspektif gender bertujuan untuk menggubal semula pemahaman terhadap teks-teks agama yang didakwa sebagai punca berlakunya keganasan terhadap wanita. Aktivis gender menolak kuasa patriarkhisme di dunia akademik. Sebab ia dianggap tidak sahaja menguasai fisik kaum wanita, tetapi juga menentukan ideologi, budaya dan norma untuk mengekalkan dominasi keatas wanita. Wacana kesetaraan gender pada awalnya tidak disosialisasikan dengan istilah "teologi feminis" dalam pengajian Islam, tetapi dengan istilah 'perspektif wanita' dalam agama, dan menumpukan kepada kajian isu-isu keganasan terhadap wanita. Hal ini untuk mengelakkan penentangan daripada umat Islam.

Pengajaran inklusif gender (*gender inclusive teaching*) di UIN Sunan Kalijaga dilakukan dengan menggunakan bahan kursus yang mesra wanita, dan diperkaya dengan kes-kes subjektif daripada pengalaman peribadi wanita yang lebih ditumpukan kepada pengalaman ketertindasan wanita. Istilah-istilah seperti *feminist knowledge*, *feminist*

[238] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP, 2002), 5-7

University of Malaya

methodology atau *feminist analysis* secara tidak disedari akan menganggap ilmu pengetahuan itu berjantina, dan bahawa perbezaan hasil suatu penyelidikan lebih disebabkan oleh unsur jantina penyelidik berbanding oleh sebab lainnya.

Pengajian Islam Berbasis Gender di UIN Yogyakarta dilakukan dengan strategi yang khas, misalnya melalui penubuhan Pusat Studi Wanita (PSW), penerbitan buku dan jurnal, penggubalan kurikulum mesra wanita, serta dengan menggalakkan kerjasama dengan lembaga-lembaga feminis dari dalam mahupun luar negara. Manakala metode feminis yang dipraktikkan dalam pengajian Islam ialah: i) Mencari justifikasi teologi yang menyokong idea kesetaraan gender untuk menolak teks-teks terkenal yang digunakan untuk menindas wanita. ii) Kritikan terhadap gaya bahasa dan perspektif patriarkhi terhadap teks-teks wahyu. iii) Menampilkan perspektif wanita dalam teks-teks wahyu. iv) Kritikan sejarah terhadap teks-teks wahyu yang misogini. Metode-metode tersebut sebelumnya digunakan feminis Barat untuk membongkar semula pemahaman terhadap teks-teks Bibel. Metode feminis meniscayakan pembahagian teks-teks wahyu secara dikotomi, iaitu teks-teks yang mesra wanita dan teks-teks yang membenci wanita (*misogyny*). Mentafsirkan al-Qur'an dengan metodologi feminis terhadap ayat-ayat yang bersifat *qat'iyyāt* dan *thawābit* akan menghasilkan produk hukum yang bertentangan dengan teks yang sudah jelas (*naṣṣ ṣarīḥ*), dan tidak dikenali dalam khazanah intelektual Islam.

University of Malaya

BAB IV: ISU-ISU WACANA KESETARAAN GENDER DALAM PEMIKIRAN ISLAM

4.1. Pendahuluan

Wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam mengandungi pelbagai isu. Isu-isu gender merupakan kajian feminis yang difokuskan kepada tafsiran ulama terhadap teks-teks wahyu yang dipercayai boleh mengukuhkan dominasi lelaki terhadap wanita. Isu-isu gender sangat banyak, kerana berhubungkait dengan khazanah intelektual Islam, khasnya disiplin tafsir dan fiqh. Jadi tidak semua ayat-ayat dan hadith tentang wanita boleh dikategorikan sebagai isu-isu gender, tetapi hanya dihadkan kepada isu-isu yang disyaki mengandungi diskriminasi terhadap wanita sahaja.[1]

Huraian tentang isu-isu gender dalam pemikiran Islam dalam bab ini akan dihadkan kepada empat isu terpilih yang seringkali membuat Islam dipersepsikan sebagai agama yang mengukuhkan tradisi patriarki dalam kehidupan individu, keluarga, dan sosial. Keempat-empat isu itu adalah poligami, harta pusaka, kesaksian dan kesihatan reproduksi.

Kajian tentang keempat-empat isu tersebut akan difokuskan kepada ajaran Islam yang aseli berlandaskan teks-teks wahyu (al-Quran dan al-Hadith) sepertimana difahami oleh Ahlussunnah wal Jama'ah. Oleh itu, istilah pemikiran Islam yang dimaksud adalah khazanah pemikiran Ahlussunnah wal Jama'ah. Sebelum membahaskan tentang isu-isu gender poligami, harta pusaka, kesaksian dan kesihatan reproduksi, akan dihuraikan

[1] Yunahar Ilyas, "Isu-isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Quran: Studi Kritik terhadap Pemikiran Para Mufassir dan Feminis Muslim", dalam *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, ed., (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan CIDA, 2004), 8

University of Malaya

terlebih dahulu maksud pemikiran Islam yang menjadi pijakan dalam kajian di bab selanjutnya.

4.2. Makna Pemikiran Islam

Istilah "Pemikiran Islam" merupakan istilah moden yang banyak diguna pakai dalam kesusasteraan untuk menghuraikan wacana-wacana kontemporari yang berhubung dengan Islam. Oleh itu, pemikiran Islam menghimpun tajuk-tajuk yang menuntut penalaran dan kajian akal yang berhubungkait dengan ilmu shari'ah, isu-isu aqidah, nilai-nilai dan trend sosial-budaya, isu-isu sains terapan, dan lain-lainnya. Semenjak dahulu ramai daripada sarjana-sarjana Muslim yang mentakrifkan erti pemikiran Islam dengan pelbagai penekanan yang berbeza, antara lain adalah sepertimana berikut:

a. Pemikiran Islam secara umumnya merupakan pemikiran yang dihasilkan oleh kaum Muslimin semenjak diutusnya Baginda Nabi s.a.w. sehingga kini, dan mengandungi pengetahuan umum tentang alam semesta yang berhubung dengan Allah, manusia dan penciptaan. Hasil pemikiran ini disebut sebagai *ijtihād* akal yang dirumuskan mengikut prinsip-prinsip ajaran Islam, sama ada di bidang akidah, sharī'ah, mahupun perilaku (*sulūk*). Kemudian dikembangkan kedalam pelbagai disiplin ilmu Falsafah, Kalām, Fiqh, Usūl al-Fiqh, Taṣawwuf, dan sebagainya. Oleh itu, sebarang pemikiran yang dihasilkan secara mandiri, -iaitu tiada berpunca daripada konsep Islam yang betul (*ṣaḥīḥ*), sabit dan jelas (*qaṭ'ī*) dalam al-Quran dan al-Sunnah, tidak boleh disebut sebagai "Pemikiran Islam". Dengan demikian pemikiran Islam tidak boleh diasaskan kepada teologi dan ajaran agama-agama di luar Islam.[2]

[2] 'Abd al-Ḥamīd, Muḥsin, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, (Kaherah: Dār al-Ṣaḥwah li al-Nashr, 1985), 18

University of Malaya

b. Pemikiran Islam: iaitu hasil penalaran akli (*al-ta'ammul al-'aqli*) yang berpunca daripada sudut pandang Islam secara umum terhadap segala kewujudan (alam semesta), dan selaras dengan nilai, *standard*, dan maksud ajaran Islam. Sebagai hasil daripada penalaran akal, maka pemikiran Islam merupakan ijtihad manusia yang bersandarkan kepada prinsip-prinsip dasar Islam, tetapi ia boleh jadi betul ataupun tersilap (*al-khaṭa' wa l-ṣawāb*). Jikalau hasil penalaran tersebut tidak bersesuaian dengan nilai-nilai Islam, maka itu adalah kesilapan dalam memahami dan menyimpulkan prinsip-prinsip ajaran Islam, dan oleh itu perlu dievaluasi semula. Evaluasi dilakukan dengan cara menganalisis mekanisma dasar-dasar pengeluaran hukum (*uṣūl al-istinbāṭ*) yang mengandungi kaedah memahami teks (*fahmu al-nuṣūṣ*), dan hendaklah selari dengan kaedah bahasa Arab, lojik dan objektif shari'ah (*manṭiq al-sharī'ah wa maqāṣiduhā*) dengan berpegang kepada *uṣūl al-fiqh* dan *uṣūl al-ta'wīl*, dan tidak sekadar berhenti kepada makna harfiah teks sehingga terkadang boleh bercanggah dengan objektif sharī'ah.[3]

c. Pemikiran Islam adalah pemikiran yang mempunyai karakter pemikiran seperti berikut: (i) Tidak dilahirkan daripada persepsi-persepsi buatan (*taṣawwurāt waḍ'iyyah*) dan kesedaran akli yang mutlak. Tetapi ia merupakan keluaran akal ijtihadi yang berlandaskan kepada kesimpulan (*istinbāṭ*) dan dalil-dalil yang bersesuaian dengan kaedah umum pemikiran Islam yang bersandarkan kepada rujukan-rujukan yang asas dan sabit (al-Qur'an, al-Sunnah, dan Ijma'). (ii) Bersifat nyata (*real*), berkembang, dan memungkinkan untuk diperbaharui. (iii) mempunyai objektif untuk kebaikan manusia, dan mencapai manfaat bagi dunia dan agama.[4]

d. Pemikiran Islam adalah istilah kontemporari yang bermaksud sebagai pengeluaran pemikiran dalam berinteraksi dengan teks-teks wahyu (al-Qur'an dan al-Sunnah),

---

[3] Farḥāt, Aḥmad Ḥasan, "Musṭalaḥ al-Fikr al-Islāmī", (Makalah, Seminar "al-Dirāsah al-Musṭalaḥiyah wa l-'Ulūm al-Islāmiyyah", Ma'had al-Dirāsāt al-Muṣṭalaḥiyah, Kuliyyah al-Ādāb Ẓahr al-Mehrāz, 1996), ii: 693

[4] Ibrāhīm, Ḥannān Muḥammad 'Abd al-Majīd, *al-Taghayyur al-Ijtimā'ī fi al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyah*, (Herndon, al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 2011), 21

University of Malaya

atau yang digali daripada substansi ajaran dan nilai-nilai Islam. Oleh itu ia berbeza berbanding pemikiran di luar Islam yang pada asasnya berpunca daripada ideologi dan fahaman-fahaman yang tidak Islami.[5]

e. Pemikiran Islam iaitu pemikiran yang menjaga nilai-nilai keimanan terhadap agama Islam, dan juga menjaga nilai daripada prinsip-prinsip ajaran Islam yang berhubung dengan kehidupan manusia, sama ada kehidupan individu mahupun sosial.[6]

Dengan demikian, maka pada intinya sumber pemikiran Islam adalah wahyu, akal dan alam semesta. Manakala ilmu uṣūl al-fiqh adalah metode asas dalam pemikiran Islam. Ia juga dikenali sebagai metode tradisional oleh para sarjana Islam yang digunapakai semenjak zaman khilāfah rāshidah sehingga dewasa ini. Setelah berakhirnya zaman khulāfa' rāshidīn, ilmu uṣūl al-fiqh yang merupakan metode asas dan tradisional dalam pemikiran Islam, mengalami perkembangan ke dalam dua kategori, iaitu: (i) kategori yang bersifat prinsip, dimana secara substansinya terdiri dari al-Quran, al-Sunnah, Ijmā' dan Qiyās. (ii) Kategori yang bersifat cabang, dimana merupakan himpunan kaedah dan sumber-sumber yang menjadi panduan ijtihad. Kategori ini membolehkan berlakunya perbezaan antara satu mazhab dengan mazhab lainnya.[7]

Maka secara prinsipnya, pemikiran Islam mengandungi dua bidang pembahasan, iaitu: i) bidang yang bersifat kekal dan sabit (*al-thawābit*), seperti akidah dan nilai-nilai; ii) bidang yang bersifat berubah atau berkembang (*al-mutaghayyirāt*), seperti pemikiran dan lain sebagainya. Menafikan perbezaan antara *thawābit* dan *mutaghayyirāt* dalam pemikiran Islam merupakan kesilapan besar. Sebab hal ini boleh berkesan kepada

---

[5] Mursī, Maḥrūs Sayyid, *Al-Fikr al-Islāmī wa Tarbiyah al-Mar'ah fi al-Qarn al-Tāsi' 'Ashar*, (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1993), 13

[6] Al-Bahī, Muḥammad, *Al-Fikr al-Islāmī fi Taṭawwurihi*, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1981), 3

[7] Abū Sulaymān, 'Abd al-Ḥāmid, *Qaḍiyyah al-Manhajiyyah fi al-Fikr al-Islāmī*, (Riyadh: IIIT, 1995), 6

University of Malaya

hilangnya substansi dan ciri khas pemikiran Islam. Hal-hal yang bersifat *thawābit* ibarat jiwa (*rūḥ*) pemikiran Islam yang sentiasa dijadikan pedoman dalam melakukan pembaharuan dan perubahan dalam pelbagai bidang yang bersifat *mutaghayyirāt*.[8]

Ringkasnya, perbahasan dalam pemikiran Islam menghimpun semua yang dihasilkan akal yang Islami dalam pelbagai bidang yang berhubung dengan kewujudan, alam semesta, dan kehidupan. Ia sentiasa tunduk kepada *manhaj* Islam yang telah digariskan oleh shari'ah. Dengan demikian secara automatik, segala bentuk pemikiran, falsafah, dan pelbagai fahaman yang berlandaskan ideologi yang bukan Islam akan tertolak untuk dikategorikan sebagai pemikiran Islam.[9]

Berkenaan dengan pemikiran Islam, terdapat beberapa istilah yang masih mempunyai kaitan yang erat, iaitu *ijtihad*, *tajdid*, modeniti, reformasi, dan lain-lainnya. Istilah ”Modeniti” mengikut pandangan Munir al-Ba'labki bererti sebuah gerakan pembaharuan yang luas dan berlaku di dalam agama-agama besar, seperti Yahudi, Kristian, dan Islam. Gerakan pembaharuan ini dalam pemikiran keagamaan Barat dikenali dengan nama "Modeniti" (*'uṣrāniyah*). Istilah modeniti di sini bukan sahaja bermaksud menyandarkan kepada zaman moden dewasa ini, tetapi ia adalah istilah khas yang membawa maksud modeniti dalam agama. Iaitu pandangan yang meyakini bahawa kejayaan ilmu pengetahuan dan tamaddun moden mengharuskan pentafsiran semula terhadap ajaran-ajaran agama tradisional sesuai konsep-konsep falsafah dan ilmu pengetahuan.[10]

---

[8] Mursī, Maḥrūs Sayyid, *Al-Fikr al-Islāmī wa Tarbiyah al-Mar'ah fī al-Qarn al-Tāsi' 'Ashar*, (Kaherah: Dar al-Ma'ārif, t.th), 11

[9] 'Abd al-'Aziz Inmirat, Mafhum al-Fikr al-Islāmī: Muqārabah Ta'ṣiliyah, *Jarīdah al-'Ilm* 6, 10-01-1997

[10] al-Ba'labkī, Munīr, Qāmūs 'Arabī Inklīzī, 586 dalam al-Nāṣir, Muḥammad Ḥāmid, al-'Uṣrāniyyūn Baina Mazā'im al-Tajdīd wa Mayādin al-Taghrīb, (Riyāḍ: Maktabah al-Kauthar, 2001), 6

University of Malaya

Takrifan di atas oleh kumpulan modenis dimaknai sebagai pengembangan mutlak atau evolusi (*al-taṭwīr tamāman*) sepertimana pemaknaan yang dilakukan oleh golongan reformis (*iṣlaḥiyyūn*) Yahudi dan Kristian. Malahan ramai daripada kumpulan modenis Islam yang mengertikan pembaharuan ini dengan pengembangan segala sesuatu di dalam agama (*evolution*), tiada dibezakan antara yang inti dan cabang (*uṣūl wal furū'*), atau antara 'aqīdah, sharī'ah, dan mu'amalāt. Tetapi walaupun demikian, majoriti sarjana Islam menghadkan makna pembaharuan hanya kepada perkara-perkara muamalat, politik, ekonomi dan sosial yang tidak berhubung dengan masalah akidah dan ibadah.[11]

Hasan Hanafi merupakan salah satu kumpulan modenis yang menyerukan untuk menukar istilah-istilah yang telah sabit dalam agama. Beliau menyokong ditukarnya istilah-istilah yang berhubung dengan Allah sehingga membolehkan minda manusia untuk memahaminya secara aktual. Sebab menurut beliau istilah "Allah" seringkali difahami untuk menghuraikan perasaan sedih dan bahagia. Maka beliau berpendapat bahawa istilah "Allah" bagi orang yang lapar adalah sepotong roti (*raghīf*), bagi hamba sahaya adalah kebebasan, bagi orang yang dizalimi adalah keadilan, bagi orang yang dijauhi dan dibenci adalah cinta dan kasih sayang, dan lain-lain.[12]

Beliau juga berpendapat bahawa istilah-istilah seperti agama, rasul, mukjizat, dan kenabian dianggap tidak lagi membawa manfaat di zaman moden. Sepertimana istilah-istilah Allah, surga, neraka, akhirat, Hari Pembalasan, seksa (*Allāh, jannah, nār, ākhirah, ḥisāb, 'iqāb*) dalam pandangan beliau hanyalah istilah yang permanen (*qaṭ'i*) dan tidak boleh difahami di zaman moden melainkan dengan pentafsiran baru. Malahan menurut beliau istilah-istilah seperti jin, malaikat, setan, penciptaan, kebangkitan dan

[11] Amāmah, 'Adnān Muḥammad, *al-Tajdīd fil Fikril Islāmī*, (Damām: Dār Ibn al-Jauzī, 1424H), 374
[12] Ḥanafī, Ḥasan, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*, (Beirūt: al-Muassasah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1992), 113

University of Malaya

kiamat adalah istilah yang melampau dan bercanggah dengan panca idera. Istilah-istilah tersebut tidak menunjukkan kepada realiti yang sebenar dan tidak boleh diterima oleh semua manusia.[13]

Saranan untuk menukar istilah-istilah yang telah sabit dalam agama seperti yang dikemukakan Hasan Hanafi di atas, secara automatik akan ditolak oleh majoriti sarjana Muslim, dan tidak boleh disebut sebagai bahagian daripada pemikiran islam kerana beberapa alasan, antara lain iaitu: (i) Hasil pemikiran beliau tidak berpunca kepada ilmu pengetahuan yang muktamad dan dikukuhkan oleh wahyu. (ii) Tidak adanya aspek penjagaan minda seorang Muslim untuk berpegang teguh terhadap ajaran Islam. Sebaliknya, pemikiran beliau cenderung meragukan perkara-perkara yang telah sabit dan kekal dalam agama. (iii) Tidak menjadikan khazanah Islam terdahulu sebagai sumber kekuatan yang membolehkan umat sentiasa bergerak kedepan.[14]

Pemikiran Islam mempunyai perbezaan yang sangat mendasar berbanding dengan pemikiran pelbagai ideologi lainnya. Sebagai sebuah pemikiran yang berpunca daripada wahyu, pemikiran Islam memiliki ciri khas dan keutamaan tersendiri. Oleh itu, dalam membandingkan antara pemikiran Islam dan Marxsis, Shaikh Wahbah menghuraikan beberapa keutamaan pemikiran Islam secara mendasar, antara lain iaitu: (i) Pemikiran Islam dilandaskan kepada keimanan kepada Allah dan hisab di Hari Akhir. Di antara unsur terpenting yang membentuk hubungan antara sesama individu adalah rasa takut kepada Allah, mencari reda-Nya, dan sentiasa berpegang teguh kepada ajaran Islam. Dengan unsur-unsur inilah, Islam mengawal hala tuju pergerakan masyarakat. Berbeza dengan pemikiran Marxsis yang dilandaskan kepada fahaman ateisme dan materialisme. (ii) Dalam pemikiran Islam, konsep masyarakat dibina berlandaskan *ta'āwun dan takāful*, iaitu sikap saling menolong di antara individu

[13] Ibid, 120-121
[14] Abū Sulaymān, 'Abd al-Ḥamīd, *Qaḍiyyah al-Manhajiyyah fi al-Fikr al-Islāmī*, (Riyadh: IIIT, 1995), 15

University of Malaya

masyarakat yang disertai dengan sikap saling menopang dan bertanggungjawab. Manakala Marxsisme diasaskan kepada pertembungan antara kelas (*class conflict*) untuk membina dan mengukuhkan kelas diktator daripada kelas buruh (proletar).[15]

Teori feminis tentang evolusi shari'ah dan dekonstruksi terhadap pentafsiran teks-teks wahyu yang diyakini merugikan wanita, mempunyai kesamaan dengan konsep materialisme dan empirisisme yang fahami oleh Marxsisme. Landasan keadilan dan kesetaraan yang menjadi pijakan pemikiran feminisme cenderung bersifat empirik materialistik. Manakala konsep pertembungan antara kelas dalam pemikiran Marxsisme mirip dengan konsep feminis tentang pembentukan konsep keluarga yang meruntuhkan kuasa suami/lelaki dalam rumah tangga. Dengan demikian teks-teks wahyu yang menghuraikan tanggung jawab lelaki sebagai pemimpin di peringkat keluarga dan sosial dimaknai semula oleh feminis melalui dekonstruksi pentafsiran.

Shaikh al-Bahi menguatkan pandangan tentang wujudnya pengaruh pemikiran Marxsisme terhadap feminisme sepertimana dikemukakan di atas. Dalam pemikiran Marxsisme kedudukan wanita dalam rumah tangga dan masyarakat harus dipisahkan daripada nilai-nilai akhlaq dan agama. Semboyan *tahrir al-mar'ah* (pembebasan wanita) bermaksud membebaskan wanita daripada semua ikatan agama dan nilai-nilai yang telah sabit. Sebab pada hakikatnya, makna *tahrir al-mar'ah* ini mengandungi tuntutan wanita agar diperlakukan sama seperti lelaki dalam hak dan kewajiban di pelbagai aspek, seperti aspek kehidupan seksual, kehidupan keluarga, nilai-nilai sosial, dan lain-lainnya.[16]

---

[15] Al-Zuḥaylī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th), 7: 6

[16] Al-Bahī, Muḥammad, *Al-Fikr al-Islāmī al-Hadīth wa ṣillatuhu bi al-Isti'mār al-Gharbī*, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1964), 355

University of Malaya

Mengenal pasti had pemisahan antara pemikiran Islam dan bukan Islam adalah sangat penting. Islam merupakan ajaran yang ditandai dengan hal-hal yang bersifat pasti (*qaṭ'ī*), manakala pemikiran bersifat dugaan (*ẓann*). Tetapi sifat dugaan daripada pemikiran Islam berbeza dengan pelbagai pemikiran di luar Islam. Hal ini disebabkan kerana sifat kepastian rujukan pemikiran Islam (*qaṭ'iyatu l-marja' fi l-fikri al-Islāmi*), dan rujukan pemikiran di luar Islam yang bersifat dugaan. Oleh itu, apabila seorang Muslim berijtihad dan ijtihadnya adalah betul, ia mendapatkan dua ganjaran, tetapi jikalau tersilap, ia masih mendapatkan satu ganjaran. Dengan kedudukannya yang sedemikian, maka pemikiran Islam boleh menjadi salah satu rujukan shari'ah. Sebab inti daripada pemikiran Islam adalah ijtihad yang merupakan pintu masuk bagi *tajdīd* (pembaharuan) terhadap shari'ah di sepanjang zaman.[17]

Sebagai bentuk daripada ijtihad, pemikiran Islam berperanan menjaga nilai-nilai keimanan terhadap Islam. Hal ini mendorong pemikiran Islam sentiasa berusaha untuk mengenal pasti wujudnya pemikiran-pemikiran aneh (*dakhīl*/*strange*) yang masuk ke dalam ummat Islam, mendiagnosis unsur-unsur yang menyelisihi ajaran Islam, sama ada yang berlaku di sebahagian mazhab mahupun institusi pendidikan umat Islam, kemudian memberikan solusi ke atasnya. Dengan demikian maka pemikiran Islam sentiasa berkembang, berkemajuan, dan tidak pernah berhenti kepada zaman tertentu, atau kepada sekumpulan pemikir tertentu dan dalam generasi tertentu. Semenjak awalnya, pemikiran Islam telah berhadapan dengan pemikiran Greek, Persia, Hindu, Kristian, kemudian pemikiran Crusader, sekular, Ateisme, Marxsisme, Liberalisme, dan lain-lainnya. Di samping itu, pemikiran Islam juga menghadapi cabaran dalaman seperti

[17] Mursī, Maḥrūs Sayyid, *Al-Fikr al-Islāmī wa Tarbiyah al-Mar'ah fi al-Qarn al-Tāsi' 'Ashar*, (Dār al-Ma'ārif, Kaherah, 1993), 13

University of Malaya

kemunculan aliran-aliran sesat dan melencong dari Islam yang sebenar, dan berlakunya permusuhan sesama ummat Islam yang berbeza mazhab dan kaum.[18]

Kemunculan pelbagai corak baru dalam pemikiran Islam dewasa ini, khasnya yang berhubung dengan isu-isu gender, menuntut sarjana muslim untuk lebih fokus dalam menelaah isu-isu tersebut secara ilmiah dan objektif berlandaskan ajaran Islam. Sebab isu ini merupakan salah satu isu kontemporari yang berkesan kepada perubahan sosial dalam masyarakat muslim. Kemunculan pengajian Islam berlandaskan gender atau pengajian Islam mesra wanita yang dilakukan oleh aktivis gender, sebahagiannya disyaki berpandukan konsep feminisme Barat-Kristian, falsafah Marxsisme, dan lain-lainya dalam memandang dan mentafsir semula teks-teks wahyu. Oleh itu kajian-kajian dalam pemikiran Islam mempunyai peranan yang signifikan untuk memurnikan pengajian Islam daripada unsur-unsur luaran yang tidak selari dengan nilai-nilai Islam.

4.3. Poligami dalam Islam

Isu poligami seringkali dijadikan objek penistaan terhadap shari'ah Islam, khasnya isu kezaliman terhadap wanita. Malahan tidak sedikit yang mempersepsikan secara keliru bahawa kebolehan berpoligami sehingga empat isteri adalah peringkat tertinggi untuk mencapai kesempurnaan dalam beragama, dengan memisahkannya dari syarat adil. Kuatnya propaganda tentang isu poligami sedikit sebanyak telah berjaya memberikan kesan negatif terhadap minda umat Islam. Sehingga sebahagian umat mengingkari

[18] Al-Bahī, Muḥammad, *Al-Fikr al-Islāmī fi Taṭawwurihi*, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1981), 4

University of Malaya

kebolehan poligami untuk konteks masa kini, dan sebahagian lainnya malahan sampai membuat undang-undang yang mengharamkannya.[19]

Poligami yang tengah diperbahaskan di dalam fasal ini adalah mengikut sudut pandang Islam dan berpunca dari al-Quran dan Sunnah. Maka menjadi kehairanan apabila ada seorang muslim yang berakidah betul memandang wujudnya unsur-unsur kezaliman di dalam sharī'ah Allah, khasnya berkenaan dengan poligami. Kebolehan poligami tidak boleh digugurkan dengan beberapa fenomena sosial yang bersifat parsial tentang kegagalan pelaku poligami, tetapi juga harus dilihat secara menyeluruh, termasuklah hikmah kebolehannya, dan contoh dari peribadi-peribadi yang berjaya membina rumah tangganya dengan perkahwinan poligami. Oleh itu tidaklah mudah bagi kalangan yang menolak ajaran Islam untuk memahami sudut pandang shari'at Islam tentang poligami, apalagi meyakinkan kebenarannya. Berkenaan dengan kebolehan poligami, Allah berfirman yang maksudnya:

> "Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (pakailah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman". (QS. Al-Nisa: 3)

Praktik poligami telah wujud di pelbagai bangsa sebelum kemunculan Islam. Di dalam masyarakat Arab jahiliyah misalnya, poligami dilakukan secara bebas, tanpa had dan aturan. Apabila Rasulullah diutus sebagai *raḥmatan li l-'ālamin*, ajaran Islam memberikan solusi yang bijaksana dan tidak pernah melarang poligami. Sebaliknya Islam mengakui praktik poligami dan membolehkannya dengan persyaratan dan had tertentu. Persyaratan terpenting dalam poligami adalah kewajiban bersikap adil dalam

[19] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fī l-Mujtama' al-Islāmī*, (Kaherah: Dār al-Salām, 2000), 155 dan 174

University of Malaya

bermuamalah di antara isteri-isteri, dan memenuhi hak-hak mereka. Diantara hak-hak isteri yang harus dipenuhi iaitu nafkah, tempat tinggal, pakaian, dan lain-lain. Tetapi apabila seorang lelaki khuatir tidak boleh bersikap adil di antara isteri-isterinya, atau tidak sanggup melaksanakan kewajiban dalam memenuhi hak isteri-isterinya, maka hendaklah ia berkahwin dengan satu isteri sahaja, sehingga akan terhindar dari kezaliman.[20]

Semenjak dahulu, generasi al-salaf al-ṣāliḥ sangat berhati-hati dalam memaknai syarat adil dalam poligami, mereka tidak mempermudah atau mempersulit. Imām Abū Ḥanīfah suatu ketika pernah menjadi hakim untuk mendamaikan percekcokan antara khalīfah Abū Ja'far al-Manṣūr dan isterinya yang bermula dari perbezaan memahami makna kecondongan hati dan sikap adil. Apabila dihadirkan Imām Abū Ḥanīfah, khalīfah bertanya kepada beliau.

Khalīfah: "Berapa isteri yang dihalalkan bagi suami?"

Imām Abū Ḥanīfah: "Empat".

Khalīfah: "Bolehkah seseorang mengingkarinya?

Imām Abū Ḥanīfah: "Tidak".

Kemudian khalīfah berkata kepada isterinya: "Dengarkanlah perkataan beliau!"

Isteri khalīfah pun menjawab: "Aku sudah mendengarnya".

Imām Abū Ḥanīfah kemudian berkata: "Wahai Amirul Mu'minin, sesungguhnya Allah menghalalkan perkara ini hanya untuk orang-orang yang mampu berbuat adil, maka sesiapa yang tidak mampu adil atau takut tidak boleh adil, hendaklah tidak (berkahwin) melebihi dari satu isteri, kerana Allah telah berfirman:

"*Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja*."

[20] Saiful Bahri Marhaban Rusydi, *Al-Manhaj al-'Ilmānī fī Indunisiyā fi Tafsīr l-Ayāti l-Qur'āniyyah al-Muta'alliqah bi l-Mar'ah: 'Ard wa Naqd*, (Disertasi Kedoktoran di Bidang Tafsir dan 'Ulum al-Qur'ān, Kulliyah Uṣūli l-Dīn, Jāmi'ah al-Azhar al-Sharif, Kaherah, 2011), 260

University of Malaya

Oleh itu hendaklah kita beradab kepada Allah dan mengambil pelajaran dari ayat-ayatNya.

Selepas beliau keluar dari istana khalīfah, beliau mendapatkan kiriman hadiah yang sangat berharga dari isteri khalīfah. Tetapi hadiah itu ditolak oleh beliau dan berkata kepada utusan permaisuri: "Sampaikan salamku kepada beliau (permaisuri), dan katakan kepada beliau bahawasanya aku menyampaikan pendapatku ini untuk melindungi agamaku, dan kerana Allah semata, dan aku tidak bermaksud mendekatkan diri sesiapa pun, atau menginginkan harta dunia".[21]

Demikianlah pandangan dan sikap ulama salaf terhadap sikap adil dalam poligmi walaupun di depan khalifah. Sikap adil terhadap isteri-isteri bukanlah perkara mudah, tetapi juga bukanlah perkara yang mustahil dilakukan.

Tafsiran semacam ini tentunya tidak dapat dibenarkan. Dr. Muḥammad ibn Musfir, pensyarah di bahagian Sejarah dan Tamaddun Fakulti Ilmu-ilmu Kemasyarakatan Universiti al-Imam Muḥammad ibn Sa'ūd membantah dakwaan feminis yang mengatakan bahawa asal perkahwinan di dalam Islam adalah monogami, dan bahawa poligami merupakan pengkhususan (*istithnā'*) yang hanya boleh dilakukan dalam keadaan kecemasan. Sebab ayat 3 dan 129 surah al-Nisā' tidak menjelaskan bahawa berkahwin dengan satu isteri merupakan hukum asal, dan poligami adalah pengkhususan. Sebaliknya beliau berpendapat bahawa poligami adalah asal, dan

[21] al-Khawārizmī, al-Muwaffiq ibn Aḥmad al-Makkī, *Manaqib al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfah*, (Ḥaidar Ābād India: Maṭba'ah Dā'irati l-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah, 1312H), 211-212

University of Malaya

perkahwinan monogami adalah pengkhususan. Ini kerana wujudnya kaedah bahawa hukum asal sentiasa didahulukan ke atas pengkhususan.[22]

Khadījah al-Nabrāwī, Penyelidik wanita yang memperoleh penghargaan antara bangsa dalam bidang pengajian Islam dari Rābiṭah al-Jāmi'āt al-Islāmiyyah, berpendapat bahawa ramai dari kumpulan pengkritik poligami yang melupakan bahawa pembolehan poligami mempunyai matlamat khas, di samping syarat dan aturan. Matlamat poligami antara lain iaitu (i) untuk menyelamatkan wanita dari hidup membujang tanpa suami, dan terlindungi dari perilaku seksual yang songsang, (ii) untuk mendapatkan keturunan, apalagi kerana kondisi isteri yang mandul, (iii) untuk melindungi wanita yang hidup sendirian tiada sanak saudara. Lebih lanjut beliau menjelaskan bahawa hukum asal poligami adalah dibolehkan (*ibāḥah*), dan bukan diwajibkan. Ertinya, Islam tidak pernah mewajibkan lelaki untuk berkahwin lebih dari satu isteri, tetapi ia dibolehkan apabila dipandang perlu di dalam kehidupannya. Walaupun demikian, realiti di masyarakat Islam menunjukkan bahawa jumlah lelaki yang berpoligami masih sangat sedikit dan tidak lebih daripada 3%.[23]

Maka adanya peraturan dan syarat dalam berpoligami justeru menandakan ketinggian tamaddun yang dibina Islam. Sebab peraturan tersebut hanya wujud di dalam masyarakat yang telah bertamaddun dan berkemajuan.[24] Oleh itu Islam mengajarkan keadilan, atau takut berlaku zalim terhadap kanak-kanak yatim dan wanita sebagai

[22] Al-Ṭawīl, Muḥammad ibn Musfir ibn Ḥusain, *Ta'addud al-Zaujāt fi l-Islām*, (Taḥrīr: Idāratu l-Da'wah wa l-I'lām bi Jamā'ah Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadiyah Dār Umm al-Qurā li l-Ṭibā'ah, 2004), 17

[23] al-Nabrāwi, Khadījah, *al-Mar'ah al-Muslimah wa Dawruhā fi l-Nahḍah al-Ḥaḍāriyyah*, Rābiṭah al-Jāmi'āt al-Islāmiyyah, Nasr City, Kaherah, 2009, 189-190

[24] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 163

University of Malaya

syarat poligami. Sebab kezaliman terhadap wanita adalah pintu kerusakan bagi sistem sosial dan memancing Kemurkaan Allah.[25]

Di samping itu, dalam menyikapi poligami, Aida Vitayala, professor wanita di bidang sains komunikasi dan pengembangan masyarakat pada Fakulti Ekologi Manusia Institut Pertanian Bogor menulis:

> Jadi, agama Islam memberi alternative yang sangat luas dalam soal pernikahan dan tinggal umatnyalah yang mengukur kemampuannya dalam memilih yang terbaik untuk dilakukan bagi diri masing-masing. Jadi menurut hemat saya, sesuai dengan ketentuan Allah, orang yang berpoligami jelas lebih terhormat dibanding orang yang memelihara "perempuan atau istri simpanan, sejauh dia memang mampu melakukan poligami. Masalahnya kadang-kadang orang lebih takut pada hukum dunia ketimbang hukum akhirat.[26]

Beliau juga mengiktiraf bahawa ajaran islam pada asasnya membolehkan suami berkahwin lagi tanpa wajib meminta izin dari isterinya. Tetapi sebelum berkahwin, hendaklah suami melakukan janji setia kepada isterinya yang pertama sehingga isterinya faham dan ikhlas bahawa perkahwinan suaminya (yang kedua, ketiga, atau keempat) tidak akan membuat dirinya dan anak-anaknya sengsara, sama ada secara zahir mahupun batin. Sebab mengikut pendapat beliau, bagaimana pun apa-apa yang diturunkan Allah tentunya mengandungi maksud-maksud baik, antara lain untuk mengelakkan zina dan penyakin seksual.[27]

Rasulullāh telah memberi amaran untuk sentiasa takut kepada Allah dalam memperlakukan kedua-dua kaum yang lemah, iaitu anak yatim dan wanita.

---

[25] Muḥammad Rashīd ibn 'Ali Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (*Tafsīr al-Mannār*), (Mesir: al-Haiah al-Miṣriyyah al-'Ammah li l-Kitab, 1990), 4: 285

[26] Aida Vitayala S. Hubeis, "Poligami dari Perspektif Gender", dalam *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*, Aida Vitayala S. Hubeis, (Bogor: IPB Press, 2010), 228

[27] Ibid, 229 dan 231

University of Malaya

عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ، قَالَ: فَقَالَ لَنَا: " اتَّقُوا اللهَ فِي الصَّلَاةِ، اتَّقُوا اللهَ فِي الصَّلَاةِ ثَلَاثًا، اتَّقُوا اللهَ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، اتَّقُوا اللهَ فِي الضَّعِيفَيْنِ الْمَرْأَةِ الْأَرْمَلَةِ وَالصَّبِيِّ الْيَتِيمِ، اتَّقُوا اللهَ فِي الصَّلَاةِ " فَجَعَلَ يُرَدِّدُهَا وَهُوَ يَقُولُ: " الصَّلَاةَ " وَهُوَ يُغَرْغِرُ حَتَّى فَاضَتْ نَفْسُهُ

Terjemahan: Dari Anas beliau berkata, bahawa kami berada di sisi Rasulullāh pada waktu beliau akan wafat. Anas berkata, Rasulullah bersabda kepada kami: "Takutlah kepada Allah (dalam menegakkan kewajiban) salat, takutlah kepada Allah (dalam menegakkan kewajiban) salat (beliau ulangi sehingga) tiga kali, takutlah kepada Allah (terhadap) hamba sahaya yang kalian miliki, takutlah kepada Allah (dalam memperlakukan) kedua-dua kaum yang lemah; iaitu wanita janda dan kanak-kanak yatim, takutlah kepada Allah (dalam menegakkan kewajiban) salat". Beliau sentiasa mengulang-ulangi wasiat beliau, dan bersabda lagi: "(tegakkanlah) Salat", dan wasiat itu terdengar berulang-ulang dalam tenggorokan beliau sehingga beliau wafat.[28]

QS. Al-Nisā': 3 secara amnya mengandungi lima perkara, iaitu: (i) perintah berbuat adil kepada pengasuh (*kāfil*) wanita-wanita yatim apabila hendak mengkahwini mereka, (ii) pengasuh wanita-wanita yatim diperintahkan untuk tidak memperbanyak isteri sehingga boleh berakibat berlakunya kecurangan (*cheating*) terhadap harta mereka, (iii) takut kepada Allah dengan menjauhi zina, (iv) takut berlakunya kezaliman sepertimana rasa takut apabila menzalimi anak yatim yang diasuhnya, (v) pembolehan poligami dengan syarat adil.[29]

4.4. Harta pusaka dalam Islam

Harta benda adalah salah satu yang paling dicintai manusia kerana ia merupakan sarana dan penyangga hidup. Mengingat pentingnya kedudukan harta ini, maka Islam melarang

[28] Al-Baihaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn 'Ali ibn Musā al-Khusraujirdi al-Khurasānī Abū Bakr, *Sha'bu l-Imān*, ed. 'Abdu l-'Alī 'Abdu l-Ḥamīd Ḥāmid dan Mukhtar Aḥmad al-Nadawī, (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd li l-nashr wa l-Tauzī', 2003), 13: 404

[29] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 169

University of Malaya

umatnya berbuat tabzir, dan memberikannya kepada orang-orang yang tidak tepat, sepertimana difirmankan Allah dalam QS. Al-Nisa’: 5.

Pertikaian dan permusuhan yang berlaku di masyarakat seringkali berpunca dari harta. Diantara salah satu penyebab munculnya pertikaian diantara sanak kerabat iaitu harta pusaka. Oleh itu, shari’ah Islam telah mengatur pembahagian harta pusaka untuk melindungi hubungan diantara ahli-ahli-ahli keluarga dalam masyarakat muslim. Al-Quran telah menjelaskan hukum warith secara lebih terperinci berbanding dengan kewajiban-kewajiban asasi lainnya yang merupakan rukun Islam, seperti salat, puasa, zakat, dan haji. Hal ini adalah bukti besarnya hikmah yang terkandung dalam shari’ah dalam menjaga hubungan antara manusia, khasnya dalam melindungi hak setiap ahli pusaka.[30]

Ilmu pusaka (*al-farā’iḍ*) mempunyai kedudukan penting dalam Islam, sehingga ia dipandang sebagai sepertiga ilmu, malahan ada yang meriwayatkan setengah dari ilmu. Ia adalah ilmu yang dicabut pertamakali dan dilupakan manusia menjelang hari Akhir.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ فَإِنَّهُ نِصْفُ الْعِلْمِ وَهُوَ أَوَّلُ شَيْءٍ يُنْسَى وَهُوَ أَوَّلُ شَيْءٍ يُنْتَزَعُ مِنْ أُمَّتِي

Terjemahan: Dari Abu Hurairah, bahawa Nabi s.a.w., bersabda: Pelajarilah Farā’iḍ, dan ajarkanlah kepada manusia, kerana sesungguhnya ia adalah setengah dari ilmu, dan (ilmu) yang paling pertama dilupakan, dan dicabut dari umatku.[31]

Di samping itu, farā’iḍ merupakan ilmu terbesar yang dimiliki Sahabat, dan paling banyak diperbincangkan di kalangan mereka. Ilmu farā’iḍ adalah diantara tiga ilmu utama dalam Islam. Muṭarrif meriwayatkan dari Mālik bahawa ‘Abdullāh ibn Mas’ūd

[30] Al-Sa'dī, 'Ādil, "al-I'jāz al-Tashrī'ī fī l-Mīrāth", laman sesawang Jami'ah al-Iman, dicapai 20 Nop 2014, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1750

[31] Al-Dāruqutnī, Abū l-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar ibn Aḥmad ibn Mahdī ibn Mas'ūd ibn al-Nu'mān, *Sunan al-Dāruqutnī*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et. al, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2004), bāb kitāb al-farāiḍ, 5: 117

University of Malaya

berkata: “Sesiapa yang tidak belajar tentang ilmu farā’iḍ, hukum-hukum talak dan haji, maka dengan apa lagi ia boleh membezakan dirinya dengan puak Badui?[32]

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ فَضْل: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ"

Terjemahan: Dari ‘Abdullāh ibn ‘Amru ibn al-‘Āṣ bahawa Rasulullāh bersabda: Ilmu itu ada tiga, dan selain daripada itu adalah tambahan, iaitu ayat-ayat muḥkamāt, Sunnah yang saḥiḥ, dan bahagian (Farā’iḍ) yang adil.[33]

Oleh itu tidak menghairankan jikalau ramai dari ulama semenjak dahulu sehingga kini yang menekuni ilmu ini, dan mewariskannya dari generasi ke generasi. Malahan tidak sedikit sarjana yang membantah segala shubhat, tohmahan, dan propaganda negatif terhadap hukum pusaka Islam. Dr. Aḥmad al-Ma’bī, seorang hakim dan pakar ilmu waris dari Jeddah membantah propaganda yang disebarkan kedalam umat Islam bahawa wanita hanya mendapatkan setengah bahagian dari apa yang didapatkan oleh lelaki. Padahal ada 16 kondisi dimana wanita mendapatkan bahagian pusaka yang lebih besar berbanding lelaki. Manakala hanya ada 4 kondisi dimana lelaki mendapatkan bahagian yang lebih besar berbanding wanita. Ada juga kondisi-kondisi dimana wanita mendapatkan bahagian yang sama dengan lelaki, dan malahan dalam kondisi-kondisi tertentu hanya wanita yang memperoleh bahagian pusaka, manakala lelaki tidak mendapatkannya secara mutlak. Misalnya apabila diantara ahli waris terdapat nenek sebapa (*jaddah li ab*), datuk seibu (*jadd li umm*), bersama ahli waris lainnya, maka nenek sebapa masih mendapatkan pusaka, manakala datuk seibu tidak mendapatkan sebarang bahagian.

[32] Al-Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Farḥ, *al-Jāmi' li Aḥkāmi l-Qur'ān (Tafsīr al-Qurṭubī)*, ed. Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm Aṭfīsh, (Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 5: 56

[33] Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaimān ibn al-Ash’ath ibn Isḥaq, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muhyi l-Dīn ’Abdu l-Hamīd, (Beirut: Maktabah al-’Aṣriyyah, t.th), bab ma ja'a fi ta'limi l-faraid, 3: 119

University of Malaya

Lebih lanjut Dr. Aḥmad al-Ma'bī menjelaskan bahawa orang yang sekadar menukil ayat: *yūsīkumullāh fī aulādikum li l-dhakari mithlu haẓẓi l-unthayain*,[34] dengan matlamat untuk menonjolkan perbezaan hak pusaka berasaskan jantina, merupakan cara yang curang dan memotong konteks redaksi ayat secara menyeluruh. Menurut beliau, cara ini seperti menampilkan potongan ayat: "*wa lā taqrabū l-salāh*" (janganlah mendekati salat). Dr. Ahmad al-Ma'bi meyakini bahawa propaganda kesetaraan gender dalam hukum pusaka di masyarakat Islam berpunca dari kesilapan memahami fiqh mawārith. Sebab falsafah Islam dalam hukum pusaka tidak dibina berasaskan konsep jantina.[35]

Manakala berkenaan dengan bahagian anak lelaki yang lebih besar berbanding anak perempuan, boleh dijelaskan melalui hikmah dalam shari'ah, antara lain iaitu: (i) Kewajiban lelaki dalam Islam iaitu memikul tanggungjawab kewangan, manakala wanita tidak diwajibkan. Lelaki juga diwajibkan membayar mahar perkahwinan sepertimana termaktub dalam QS. al-Nisa': 4. (ii). Lelaki diwajibkan menanggung nafkah isteri dan anak-anaknya. Oleh itu harta lelaki akan habis digunakan menafkahi isteri dan anaknya, manakala harta isteri tetap menjadi tabungannya. Di sisi lain, walaupun kaya, isteri tidak diwajibkan menafkahi suami dan anak-anaknya, kecuali apabila ia memberikannya secara sukarela seperti termaktub dalam QS. Al-Talaq: 7. (iii) Di samping kewajiban menafkahi ahli keluarganya, lelaki juga diwajibkan menanggung nafkah sanak kerabat sesama ahli waris yang kekurangan.

Hal ini berbeza apabila ahli waris dari kalangan saudara seibu (*akh li umm*) dan saudari seibu (*ukht li umm*), maka bahagian lelaki tidak lebih banyak berbanding wanita.

---

[34] Ertinya: Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan. (QS. Al-Nisa': 11)

[35] Al-Rajiḥi, Nāyif, "Muḥakkim Qānūni Sa'ūdī: al-Da'ūna li l-Musāwat fi l-Mīrāth Yajhalūna Falsafata l-Islām", laman sesawang *al-Arabiya*, dicapai 21 Nop 2014, http://www.alarabiya.net/articles/2011/05/28/150908.html

University of Malaya

Shari'at memberikan bahagian yang sama bagi kedua-duanya sepertimana dalam QS. Al-Nisa': 12. Dengan demikian wanita banyak mendapatkan rahmat dan keutamaan dalam Islam melebihi apa-apa yang dibayangkan. Walaupun anak perempuan mendapatkan bahagian setengah bahagian anak lelaki, tetapi wanita lebih banyak mendapatkan keistimewaan berbanding lelaki. Sebab wanita mendapatkan bahagian pusaka, tetapi tidak disertai dengan tanggungjawab memberi nafkah.[36]

a. Landasan hukum pusaka dalam al-Quran

Berkenaan dengan prinsip-prinsip hukum pusaka dalam Islam, Allah swt., telah menjelaskannya dalam Firman-Nya sepertimana berikut:

(i) Terjemahan: Orang-orang lelaki ada bahagian pusaka dari peninggalan ibu bapa dan kerabat, dan orang-orang perempuan pula ada bahagian pusaka dari peninggalan ibu bapa dan kerabat, sama ada sedikit atau banyak dari harta yang ditinggalkan itu; iaitu bahagian yang telah diwajibkan (dan ditentukan oleh Allah). QS. Al-Nisa': 7

(ii) Terjemahan: Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan. Tetapi jika anak-anak perempuan itu lebih dari dua, maka bahagian mereka ialah dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh si mati. Dan jika anak perempuan itu seorang sahaja, maka bahagiannya ialah satu perdua (separuh) harta itu. Dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: satu perenam dari harta yang ditinggalkan oleh si mati, jika si mati itu mempunyai anak. Tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibu bapanya, maka bahagian ibunya ialah satu pertiga. Kalau pula si mati itu mempunyai beberapa orang saudara (adik-beradik), maka bahagian ibunya ialah satu perenam. (Pembahagian itu) ialah sesudah diselesaikan wasiat yang telah diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya. lbu-bapa kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antaranya yang lebih dekat serta banyak manfaatnya kepada kamu (Pembahagian harta pusaka dan penentuan bahagian masing-masing seperti yang diterangkan itu ialah) ketetapan dari Allah. QS. Al-Nisa': 11

(iii) Terjemahan: Dan bagi kamu satu perdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isteri kamu jika mereka tidak mempunyai anak. Tetapi jika mereka

[36] Al-Sa'dī, 'Ādil, "al-I'jāz al-Tashrī'ī fī l-Mīrāth", laman sesawang Jami'ah al-Iman, dicapai 20 Nop 2014, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1750

University of Malaya

mempunyai anak maka kamu beroleh satu perempat dari harta yang mereka tinggalkan, sesudah ditunaikan wasiat yang mereka wasiatkan dan sesudah dibayarkan hutangnya. Dan bagi mereka (isteri-isteri) pula satu perempat dari harta yang kamu tinggalkan, jika kamu tidak mempunyai anak. Tetapi kalau kamu mempunyai anak maka bahagian mereka (isteri-isteri kamu) ialah satu perlapan dari harta yang kamu tinggalkan, sesudah ditunaikan wasiat yang kamu wasiatkan, dan sesudah dibayarkan hutang kamu. Dan jika si mati yang diwarisi itu, lelaki atau perempuan, yang tidak meninggalkan anak atau bapa, dan ada meninggalkan seorang saudara lelaki (seibu) atau saudara perempuan (seibu) maka bagi tiap-tiap seorang dari keduanya ialah satu perenam. Kalau pula mereka (saudara-saudara yang seibu itu) lebih dari seorang, maka mereka bersekutu pada satu pertiga (dengan mendapat sama banyak lelaki dengan perempuan), sesudah ditunaikan wasiat yang diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya; wasiat-wasiat yang tersebut hendaknya tidak mendatangkan mudarat (kepada waris-waris). (Tiap-tiap satu hukum itu) ialah ketetapan dari Allah. QS. Al-Nisa': 12

(iv) Terjemahan: Mereka (orang-orang Islam umatmu) meminta fatwa kepadamu (Wahai Muhammad mengenai masalah *Kalālah*). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepada kamu di dalam perkara *Kalālah* itu, iaitu jika seseorang mati yang tidak mempunyai anak dan ia mempunyai seorang saudara perempuan, maka bagi saudara perempuan itu satu perdua dari harta yang ditinggalkan oleh si mati; dan ia pula (saudara lelaki itu) mewarisi (semua harta) saudara perempuannya, jika saudara perempuannya tidak mempunyai anak. Kalau pula saudara perempuannya itu dua orang, maka keduanya mendapat dua pertiga dari harta yang di tinggalkan oleh si mati. Dan sekiranya mereka (saudara-saudaranya itu) ramai, lelaki dan perempuan, maka bahagian seorang lelaki menyamai bahagian dua orang perempuan". QS. Al-Nisa': 176

Ayat pusaka di atas, khasnya QS. 4: 7, turun berkenaan dengan Aus ibn Thābit al-Anṣārī yang wafat. Beliau meninggalkan isteri dan tiga anak perempuan, sepertimana dihuraikan oleh Imam al-Qurṭubī dalam kitab tafsir beliau. Kemudian datang dua orang anak paman Aus (saudara sepupu si mati) dan mengiktiraf bahawa mereka mendapatkan wasiat daripada si mati. Kemudian mereka mengambil seluruh harta pusaka, tanpa memberikan sedikit pun kepada isteri dan ketiga-tiga anak perempuan Aus. Dalam tradisi Jahiliyyah, wanita dan kanak-kanak tidak mendapatkan hak pusaka, walaupun lelaki. Harta pusaka hanya diwariskan kepada orang yang mampu berperang di atas kuda, memainkan tombak, pedang, dan panah. Kemudian isteri Aus, Umm Kuḥah, melaporkan perkara ini kepada Rasulullah.

Baginda s.a.w., segera memanggil kedua-dua saudara sepupu Aus dan menanyakan hal ehwal perkara. Mereka berdua menjelaskan bahawa semua anak Aus tidak boleh berperang, sehingga mengikut tradisi Jahiliyyah mereka tidak berhak terhadap harta pusaka. Kemudian Baginda bersabda: "Pulanglah sehingga Allah memutuskan dalam perkara ini". Akhirnya, turunlah QS. 4:7 dan tradisi jahiliyyah pun dihapus. Islam kemudian mengenalkan hukum pusaka yang baru dan menegaskan bahawa kanak-kanak kecil lebih berhak atas harta pusaka berbanding orang dewasa.

Lafaz ayat: *mimmā qalla minhu au kathura* (sama ada sedikit atau banyak dari harta yang ditinggalkan itu) bererti Allah telah menetapkan bahagian pusaka untuk anak perempuan, tetapi masih belum ditentukan kuantiti bahagiannya. Kemudian Baginda mengutus orang kepada kedua-dua saudara sepupu Aus agar tidak memisahkan sebarang harta pusaka yang berada di tangan mereka. Akhirnya Allah menjelaskan bahagian pusaka bagi anak perempuan seperti termaktub dalam QS. 4: 11. Maka dengan demikian isteri Aus mendapatkan seperlapan (1/8), dan ketiga-tiga anak perempuan mendapatkan duapertiga (2/3), manakala kedua-dua sepupu Aus mendapatkan baki dari harta pusaka.[37]

b. Landasan hukum pusaka dalam Ḥadīth

Beberapa Hadith yang menjelaskan tentang prinsip-prinsip hukum pusaka, diantaranya adalah sebagai berikut:

[37] Al-Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Farḥ, *al-Jāmi' li Aḥkāmi l-Qur'ān (Tafsīr al-Qurṭubī)*, 5: 46-47

University of Malaya

i. Baki bahagian pusaka diberikan kepada lelaki yang paling dekat hubungan kekerabatannya dengan si mati.

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَلْحِقُوا الفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ»

Terjemahan: Telah memberikan ḥadīth kepada kami Musā ibn Ismā'īl, telah memberikan ḥadīth kepada kami Wuhayb, telah memberikan ḥadīth kepada kami Ibn Ṭāwus, dari ayahnya, dari Ibn 'Abbās ra., dari Nabi s.a.w., bersabda: Berikanlah bahagian-bahagian itu kepada orang-orang yang berhak, (apabila ada) baki (dari pembahagian harta pusaka) itu, maka ia diberikan kepada lelaki yang paling dekat (hubungan keturunan dengan si mati).[38]

ii. Bahagian nenek

عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ، قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ: مَا أَعْلَمُ لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْئًا، وَلَا أَعْلَمُ لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ شَيْءٍ، حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ لَهَا السُّدُسَ» ، فَقَالَ: مَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ؟ أَوْ مَنْ يَعْلَمُ مَعَكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ فَقَالَ: مِثْلَ ذَلِكَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا

Terjemahan: Dari Qabīṣah ibn Dhu'ayb, beliau berkata: Seorang nenek datang kepada Abū Bakar ra., untuk bertanya tentang harta bahagian pusakanya. Maka Abū Bakar r.a. menjawab: Saya tidak tahu tentang bahagianmu dalam Kitabullah, dan tidak pula dalam Sunnah Rasulullah s.a.w., sehingga aku bertanya kepada orang-orang. Maka beliau pun bertanya, dan Mughīrah bin Shu'bah r.a. menjawab: Aku mendengar Rasulullah s.a.w memberikan bahagian seperenam untuk nenek. Abu Bakar ra., bertanya: Siapakah yang menyaksikan hal itu bersamamu atau siapakah selain kamu yang mengetahui masalah itu?" Maka berdirilah Muḥammad bin Maslamah r.a. dan mengatakan hal yang sama. Lalu, Abu Bakar r.a. pun memberikan bahagian tersebut."[39]

---

[38] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāsir al-Nāsir dan Muṣtafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422H), bāb mīrāthi l-walad min abīhi wa ummihi, 8: 150

[39] Abū 'Abdillāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūt dan 'Ādil Murshid, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), bāb ḥadīth Muḥammad ibn Maslamah al-Ansārī, 29: 499

University of Malaya

iii. Orang muslim tidak mewarisi kafir

حَدَّثَنَا أَصْبَغُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ تَنْزِلُ فِي دَارِكَ بِمَكَّةَ؟ فَقَالَ: «وَهَلْ تَرَكَ عَقِيلٌ مِنْ رِبَاعٍ أَوْ دُورٍ»، وَكَانَ عَقِيلٌ وَرِثَ أَبَا طَالِبٍ هُوَ وَطَالِبٌ، وَلَمْ يَرِثْهُ جَعْفَرٌ وَلاَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، شَيْئًا لِأَنَّهُمَا كَانَا مُسْلِمَيْنِ، وَكَانَ عَقِيلٌ وَطَالِبٌ كَافِرَيْنِ، فَكَانَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: لاَ يَرِثُ المُؤْمِنُ الكَافِرَ

Terjemahan: Telah memberikan hadīth kepada kami Aṣba', beliau berkata: telah memberikan hadīth kepada kami Ibn Wahb, dari Yūnus, dari Ibn Shihāb, dari 'Ali ibn Husain, dari 'Amru ibn 'Uthmān, dari Usāmah ibn Zayd ra., bahawa beliau berkata: Wahai Rasūlullāh, di rumah manakah Anda akan singgah di Makkah ini? Beliau bersabda: Apakah 'Uqail meninggalkan rumah besar atau rumah-rumah? 'Uqail dan Ṭālib mendapatkan warisan dari Abū Ṭālib, Ja'far dan 'Ali ra., tidak mewarisi sebarang bahagian, kerana kedua-duanya adalah muslim, manakala 'Uqail dan Ṭālib adalah kafir. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb berkata: Orang mukmin tidak mewarisi (harta pusaka) orang kafir.[40]

iv. Dihapusnya wasiat untuk ahli waris

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، عَنْ وَرْقَاءَ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «كَانَ المَالُ لِلْوَلَدِ، وَكَانَتِ الوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ، فَنَسَخَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ مَا أَحَبَّ، فَجَعَلَ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ، وَجَعَلَ لِلْأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسَ، وَجَعَلَ لِلْمَرْأَةِ الثُّمُنَ وَالرُّبُعَ، وَلِلزَّوْجِ الشَّطْرَ وَالرُّبُعَ»

Terjemahan: Telah memberikan ḥadīth kepada kami Muḥammad ibn Yūsuf, dari Warqā', dari Ibn Abī Najīḥ, dari 'Atā', dari Ibn 'Abbās ra., berkata: Harta (si mati) itu milik anak, manakala wasiat itu hak bagi kedua ibu bapa. Maka Allah telah memansukhkan dari yang demikian apa-apa yang Allah kehendaki, kemudian dijadikan bahagian untuk anak lelaki menyamai bahagian dua anak perempuan, untuk setiap dari kedua ibu-bapa seperenam, untuk isteri seperlapan dan seperempat, dan untuk suami separuh dan seperempat.[41]

[40] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), bāb tawrīth dūr Makkah wa bai'uha, 2: 147-148

[41] ibid, bāb la wasiyyata li warith, 4: 4

University of Malaya

4.5. Kesaksian wanita dalam Islam

Hukum melaksanakan kesaksian dalam Islam adalah *farḍu kifāyah*. termasuklah kesaksian yang dilakukan oleh wanita. Kesaksian wanita diterima di dalam semua perkara-perkara yang tidak mungkin disaksikan lelaki secara mutlak. Diterimanya kesaksian wanita dikuatkan oleh prinsip-prinsip shari'ah dalam kondisi tertentu. Sebab kesaksian merupakan salah satu sarana yang menjadi sandaran dalam memutuskan hak seseorang.[42]

Kesaksian wanita dalam Islam bukanlah dinilai setengah daripada kesaksian lelaki. Dalam masalah *li'ān*, sepertimana termaktub dalam QS. Al-Nur: 6-9,[43] di mana seorang suami mendakwa isterinya berbuat zinā tanpa sebarang saksi, maka untuk menghindarkan tuduhan itu, hakim meminta isterinya untuk bersaksi dengan bersumpah empat kali dan bukan delapan kali, sama seperti jumlah sumpah yang diucapkan suami yang menuduh.

Di samping itu, Rasūlullāh s.a.w. telah memutuskan suatu perkara dengan hanya seorang saksi dan satu sumpah. Baginda s.a.w. telah pula menerima kesaksian seorang Arab badui (*a'rābi*) tentang hilāl Ramadan.[44] Baginda juga menerima kesaksian dari satu orang dalam masalah pembahagian harta musuh yang terbunuh untuk

---

[42] Zaidān, Muḥammad Zaidān, *al-Ithbāt bi Shahādati l-Nisā' Munfaridāt*, Majallah Jāmi'ah al-Azhar bi Ghazzah, Silsilah al-'Ulūm al-Insāniyyah 10, no. 2A, (2008), 80-81

[43] Dan orang-orang yang menuduh isterinya berzina, sedang mereka tidak ada saksi-saksi (yang mengesahkan tuduhannya itu) hanya dirinya sendiri, maka persaksian (sah pada syarak) bagi seseorang yang menuduh itu hendaklah ia bersumpah dengan nama Allah, empat kali, bahawa sesungguhnya ia dari orang-orang yang benar. Dan sumpah yang kelima (hendaklah ia berkata): Bahawa laknat Allah akan menimpa dirinya jika ia dari orang-orang yang dusta. Dan bagi menghindarkan hukuman seksa dari isteri (yang kena tuduh) itu hendaklah ia bersumpah dengan nama Allah, empat kali, bahawa suaminya (yang menuduh) itu sesungguhnya adalah dari orang-orang yang berdusta. Dan sumpah yang kelima (hendaklah ia berkata); Bahawa kemurkaan Allah akan menimpa dirinya jika suaminya dari orang-orang yang benar (QS. Al-Nur: 6-9)

[44] Al-Khurāsānī, Abū 'Abdi l-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'aib ibn 'Ali, *al-Sunan al-Ṣughrā li l-Nasā'ī*, ed. 'Abdu l-Fattāḥ Abū Ghiddah, (Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), bāb qabūl shahādati l-rajul al-wāḥid, 4: 131

University of Malaya

pembunuhnya (*qaḍiyyah al-salab*). Iaitu apabila Abū Qatādah mengiktiraf telah membunuh musuh dalam perang Hunain dan tiada saksi lain selain beliau sahaja. Rasūlullāh s.a.w. akhirnya memberikan harta musuh tersebut kepada Abū Qatādah selepas bertanya tiga kali.[45]

Sebagaimana diterimanya kesaksian satu lelaki untuk kes-kes di luar *hudūd*, maka demikian halnya kesaksian satu wanita. Rasūlullāh pernah menerima kesaksian seorang hamba sahaya wanita berkulit hitam (*amah saudā'*) dalam masalah susuan (*al-raḍā'*). Iaitu apabila 'Uqbah ibn al-Ḥārith hendak berkahwin dengan Umm Yaḥyā binti Abī Ihāb, kemudian datanglah seorang hamba sahaya wanita tersebut dan berkata: "Saya telah menyusui kalian berdua". Lalu 'Uqbah menceritakan perihal tersebut kepada Nabi, dan beliau pun membatalkan perkahwinan 'Uqbah dan Umm Yaḥyā.[46] Kesaksian satu wanita telah pula diperbolehkan dalam *istihlāl*.[47] Dan 'Umar ibn Khaṭṭāb juga menegaskan kebolehan kesaksian tersebut.[48]

---

[45] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayri, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, bāb istiḥqāqi l-qātil salab al-qatīl, 3: 1370

[46] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), bāb shahādati l-imā' wa l-'abīd, 3: 173

[47] Al-Ṣun'ānī, Abū Bakr 'Abdu l-Razzāq ibn Hammām ibn Nāfi' al-Ḥimyari al-Yamāni, *Al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, (India: al-Majlis al-'Ilmī, 1403H), 7: 485

[48] Ibid, 8: 334. Dalam perkara *istihlāl* ini, yakni suara tangis bayi apabila dilahirkan, terdapat ikhtilāf di kalangan fuqahā', khasnya perbezaan dalam spesifikasi kondisi (*taḥdīdu l- ḥālāt*) dalam perkara-perkara yang tidak boleh dilihat lelaki, termasuklah dalam perkara *istihlāl*. Imām Abū Ḥanīfah tidak menerima kesaksian wanita dalam istihlal yang berhubungkait dengan hak waris sebagai hujjah. Sebab istihlal merupakan tangisan kelahiran bayi yang tidak sahaja khas dilihat oleh wanita, tetapi juga boleh dilihat oleh lelaki. Tetapi kesaksian wanita dalam salat jenazah bayi diterima. Sebab salat adalah bahagian agama, manakala kesaksian wanita tentang perkara-perkara agama adalah ḥujjah sebagaimana kesaksian mereka terhadap hilal Ramadan. Meskipun demikian ramai di kalangan fuqahā' yang berbeza dengan pendapat Imām Abū Ḥanīfah. Al-Ṣāḥibāni (Abū Yūsuf dan Muḥammad) berpendapat bahawa kesaksian wanita dalam perkara istihlāl diterima, meskipun berhubungkait dengan hak waris. Sebab ada kalanya lelaki tidak hadir di saat kelahiran bayi. Maka kesaksian satu wanita dalam hal ini diterima, termasuklah kesaksian ibu kandung, dan inilah pendapat yang terkuat menurut al-Kamāl ibn al-Hammām, penulis Fatḥ al-Qadīr. Demikian pula pendapat al-Mālikiyah, al-Shāfi'iyyah, dan al-Ḥanābilah yang menguatkan diterimanya kesaksian wanita dalam perkara-perkara yang pada awamnya tidak dilihat melainkan oleh wanita sahaja. Lihat: Wahbah al-Zuḥaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, ed. Abū Akram al-Ḥalabī, (Dimashq: Dār al-Fikr, t.t.), cet. iv, 8: 183.

University of Malaya

Di samping itu, kewujudan para wanita sebagai perawi hadith merupakan bentuk kesetaraan dalam menyampaikan shari'ah dan sunnah nabawiyah. Periwayatan hadith tidak lain adalah bentuk kesaksian terhadap Rasulullah s.a.w.[49]

Pengiktirafan kesetaraan dalam kesaksian antara lelaki dan wanita dalam Islam sangat jelas dalam hukum Islam. Namun demikian, tidak bererti bahawa wanita dan lelaki mutlak sama tanpa adanya ketentuan yang mengatur secara khas. Kesaksian wanita dalam undang-undang Islam terbahagi dalam tiga bahagian, a) bahagian yang menerima kesaksian wanita secara mutlak, b) bahagian yang menerima kesaksian wanita apabila bersama lelaki, c) bahagian yang tidak menerima kesaksian wanita. Kesaksian wanita dalam semua kes-kes yang berhubungkait dengan perkara-perkara yang tidak mungkin dilihat lelaki diperbolehkan sebagaimana dihuraikan sebelumnya. Kesaksian wanita bersama lelaki dilakukan untuk semua kes-kes yang berhubungkait dengan masalah kewangan dan agama adalah diterima. Manakala kesaksian wanita dalam kes zina, ḥudūd dan qiṣāṣ tidak diterima menurut jumhūr fuqahā'. [50]

Demikianlah logik undang-undang dalam shari'ah, sebagaimana dikatakan oleh Sheikh Ibn al-Qayyim:

> "Mana-mana perkara yang disabitkan Allah dan Rasul-Nya sebagai sebuah hukum, maka sirnalah kebatilan penyebabnya secara inderawi mahupun akli (yakni pasti diterima oleh indera dan akal manusia). Sebab tidak ada hukum yang lebih baik dan lebih adil dibanding hukum Allah. Tidak ada sebarang hukum yang telah disabitkan Allah kemudian ditolak akal dan mengatakan:

---

[49] Muḥammad 'Imārah, "Shahādatu l-Mar'ah Niṣfu Shahādati l-Rajul", dalam *Ḥaqāiqu l-Islām fī Muwājahati Shubuhāti l-Mushakkikīn*, 573. Di kalangan perawi ḥadīth wanita dapat disebutkan secara ringkas antara lain: i. Zainab al-Thaqfiyyah yang meriwayatkan hadith tentang kebolehan wanita menghadiri salat berjamaah dan tidak memakai minyak wangi, (HR. Muslim dan al-Nasāi) ii. Salmah dan Umm Ḥabībah, meriwayatkan ḥadīth tentang *iḥdād*, berkabung. (HR Bukhārī) iii. 'Āishah, meriwayatkan ḥadīth bahawa Nabi mencium isteri beliau di waktu puasa, (HR. Bukhārī) iv. Fāṭimah binti Abī Ḥabīsh, meriwayatkan ḥadīth tentang *istihādah* (HR. Bukhārī) v. Maimunah meriwayatkan ḥadīth mandi janābah (HR. Bukhārī) vi. Ummu Salamah meriwayatkan ḥadīth tentang kewajiban mandi bagi wanita apabila mimpi basah. (HR. Bukhārī) vii. Ummu 'Atiyyah meriwayatkan ḥadīth tentang memandikan janazah (HR. Bukhārī)

[50] Al-Nisābūrī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mundhir, *al-Ijmā'*, ed. Fuād 'Abdu l-Mun'im Aḥmad, (t.tp.: Dār al-Muslim li l-Nashr wa l-Tawzī', 2004), 68

University of Malaya

seandainya hukum yang berlaku adalah kebalikannya. Malahan semua hukum-hukumNya telah disaksikan kebenarannya oleh akal dan fitrah, paling tepat sasarannya, dan tidak ada hukum yang lebih maslahat selain hukum-hukum Allah".[51]

Kedudukan persaksian dalam Islam tidak sekadar terhad kepada masalah jantina tanpa melihat unsur-unsur kualiti, dan integriti moral seorang saksi. Sebab Rasulullah s.a.w. telah menolak kesaksian lelaki mahupun wanita pengkhianat (*khāin wa khāinah*), pezina, orang yang sedang bermusuhan dan iri dengki, dan kesaksian seseorang yang disewa untuk kepentingan orang yang tinggal dalam satu rumah.[52] Diriwayatkan oleh Abū Dāwūd sebagaimana berikut:

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَدَّ شَهَادَةَ الْخَائِنِ، وَالْخَائِنَةِ وَذِي الْغِمْرِ عَلَى أَخِيهِ، وَرَدَّ شَهَادَةَ الْقَانِعِ لِأَهْلِ الْبَيْتِ، وَأَجَازَهَا لِغَيْرِهِمْ»

Terjemahan: Bahawa Rasulullah telah menolak kesaksian lelaki mahupun wanita pengkhianat (*khāin wa khāinah*), pezina, orang yang sedang bermusuhan dan hasad, dan kesaksian seseorang yang disewa untuk kepentingan orang yang tinggal dalam satu rumah.[53]

Kesetaraan lelaki dan wanita dalam Islam terlihat jelas dalam perkara *mubāhalah*. Lelaki dan wanita mempunyai kedudukan yang sama untuk melakukan *mubāhalah*. Pada hakikatnya, *mubāhalah* merupakan kesaksian terpercaya daripada kedua-dua belah pihak untuk saling berdoa kepada Allah supaya melaknat dan membinasakan pihak yang batil dan menyelisihi kebenaran, seperti termaktub dalam QS. Ali 'Imrān: 61.

Di samping itu, Islam juga tidak membezakan lelaki dan wanita dalam kesaksian tentang pengiktirafan berzina. Oleh itu Rasulullah menolak menegakkan rejam ke atas

[51] Abū Abdillāh Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb al-Zar'ī, (Ibn Qayyim Al-Jawziyya), *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi l-Siyāsah al-Shar'iyyah*, 329

[52] Darwazah, Muḥammad 'Izzah, *al-Mar'ah fi l-Qur'ān wa l-Sunnah: Markazuhā fi l-Daulah wa l-Mujtama' wa Ḥayātuhā l-Zaujiyyah al-Mutanawwi'ah wa wājibātuhā wa Ḥuqūquhā wa Adābuhā*, 228

[53] Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaimān ibn al-Ash'ath ibn Isḥāq ibn Bashīr ibn Shadād ibn 'Amru al-Azdi, *Sunan Abī Dāwūd*, bab man turaddu shahādatuhu, 3: 306

University of Malaya

Mā'iz ibn Mālik al-Aslami dan al-Ghāmidiyyah sehingga kedua-duanya memberikan kesaksian atas dirinya.[54]

Menerusi pendapat Dr. Muhammad Biltāji, ketua bahagian shari'ah Dār al-'Ulūm, Universiti Kaherah bahawa yang paling dekat dan selari dengan teks-teks tanzil iaitu kesaksian wanita dalam pelbagai perkara diiktiraf. Sebab mazhab yang menolak kesaksian wanita dalam isu zina apabila yang menjadi hujjah bahawa hal tersebut akan mengakibatkan wanita melihat aurat kedua-dua pasangan pezina adalah lemah, kerana dalam keadaan kecemasan. Dan hukum asal dari keadaan kecemasan ini adalah sama, iaitu diharamkan sama ada untuk lelaki mahupun wanita. Maka tidak ada perbezaan bagi wanita dan lelaki dalam hukum asal dan kecemasan.[55]

Ibn Hazm telah meriwayatkan dari 'Atā' ibn Abi Rabāḥ bahawa apabila ada delapan wanita bersaksi kepadaku tentang berlakunya zina, niscaya akan kurejam pelakunya. Sepertimana 'Umar ibn Khattab pernah menerima kesaksian empat wanita tentang seorang lelaki yang mentalak isterinya. Dan telah pula diriwayatkan dari 'Ali ibn Abi Talib bahawa beliau menerima empat kesaksian wanita tentang seorang wanita yang berzina dengan anak kecil, tetapi ada riwayat lain yang mengatakan sepuluh wanita.[56]

4.6. Kesihatan reproduksi dalam Islam

Salah satu kesempurnaan ajaran Islam adalah wujudnya perhatian yang besar terhadap kesihatan reproduksi (*al-ṣiḥḥah al-injābiyah*) untuk membina keluarga yang sihat,

---

[54] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, bab man i'tarafa 'alā nafsihi, 3: 1323

[55] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah*, 345

[56] Al-Zāhirī, Abū Muḥammad 'Ali ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Hazm al-Andalusī al-Qurtubī, *Al-Muḥallā bi l-Athār*, Dār al-Fikr, Beirut, t.t.., 8: 479-480

University of Malaya

bertanggung jawab, dan berkualiti. Sebab keluarga merupakan asas masyarakat, dan keselamatan masyarakat bergantung kepada keselamatan keluarga. Perhatian Islam terhadap zuriat juga dinyatakan dalam tujuan shari'ah yang lima, iaitu menjaga ugama, nyawa, keturunan, harta, dan akal.[57]

Oleh itu, semenjak awalnya, Islam menganjurkan perkahwinan, mengarahkan hubungan seksual secara *ma'ruf*, membanyakkan zuriat, kebebasan memilih calon suami/isteri, melarangan hubungan seksual songsang (LGBT), dan mengatur kebolehan poligami. Di waktu yang sama Islam membincangkan talak, mengatur perancangan keluarga, pengguguran janin, mengharamkan perkahwinan dengan keluarga dekat (*incest*), hubungan seksual di luar perkahwinan, dengan haiwan, dan lain-lainnya.

Berkenaan dengan memilih isteri dan membanyakkan zuriat, Rasulullah s.a.w. bersabda:

أَنَّ النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِالْبَاءَةِ وَيَنْهَى عَنِ التَّبَتُّلِ نَهْيًا شَدِيدًا وَيَقُولُ: تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

> Terjamah: Bahawa Nabi s.a.w. memerintahkan berkahwin dan sangat melarang hidup membujang, kemudian Baginda bersabda: "Kahwinlah dengan wanita yang penyayang dan subur, kerana sesungguhnya aku berbangga dengan banyaknya jumlah kalian terhadap umat-umat yang lain di hari kiamat.[58]

Hubungan seksual sebagai salah satu asas dalam membina keluarga yang bahagia juga telah diatur dalam Islam. Rasulullah s.a.w. bersabda:

إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعَنَتْهَا المِلاَئِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

> Terjemahan: Jikalau suami mengajak isterinya ke pelaminan (untuk melakukan hubungan badan), kemudian isterinya menolak sehingga

[57] Al-Shātibī, Ibrāhīm ibn Musā ibn Muhammad, *al-Muwāfaqāt fi Uṣul al-Fiqh*, ed. Abu 'Ubaidah Mashhur ibn Hasan, (t.tp: Dār Ibn 'Affān, 1997), 2:20

[58] Al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad ibd 'Amru ibn 'Abd al-Khāliq ibn 'Ubaidillāh, *Musnad al-Bazzār al-Manshūr bismi al-Baḥr al-Zakhār*, ed. Mahfūz al-Rahmān Zain Allāh, 'Adil ibn Sa'ad, Sabrī 'Abd al-Khāliq, (Madīnah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 2009), 13: 95, bab musnad Abi Hamzah Anas ibn Mālik

University of Malaya

semalaman ia (suami) marah, maka malaikat akan melaknatnya (isteri) hingga pagi hari".[59]

Hadith di atas bermakna bahawa ada hak suami ke atas tubuh isterinya, sehingga isteri tidak dibenarkan sekehendak hatinya menolak hasrat seksual suami tanpa alasan *shar'i*, sepertimana diyakini feminis Barat. Terlebih lagi jikalau suaminya masih muda, dan memerlukan pelampiasan hasrat seksual yang dihalalkan. Bahkan isteri juga dilarang berpuasa sunnah apabila suaminya berada di sisinya, kecuali dengan izinnya.[60] Padahal puasa merupakan salah satu bentuk ibadah terbesar untuk mendekatkan diri kepada Allah. Tetapi meskipun demikian, shari'ah melarang isteri puasa sunnah kecuali ada kebenaran daripada suaminya. Hubungan seksual suami isteri bukanlah perkara yang hina, malahan ia dinilai sebagai ibadah dan sedekah.[61]

Dalam menghargai wanita dan kesihatan reproduksi sehingga terwujud keluarga yang bahagia, Islam sangat melarang berbuat aniaya terhadap isteri.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لاَ يَجْلِدُ أَحَدُكُمُ امْرَأَتَهُ جَلْدَ العَبْدِ، ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ اليَوْمِ»

Terjemah: Daripada 'Abd Allah ibn Zam'ah, daripada Nabi s.a.w. bersabda: "Janganlah seorang dari kamu mencambuk isterinya seperti cambukan kepada hamba, kemudian ia menggaulinya di akhir hari.[62]

Salah satu bentuk aniaya terhadap isteri dalam Islam adalah melakukan jima' di waktu haid.[63] Sehingga apabila Rasulullah ditanya tentang perilaku Yahudi yang tidak

---

[59]Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāsir al-Nāsir dan Muṣtafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422H), 4: 116

[60] Ibid, 7: 30. Teks asalnya: "lā yaḥillu lil mar'ah an tasūma wa zaujuhā shāhidun illā bi idhnihi".

[61] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, 2: 697; teks asalnya: "wa fī buḍ'i aḥadikum ṣadaqah"

[62] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāsir al-Nāsir dan Muṣtafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāḥ, 1422H), 7: 32

University of Malaya

duduk dan minum bersama isterinya di dalam rumah, dan tidak memberinya makan, maka turunlah QS. Al-Baqarah 222, lalu Baginda s.a.w. menghuraikan adab berhubungan dengan isteri ketika haid:

"اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْجِمَاعَ"

Terjemah: "Lakukanlah apa sahaja kecuali jima".[64]

Di samping itu, Islam juga melaknat sesiapa yang mendatangi isterinya dari dubur. Malahan sebahagian ulama berpendapat bahawa mendatangi isteri selain melalui farajnya adalah jenayah seperti jenayah kaum Nabi Lut (*lūtiyah sughrā*).

عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَلْعُونٌ مَنْ أَتَى امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا"

Terjemah: Daripada Abu Hurairah r.a. bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: "(Sungguh) terlaknat orang yang menggauli isterinya melalui duburnya".[65]

Al-Ṣalībī, pensyarah di fakulti Shari'ah National University al-Najāḥ, Nablus Palestina mengemukakan bahawa aspek "penjagaan keturunan" (*ḥifẓu al-nasl*) dalam *maqāṣid sharī'ah* dijamin dalam undang-undang Islam. Oleh itu sesiapa yang meremehkan kesihatan reproduksi bererti ia merempehkan urusan ugama dan pembinaan masyarakat. Sebab meremehkan kesihatan reproduksi boleh berkesan kepada lemahnya keturunan dari segi kualiti akal dan fizikal. Anjuran tentang membanyakkan bilangan zuriat dalam Islam selaras dengan anjuran meningkatkan kualitinya, termasuklah mengambil kira aspek kesihatan dan bekalan kewangan.[66] Malahan Syeikh Shaltut menekankan bahawa shari'ah Islam tidak mengutamakan bilangan kuantiti yang tidak berkualiti (*al-kathrah al-hazīlah*).[67] Oleh itu dalam

---

[63] Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah: 222 yang maksudnya: "Dan mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad), mengenai (hukum) haid. Katakanlah: "Darah haid itu satu benda yang (menjijikkan dan) mendatangkan mudarat".

[64] Ibn Mājah Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī, (Kaherah: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t), 1: 211

[65] Abū 'Abdillāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūt dan 'Ādil Murshid, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), bāb musnad Abī Hurairah, 16: 157

[66] Al-Ṣalībī, Muḥammad 'Alī, "al-Ṣiḥḥah al-Injābiyyah li al-Mar'ah wa Mawqif al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Minhā" (Makalah, Seminar "al-Mu'tamar al-Sādis li al-Mar'ah wa al-Baḥth al-'Ilmi wa al-Tanmiyah fī Janūb Miṣr: al-Mar'ah al-'Arabiyyah wa al-Ṣiḥḥah, 17-19 April 2007), 2

[67] Shaltūt, Maḥmūd, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2001), 208

University of Malaya

membina keluarga yang bahagia, salah satu aspek yang ditekankan shari'ah adalah mengelakkan bahaya kepada isteri. Sehingga apabila tidak lagi dicapai kehidupan suami isteri yang harmoni, Shari'ah memberikan kebenaran bagi isteri untuk meminta *fasakh* (cerai). Misalnya kerana suaminya menderita penyakit kulit seperti kusta dan lepra (*leprosy, al-judhām wal barṣ*).[68]

Lebih lanjut 'Abd al-Qādir al-Ṭarābalsi mengemukakan bahawa ramainya penduduk suatu bangsa merupakan landasan bagi pembinaan kuasa tentera, ekonomi dan politik. Oleh itu Islam memerintahkan umatnya agar cepat berkahwin, dan memiliki banyak zuriat. Tetapi di samping itu juga mengiktiraf wujudnya hak isteri mendapatkan keseronokan seksual, mengizinkan perancangan keluarga dengan maksud menjaga kualiti keturunan. Islam membenci banyaknya kualiti umat tetapi tidak berkualiti.[69] Rasulullah s.a.w. mengingatkan umat Islam sepertimana berikut:

يُوشِكُ الْأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الْأَكَلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا»، فَقَالَ قَائِلٌ: وَمِنْ قِلَّةٍ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: «بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غُثَاءٌ كَغُثَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزَعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمُ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ، وَلَيَقْذِفَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ»، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْوَهْنُ؟ قَالَ: «حُبُّ الدُّنْيَا، وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ»

> Terjemah: Hampir tiba waktunya kamu diperebutkan orang-orang (kafir) seperti sebagaimana orang-orang lapar mengerumuni dulang berisi makanan." Maka seseorang bertanya: "Adakah kerana pada ketika itu bilangan kami sedikit?" Nabi menjawab, "Tidak, sebaliknya pada ketika itu bilangan kamu amat ramai, tetapi kamu seperti buih-buih di air bah, dan sesungguhnya Allah mencabut rasa takut dari hati musuh-musuh kamu terhadap kamu. Dan Allah menanamkan dalam hati kamu *al-wahn*". Seseorang bertanya: "Ya Rasulullah, apakah *al-Wahn* itu?" Nabi menjawab: "Cintakan dunia dan takutkan mati.[70]

---

[68] Ibid, 210

[69] Al-Ṭarābalsi, 'Abd al-Qādir, "al-Islām wa Tanzīm al-Injāb", al-Wast, vol. 359, 31 Ogos 2003, laman sesawang, dicapai 25 May 2016, http://www.alwasatnews.com/news/330020.html

[70] Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaimān ibn al-Ash'ath ibn Isḥaq, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muhyi l-Dīn 'Abdu l-Hamīd, (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, t.th), 4: 111, bāb fi tadā'i al-umam 'ala al-Islām

University of Malaya

Prinsip ajaran lainnya dalam menjaga lahirnya zuriat berkualiti adalah wujudnya larangan berkahwin dengan kerabat dekat yang masih mempunyai pertalian nasab mahupun kerana hubungan persemendaan. Berasaskan QS. al-Nisa' 22-24, Imam al-Tabrānī dari jalan ‘Umair dari Ibn ‘Abbās menjelaskan wujudnya tiga penghalang perkahwinan, iaitu kerana keturunan (*nasab*), kerana persemendaan (*ṣihr*) dan kerana sebab lain. Maka terdapat 15 wanita yang haram dikahwini.[71]

Jadual 9: Wanita-wanita yang haram dikahwini

Penghalan perkahwinan kerana keturunan (nasab)	**Penghalang perkahwinan kerana persemendaan (*muṣāharah*)**	**Wanita lain yang diharamkan dikahwin**
1. Ibu kandung 2. Anak kandung 3. Saudara kandung 4. Saudara bapamu (*ammāt*) 5. Saudara ibumu (*khālāt*) 6. Anak dari saudara-saudaramu yang lelaki (*banāt al-akh*) 7. Anak dari saudara-saudaramu yang perempuan (*banāt al-ukht*)	1. Perempuan-perempuan yang telah diperisterikan oleh bapa kamu 2. Ibu-ibu isterimu (mertua) 3. Anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri 4. Isteri-isteri anak kandungmu (menantu); 5. Menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara	1. Perempuan-perempuan yang menjadi isteri orang 2. Ibu yang menyusui kamu 3. Saudara perempuan sepersusuan

Sumber: Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī

Selain daripada itu, kaedah mengawal kehamilan juga dikenali di zaman Baginda dengan nama *‘azl*, iaitu mengeluarkan sperma di luar faraj isteri apabila berhubungan seksual.

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «كُنَّا نَعْزِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ نَبِيَّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَنْهَنَا»

[71] Aḥmad ibn ‘Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl al-‘Asqalānī al-Shāfi’ī, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī, dan ‘Abdu l-‘Azīz ibn ‘Abdillāh ibn Bāz, (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1379H), bāb mā yaḥillu min al-nisā' wa mā yaḥrumu, 9:154

University of Malaya

Terjemah: Daripada Jabir, beliau berkata: "Kami melakukan ‘*azl* di jaman Rasulullah s.a.w., kemudian akhbar itu sampai kepada Nabi s.a.w. dan Baginda tidak melarang kami".[72]

Walaupun Islam mengatur kebolehan mengawal tempoh kehamilan, tetapi bukan bererti membenarkan wujudnya undang-undang yang memaksa setiap wanita menghadkan bilangan zuriat, seperti undang-undang yang berlaku di China berkenaan satu anak. Islam juga tidak menyokong konsep kesihatan reproduksi yang dijalankan Barat yang hanya mengutamakan hak wanita sebagai individu berbanding sebagai isteri. Wanita dalam persepsi Barat dibenarkan mengawal dan memiliki autonomi penuh untuk menggunakan tubuhnya, sehingga boleh secara mandiri membuat keputusan dalam hal-hal reproduksi. Dengan cara pandang yang sekular dan dikotomi ini, tidak sedikit feminis yang menyimpulkan bahawa peringkat kesuburan yang tinggi di kebanyakan negara-negara Muslim berkesan kepada rendahnya status wanita berbanding lelaki. Mereka berpendapat bahawa peringkat kesuburan yang tinggi membuat akses wanita kepada pendidikan dan pekerjaan lebih terhad. Di samping itu, dari segi ekonomi isteri akan lebih bergantung kepada suami sehingga sentiasa dalam ancaman perceraian dan poligami. Hal ini membuat wanita menghadkan pilihannya dengan cara melahirkan anak yang banyak. Pilihan ini diyakini boleh meningkatkan kuasa tawar-menawar terhadap risiko perceraian.[73]

Dr. Ragab seorang Profesor Madya bidang Kesihatan Reproduksi di Universiti Al-Azhar Mesir menghuraikan bahawa status wanita dalam Islam seringkali disalahfahami dengan menjadikan tingkah laku sebahagian individu dan komuniti Muslim sebagai pantulan ajaran Islam. Kemudian diburukkan lagi dengan salah faham yang berpunca dari penyalahgunaan dan penyelewengan Shari'ah di kalangan Muslim

[72] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-‘adl ‘ani l-‘adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘alahi wa Sallam*, bāb hukm al-'azl, 2:1065

[73] Ragab, Ahmed R. A., “Muslims' Perspectives on Key Reproductive and Sexual Health Issues”, laman sesawang dicapai 24 May 2016, http://www.arsrc.org/features/muslims-perspectives-on-reproductive-sexual-health-issues.html#sthash.J8gozv83.OD87N1Cp.dpuf

University of Malaya

yang jahil. Apalagi sebahagian besar masyarakat Islam wujud di Dunia Ketiga yang dilabelkan dengan status wanita yang rendah.[74]

Berkenaan dengan pengguguran janin (*ijhāḍ*), beberapa kalangan feminis memahami janin lebih sebagai bahagian tubuh dan oleh itu termasuk hak wanita dalam mentadbir tubuhnya, berbanding melihatnya sebagai makhluk yang baru. Oleh itu feminis menggesa agar negara menjamin proses pengguguran yang selamat. Manakala mengikut shari'ah bahawa hukum asal pengguguran adalah haram, kerana termasuk membunuh jiwa dengan cara yang tidak dibenarkan.[75]

Shaikh al-Qarḍāwi berpendapat bahawa hukum asal menggugurkan janin adalah haram. Semakin lama usia kehamilan, maka darjah keharamannya semakin besar: (i) pengguguran sebelum 40 hari, darjah keharamannya lebih ringan, dan dibolehkan menggugurkan kerana alasan yang dibenarkan. (ii) Pengguguran selepas 40 hari, maka keharamannya semakin besar, kecuali adanya beberapa alasan kuat yang diiktiraf oleh ulama fiqh. (iii) Selepas 120 hari, dimana arwah telah ditiupkan kedalam janin, maka pengguguran sangat diharamkan kecuali dalam kondisi kecemasan yang telah sabit terbukti.[76] Ringkasnya, terdapat kata sepakat di kalangan ulama bahawa pengguguran selepas 120 hari adalah tidak dibenarkan. Walau bagaimanapun, Islam memberikan hak membatalkan kehamilan untuk menyelamatkan nyawa si ibu.

Manakala berhubung hak menggunakan kontrasepsi, semenjak dahulu para ulama telah membincangkannya secara terperinci. Kebanyakan ulama berpendapat bahawa

---

[74] Ibid

[75] Marām binti Mansūr ibn Ḥamzah Zāhid, "Mafhūm al-Ṣiḥḥah al-Injābiyah fi al-Mawāthīq al-Dauliyyah: Dirāsah Naqdiyah fi Dau' al-Islām", (Disertasi Master, Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, Fakulti Shari'ah, Riyāḍ. 1431H), 47

[76] Al-Qarḍāwi, Yūsuf, *Min Hadyi al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, (Lebanon: al-Maktab al-Islāmi, 2003), 2: 516

University of Malaya

kaedah kontrasepsi yang tidak tetap adalah dibenarkan dalam Islam dengan syarat bahawa kaedah itu selamat dan diterima oleh kedua-dua suami dan isteri. Manakala kaedah yang kekal (pensterilan lelaki dan wanita) mengikut majoriti ulama adalah tidak dibenarkan, kecuali dalam kes-kes tertentu di mana kesihatan ibu berada dalam bahaya. Penolakan kaedah pensterilan secara kekal dilandaskan kepada beberapa persepsi, antara lain: (i) bahawa wanita itu mungkin akan menyesali keputusan ini pada masa mendatang kerana keinginan yang baru untuk hamil. (ii) Merupakan satu percubaan untuk mengubah apa-apa yang telah dicipta Allah. (iii) Sebahagian ulama menganalogikan pensterilan seperti pengasian (*castration*) yang dilarang oleh Rasulullah.[77]

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَيْسَ لَنَا شَيْءٌ، فَقُلْنَا: أَلاَ نَسْتَخْصِي؟ " فَنَهَانَا عَنْ ذَلِكَ، ثُمَّ رَخَّصَ لَنَا أَنْ نَنْكِحَ المَرْأَةَ بِالثَّوْبِ، ثُمَّ قَرَأَ عَلَيْنَا: المائدة: 87

> Terjemah: Abdullah berkata; Kami pernah berperang bersama-sama dengan Rasulullah s.a.w. dan saat itu kami tak punya apa-apa. Kemudian kami pun berkata "Apakah kami harus melakukan pengasian (*castration*)?" Dan ternyata Baginda s.a.w. pun melarang kami untuk melakukannya. Kemudian Baginda memberikan keringanan kepada kami, iaitu berkahwin dengan wanita meskipun dengan mahar kain. Kemudian Baginda s.a.w. membacakan QS. al-Maidah: 87.[78]

Dengan demikian dapat disimpulkan bahawa Islam telah mengatur masalah kesihatan reproduksi dan memberi banyak sokongan untuk mendapatkan akses reproduksi yang sihat. Kedudukan wanita dalam Islam sangatlah dimuliakan, maka aturan-aturan yang khasnya berkenaan dengan wanita pada hakikatnya adalah untuk menjaga kemuliaannya. Pemahaman yang benar mengenai kesihatan reproduksi

---

[77] Ragab, Ahmed R. A., “Muslims' Perspectives on Key Reproductive and Sexual Health Issues”.

[78] Muḥammad ibn Ismā’īl Abū ‘Abdillāh al-Bukhāri al-Ja’fī, *al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu ‘alahi wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāsir al-Nāsir dan Muṣtafā Dīb al-Baghā, (Beirūt: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422H), bāb mā yukrahu min al-tabattul wal khiṣā', 7: 4

QS. Al-Maidah: 87, "Wahai orang-orang yang beriman janganlah kamu mengharamkan sesuatu yang baik yang dihalalkan Allah untuk kalian dan janganlah kalian melampau batas sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang melampaui batas"

University of Malaya

merupakan salah satu bentuk dokongan Islam agar kaum wanita boleh menjadi ibu yang sihat dan bertanggung jawab.[79]

Dengan wujudnya karakteristik ajaran Islam, maka Dr. Ragab mentakrif semula makna kesihatan reproduksi sebagai kemampuan wanita dan lelaki untuk hidup dari lahir sehingga mati dengan pilihan reproduksi, maruah dan bebas daripada risiko dan penyakit reproduksi. Di samping itu, keupayaan pasangan suami isteri untuk menikmati seks dalam perkahwinan tanpa rasa takut terhadap infeksi (*infection*), kehamilan yang tidak diingini; mengatur kesuburan tanpa risiko kesan sampingan yang berbahaya; menjalani kehamilan dan bersalin dengan selamat; dan membesarkan anak-anak yang sihat.[80] Tentunya takrifan tersebut berbeza dengan takrifan kesihatan reproduksi menurut Barat yang lebih ditekankan kepada autonomi wanita secara mutlak sebagai pemilik tubuh dan dihubungkan dengan hak asasi yang mesti dilindungi negara.[81]

4.7. Kesimpulan

Terdapat perbezaan yang mendasar dalam menyikapi keempat-empat isu gender antara yang berlandaskan kesetaraan gender dan berlandaskan pemikiran Islam yang murni. Pembaharuan pemikiran Islam berprespektif kesetaraan gender menjadi isu kontroversi yang hebat dalam pengajian Islam. Majoriti sarjana Muslim menolak segala bentuk pembaharuan dalam pemikiran Islam yang tidak selari dengan nilai-nilai dasar Islam yang bersifat *thawabit*, dan tidak berpandukan teks-teks wahyu. Walaupun pemikiran Islam merupakan hasil daripada penalaran akal yang bersifat *ijtihadi*, tetapi ia tidak

[79] Duski Samad, "Pandangan Islam tentang Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi", laman sesawang dicapai 23 May 2016, http://tarbiyahiainib.ac.id/dekan/artikel/601-pandangan-islam-tentang-hak-kesehatan-seksual-dan-reproduksi

[80] Ragab, Ahmed R. A., "Muslims' Perspectives on Key Reproductive and Sexual Health Issues", laman sesawang dicapai 24 May 2016, http://www.arsrc.org/features/muslims-perspectives-on-reproductive-sexual-health-issues.html#sthash.J8gozv83.OD87N1Cp.dpuf

[81] Freedman, Lynn P. and Stephen L. Isaacs (1993). "Human Rights and Reproductive Choice", *Studies in Family Planning* 24, no. 1 (January 1993), 28

University of Malaya

boleh meninggalkan prinsip-prinsip dasar Islam, apatahlagi mengutamakan nilai-nilai daripada luar Islam sebagai rujukan dasarnya.

Sebab objektif utama pemikiran Islam iaitu untuk menjaga nilai-nilai keimanan terhadap Islam. Di samping itu, juga untuk menjaga ummat agar sentiasa berpegang teguh kepada prinsip-prinsip ajaran Islam dalam menjalani kehidupannya di peringkat individu mahupun sosial. Isu-isu gender dalam perspektif pemikiran Islam pada asasnya sentiasa selaras dengan fitrah dan akal manusia di segala zaman dan tempat. Maka sangat menghairankan jikalau seorang Muslim meyakini bahawa dalam shari'ah Islam wujud aspek kezaliman mahupun diskriminasi terhadap wanita, sehingga mesti dilakukan dekonstruksi pentafsiran terhadap al-Quran dan Hadith.

Kebolehan poligami dalam Islam tidak boleh dimaknai bahawa seorang Muslim digesa melakukan poligami sesuka hati dengan menafikan syarat adil. Kekayaan bukanlah jaminan boleh berlaku adil. Malahan Imam Abu Hanifah menasihati khalīfah Abū Ja'far al-Manṣūr bahawa poligami tidak untuk orang yang tidak mampu berbuat adil atau khuatir tidak boleh adil apabila berpoligami.

Demikian halnya dalam isu-isu gender lainnya, prinsip keadilan dan kesetaraan dalam Islam tidak sahaja dihadkan kepada makna yang empirik dan materialistik. Tetapi juga mengandungi unsur-unsur ruhani, kemaslahatan, jaminan terhadap hak dan kewajiban, adanya saling menolong, menopang dan bertanggung jawab. Sebab shari'ah Islam tidak diasaskan kepada jantina, apatahlagi bertujuan untuk mengutamakan jantina tertentu dan menindas jantina lainnya. Islam tidak memaknai lelaki dan wanita sebagai entiti yang terpisah, berasingan dan bersaingan. Wujudnya perbezaan hak, kewajiban dan ketentuan *rukhsah* (keringan) dalam shari'ah tidak boleh dimaknai sebagai bentuk keutamaan mahupun diskriminasi.

University of Malaya

BAB V: ISU-ISU WACANA KESETARAAN GENDER DALAM PEMIKIRAN ISLAM DI UIN SUNAN KALIJAGA

5.1. Pendahuluan

Kajian dalam bab ini tidak membahas semua isu-isu gender dalam pemikiran Islam. Tetapi kajian akan dihadkan kepada empat isu gender yang dipercayai feminis boleh menyebabkan diskriminasi terhadap wanita dalam peringkat kehidupan sosial, keluarga, mahupun sebagai peribadi, dan memunculkan perdebatan hebat sehingga kini. Keempat-empat isu tersebut iaitu isu poligami, harta pusaka, kesaksian dan kesihatan reproduksi. Isu poligami dianggap feminis sebagai bentuk ketidakadilan individu terhadap wanita. Isu harta pusaka dianggap sebagai diskriminasi wanita di peringkat keluarga. Isu kesaksian difahami sebagai bentuk dihadkannya peranan wanita di arena awam. Manakala isu kesihatan reproduksi adalah bentuk diskriminasi yang dilakukan negara, agama dan lelaki untuk menguasai dan mentadbir organ tubuh wanita.

Dalam bab ini akan dihuraikan analisis dan kritikan terhadap kempat-empat isu tersebut yang dilandaskan kesetaraan gender mengikut pendapat muktamad dalam pemikiran Islam berpandukan ajaran Islam yang sebenar, setelah mengenal pasti landasan pemikiran yang diguna pakai oleh aktivis gender, dan diakhiri dengan kesimpulan.

5.2. Isu kesetaraan dalam Poligami

Poligami seringkali menjadi salah satu isu utama untuk membuktikan wujudnya budaya patriarkhi dan kekerasan terhadap wanita. Isu poligami merupakan isu sensitif dan boleh

University of Malaya

membangkitkan emosi dan kemarahan wanita. Malahan tidak sedikit dari kumpulan feminis yang mengkategorikan poligami sebagai jenayah terhadap wanita di dalam rumah tangga, dan pengkhianatan terhadap mahligai perkahwinan.

Dalam fasal ini akan diperbahaskan beberapa hasil kajian penyelidik dari UIN Yogyakarta tentang poligami, kemudian disusuli analisa terhadap hasil kajian tersebut dengan mengungkap makna sebenar teks-teks tanzil tentang hakikat isu poligami dalam Islam. Mengingat pentingnya isu poligami dalam wacana kesetaraan gender, PSW UIN Sunan Kalijaga telah mendokumentasikan sekurang-kurangnya empat belas tajuk penyelidikan tentang poligami. Hasil dari penyelidikan-penyelidikan tersebut, antara lain menyimpulkan:

i) Hukum bolehnya poligami dalam Islam dihadkan secara kontekstual mengikut sejarahnya. Iaitu terkait dengan persoalan sosial kerana ramainya kanak-kanak yatim dan janda yang memerlukan perlindungan.

ii) Praktik poligami dibolehkan kerana alasan kecemasan, dan bersifat sementara, sehingga akhirnya bertujuan kepada pelarangan secara bertahap. Objektif pembatasan jumlah isteri sehingga empat dan syarat adil dalam poligami adalah bentuk larangan bertahap.

iii) Keadilan di antara isteri-isteri adalah mustahil diamalkan.

iv) Praktik poligami di zaman moden merupakan bias gender dan jenayah di dalam rumah tangga. Sebab poligami telah menghilangkan hak asasi wanita sebagai individu yang autonomi, dan memunculkan perilaku negatif di kalangan ahli-ahli keluarga.

University of Malaya

v) Saranan untuk menghapus semua undang-undang yang membolehkan poligami.[1] Oleh itu, Poligami tidak boleh diterima pada masa kini kerana selalu menimbulkan banyak masalah.[2]

Dalam penyelidikan lainnya yang ditaja oleh Ford Foundation, Siti Ruhaini Dzuhayatin, pensyarah fakulti Shari'ah dan pasca siswazah UIN Sunan Kalijaga, menghuraikan kesimpulan para penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga bahawa pemahaman masyarakat terhadap keperibadian Nabi s.a.w. berkenaan dengan isu poligami, terbahagi kedalam dua kelompok, iaitu: *pertama*, memahami Baginda s.a.w. sebagai teladan secara *taken for granted* sehingga menjadikannya sebagai aturan legal-formal. Pandangan seperti ini difahami oleh PSW cenderung menindas wanita (isteri), dan menganggap mereka sekadar elemen pelengkap (*supplement*). Cara pandang seperti ini dipercayai menimbulkan kesan tersekatnya kebebasan wanita sama ada oleh perkara-perkara yang berhubungan langsung dengan Allah, mahupun dengan sesama manusia. Dengan demikian muncullah pelbagai larangan-larangan suami terhadap isteri, dan menimbulkan beban kerja isteri yang berlebih.

Kedua, memahami peribadi Nabi s.a.w. lebih kepada ideal moral yang diperjuangkan berbanding kepada bingkai legal formalnya sahaja. Pemahaman kedua ini diyakini lebih komprehensif, dan tidak melihat sosok Baginda s.a.w. secara parsial. Dengan demikian akan melahirkan pandangan dan perilaku antara suami isteri yang setara dalam membina keluarga.[3]

---

[1] Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, ed., *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, 281-292

[2] Siti Ruhaini Dzuhayatin, Alimatul Qibtiyah, Muh. Isnanto, *Hasil Penelitian Kelompok Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga, 2013), 16 dan 38

[3] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Ucapan Terima Kasih" dalam *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi*, ed. Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga, PSW IAIN Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, Yogyakarta, 2003, viii-ix

University of Malaya

Realiti pembatasan poligami yang diamalkan di zaman Rasulullah s.a.w. sehingga empat isteri sahaja, menurut Alfatih, pensyarah di bahagian Tafsir-Hadith fakulti Usuluddin UIN Sunan Kalijaga, difahami sebagai cara Nabi s.a.w. untuk menolak tradisi masyarakat Arab secara bertahap, di mana tradisi ini telah menjadikan wanita sebagai mangsa ketidakadilan. Hal ini dibuktikan dari kisah seorang lelaki yang beristeri sepuluh dan menyatakan keislamannya. Rasulullah s.a.w. meminta beliau untuk mentalak enam isterinya. Alfatih berpendapat bahawa realiti tersebut tidak boleh dijadikan sebagai dalil kebolehan poligami dewasa ini. Sebab pemahaman kesejarahan yang arif dan adil adalah perkahwinan monogami.[4]

Ketua PSW, Alimatul Qibtiyah pula menguatkan penolakan poligami. Beliau berpendapat bahawa ayat tentang poligami diturunkan untuk kemaslahatan yang lebih luas, iaitu: (i) mengatasi masalah-masalah sosial, khasnya untuk melindungi anak yatim dan janda-janda setelah perang Uhud. Tetapi untuk zaman moden, poligami tidak lagi efektif untuk menyelesaikan persoalan janda dan anak yatim, maka dengan demikian peranan poligami boleh digantikan oleh institusi sosial, seperti panti asuhan anak yatim. (ii) Mengangkat derajat para janda, kerana mereka masih mempunyai martabat dan dapat berkahwin lagi. Dalam mengkaji poligami dalam kehidupan Nabi s.a.w., Alimatul Qibtiyah menyimpulkan bahawa semua isteri Nabi s.a.w. berasal dari kalangan teraniaya dan mewakili kumpulan minoriti yang tertindas. Di samping itu, poligami yang dilakukan Nabi s.a.w. juga untuk misi dakwah, iaitu untuk merakam semua perbuatan Baginda dari dekat melalui isteri Baginda, khasnya ’Āishah. iii) Membatasi jumlah isteri sehingga empat, kerana pelaku poligami sebelum Islam mempunyai isteri sehingga tidak terhad. iv) Dipersyaratkan bersikap adil kepada semua isteri, sama ada adil secara fizikal, ekonomi, mahupun psikologi. Beliau memahami erti adil kepada

[4] M. Alfatih Suryadilaga, “Memilih Jodoh”, dalam *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi*, 82

University of Malaya

semua isteri yang meliputi unsur psikologi, berasaskan QS. Al-Nisa' 129 adalah mustahil. v) Apabila tidak ada jaminan bahawa poligami dapat menciptakan suasana yang damai, tenteram, dan bahagia, khasnya bagi isteri dan anak-anak, maka idea poligami harus dikaji semula. vi) Pada asasnya, Islam tidak menyokong poligami. vii) Mengingat status wanita dewasa ini sudah lebih baik maka poligami bukanlah cara terbaik untuk membuat kehidupan wanita lebih baik.[5] Pada munasabah temubual, Qibtiyah menekankan bahawa poligami terbukti mengakibatkan isteri mengalami ketidakadilan dan ketertindasan psikologis setiap hari.[6]

Berkenaan dengan situasi yang membolehkan poligami, Qibtiyah menukil pendapat Hamim Ilyas, pensyarah di pasca siswazah UIN Sunan Kalijaga, bahawa perang Uhud merupakan contoh situasi kecemasan yang memerlukan pertimbangan khas. Walaupun poligami boleh dilakukan dalam kondisi seperti itu, tetapi perintah adil terhadap semua isteri harus dijalankan.[7]

Untuk memperkuat hujjah penolakan poligami di zaman moden ini, ramai dari kalangan penyelidik PSW yang menggunakan Sabda Baginda s.a.w. yang melarang 'Ali r.a. melakukan poligami sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ المِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَهُوَ عَلَى المِنْبَرِ: «إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ المُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُوا فِي أَنْ يُنْكِحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَلاَ آذَنُ، ثُمَّ لاَ آذَنُ، ثُمَّ لاَ آذَنُ، إِلَّا أَنْ يُرِيدَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيَنْكِحَ ابْنَتَهُمْ، فَإِنَّمَا هِيَ بَضْعَةٌ مِنِّي، يُرِيبُنِي مَا أَرَابَهَا، وَيُؤْذِينِي مَا آذَاهَا» هَكَذَا قَالَ

[5] Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas, Perspektif Islam: Teori & Praktik*, (Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, 2006), 193-194.
[6] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014
[7] Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas, Perspektif Islam: Teori & Praktik*, 51

University of Malaya

> Terjemahan: Telah menyampaikan hadith kepada kami Qutaybah, telah menyampaikan hadith kepada kami al-Layth, dari Abū Mulaykah, dari al-Miswar ibn Makhramah, beliau berkata: "Saya mendengar Rasūlullāh s.a.w., bersabda dan beliau sedang di atas mimbar : "Sesungguhnya Bani Hishām ibn Mughīrah meminta ijin untuk menikahkan anak perempuan mereka dengan 'Ali ibn Abī Ṭālib. Maka aku tidak mengijjinkan, aku tidak mengijinkan, dan aku tidak mengijinkan, melainkan apabila anak Abū Ṭālib itu ('Ali) mahu menceraikan puteriku dan menikahi anak perempaun mereka. Sesungguhnya Fātimah merupakan bahagian dariku, menjadikanku ragu apa yang membuatnya ragu, menyakitiku apa yang menyakitinya". Demikianlah beliau bersabda.[8]

Hadith di atas, menurut Mochamad Sodik, pensyarah di fakulti Shari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, difahami secara tekstual sebagai larangan poligami dan berpunca langsung daripada Baginda s.a.w. Lebih lanjut beliau mengatakan:

> "Nabi pernah melarang poligami yang akan dilakukan oleh 'Ali bin Abī Ṭālib sebagaimana terekam dalam hadis *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim*. Kedua perawi menyepakati otentisitas hadis (*muttafaqun 'alaih*) pelarangan poligami".[9]

Selanjutnya beliau menggolongkan praktik poligami sebagai tindakan engkar amanah dalam perkahwinan. Sebab perkahwinan adalah *mīthāqan ghalīẓan* (QS. Al-Nisa': 21), yakni sebuah perjanjian yang sangat kuat dan mengandungi unsur tanggungjawab untuk janji setia selamanya. Oleh itu, beliau mendakwa bahawa pengamal poligami adalah tindakan *khiyānah* terhadap isteri, anak, keluarga, dan masyarakat.[10]

---

[8] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāsir al-Nāsir dan Muṣtafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422H), bāb dhabb al-rajul 'an ibnatihi, 7: 37; ḥadīth semisal juga terdapat di: Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī al-Nisābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, ed. Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā l-Turāth al-'Arabī, t.t.), bāb faḍāil Fāṭimah binti l-Nabī, 4: 1902

[9] Mochamad Sodik, "Hukum Keluarga Indonesia: Kritisisme terhadap KHI dan RUU HTPA", dalam *Menuju Hukum Keluarga Prgresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak*, ed. Siti Ruhaini Dzuhayatin, Lies Marcoes Natsir, Muh. Isnanto, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga-The Asia Foundation-SUKA Press, 2013), 37

[10] Ibid, 39

University of Malaya

Oleh itu, dalam membaca teks-teks poligami, beliau menawarkan cara pembacaan progresif, iaitu cara pandang keilmuan yang memasukkan nilai-nilai civil dan kemaslahatan. Di mana teks agama tidak lagi dibaca secara konservatif dan dogmatik, tetapi dibaca secara reflektif dengan mencari makna terdalam.[11]

Dengan pembacaan progresif ini, Sodik berpendapat bahawa poligami merupakan pintu kecemasan (*emergency exit*) dengan persyaratan yang sangat berat. Beliau memberi contoh bahawa poligami yang dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. merupakan amanah sosial untuk melindungi janda-janda tua akibat mangsa perang. Di samping itu juga merupakan amanah keluarga, kerana dilakukan dengan sepengetahuan dan seizin isteri sebelumnya. Maka beliau menyimpulkan bahawa poligami baru disebut *sunnah* apabila mengandungi unsur-unsur amanah sosial dan amanah keluarga. Tetapi apabila dilakukan sekadar untuk kepuasan seksual, maka menurut beliau adalah *bid'ah*.[12]

Selari dengan pendapat ini, beberapa penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga lainnya menyatakan bahawa poligami dalam Islam dibolehkan dengan beberapa syarat, antara lain: i) apabila berlaku kondisi kecemasan sosial, tidak dalam situasi normal, dan bukan dalam darurat individual, seperti yang dirumuskan dalam buku-buku fiqh dan undang-undang di beberapa negara muslim. ii) pembolehan poligami harus dengan persyaratan yang ketat, dan merujuk kepada al-Quran. Berasaskan praktik poligami yang seringkali berlaku di masyarakat dewasa ini, penyelidik PSW berpendapat bahawa larangan poligami sekarang ini tampaknya sudah merupakan keharusan sejarah. Sebab dewasa ini, kesadaran tentang nilai-nilai kemanusiaan yang juga didasari oleh nilai-nilai Islam semakin baik, dan budaya yang melatarbelakangi poligami antara lain iaitu pandangan bahawa derajat wanita berada di bawah lelaki. Manakala pandangan seperti

[11] Ibid, 43-44
[12] Ibid, 46

University of Malaya

ini sudah tidak wujud lagi di zaman moden. Oleh itu disimpulkan bahawa poligami adalah salah satu bentuk kekerasan terhadap wanita dalam rumah tangga.[13]

Alimatul Qibtiyah pula bersetuju dan berpendapat bahawa apabila QS. Al-Nisa' ayat 3 dan 129 dianalisis secara komprehensif, maka pembolehan poligami hanyalah sebagai jawaban terhadap budaya sebelum Islam, dan berhubungan dengan keperluan anak yatim dan janda, tetapi kemudian pada akhirnya poligami sebenarnya dilarang. Kerana QS. Al-Nisa': 129 diturunkan setelah al-Nisa': 3. Di samping itu, apabila kemampuan adil yang menjadi syarat poligami difahamkan sebagai syarat mutlak, maka menyekat dan menghadkan praktik poligami akan mencegah pelbagai ketidakadilan dan kezaliman terhadap isteri-isteri.[14]

Pendapat Qibtiyah tersebut disokong oleh Sodik dan menyatakan bahawa pada akhirnya kebolehan poligami yang terhad dalam Islam merupakan larangan secara bertahap sehingga menuju perkahwinan monogami. Lebih lanjut beliau berkata:

> "Jiwa dari ayat tentang poligami pada dasarnya adalah pelarangan poligami secara bertahap, sebagaimana ruh dari ayat tentang perbudakan adalah bertujuan utuk menghapus perbudakan. Secara berturut-turut, gradualitas pembatasan poligami adalah untuk mewujudkan pernikahan monogami, iaitu: poligami tanpa batas → poligami terbatas, syarat longgar → poligami terbatas, syarat ketat → monogami."[15]

Pendapat Sodik dan para penyelidik PSW di atas pada hakikatnya bukanlah perkara baru, sebab jauh sebelumnya, feminis pertama di dunia Arab, Qāsim Amīn (1863-1908) telah mengungkapkan hal yang sama. Mengikut pandangan Qāsim, poligami hanya dibolehkan dalam kondisi kecemasan yang mutlak (*ḍarūrah muṭlaqah*),

---

[13] Hamim Ilyas, Sekar Ayu Aryani, dan Rachmad Hidayat, *Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi: Perspektif Islam*, (Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, 2006), 24-26

[14] Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, 54-55

[15] Mochamad Sodik, "Hukum Keluarga Indonesia: Kritisisme terhadap KHI dan RUU HTPA", dalam *Menuju Hukum Keluarga Prgresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak*, 47

University of Malaya

misalnya apabila isteri tidak boleh memenuhi hasrat seksual lagi kerana mengindap penyakit kronik (*muzmin*) atau apabila isterinya tidak boleh mempunyai anak (*'āqir*). Tetapi contoh-contoh kondisi kecemasan mutlak ini dinafikan sendiri oleh Qāsim. Beliau beralasan bahawa suami yang bermaruah dan beradab tidak mungkin melakukan poligami, dan boleh berbahagia di atas derita isterinya. Malahan keputusan berpoligami dalam kondisi semacam ini hanya berpunca dari peribadi suami yang tidak baik, kerena semestinya suami dituntut bertanggungjawab terhadap pengobatan isterinya dan tidak langsung memutuskan berpoligami. Sedangkan berpoligami kerana selain dari alasan kecemasan mutlak, Qāsim Amīn berpendapat bahawa hal itu tiada lain kecuali sekadar helah shar'iyyah untuk memenuhi syahwat haiwan yang merupakan tanda kerosakan akhlak, perasaan yang songsang, dan cara buruk dalam mencari kenikmatan.[16]

5.2.1. Analisis dan kritikan terhadap isu poligami berlandaskan gender

Berasaskan huraian di atas, ada beberapa isu yang perlu didiskusikan berkenaan dengan inti pandangan penyelidik PSW tentang poligami, iaitu sepertimana berikut:

a) Makna perlindungan terhadap perempuan yatim di dalam QS. Al-Nisā: 3

Dalam huraian di atas ramai dari kalangan penyelidik PSW UIN Yogyakarta menyimpulkan kebolehan poligami yang diasaskan kepada QS. Al-Nisā: 3 kerana ramainya kanak-kanak yatim dan janda selepas perang Uhud. Sehingga seolah-olah poligami difahami hanya dibolehkan apabila wanita tersebut yatim dan janda.

[16] Qāsim Amīn, *Taḥrīr al-Mar'ah*, (Kaherah: Muassasah Hindāwī li l-Ta'līm wa l-Thaqāfah, 2011), 80

University of Malaya

Padahal ayat di atas diturunkan sebagai bentuk perlindungan (*kafālah*) terhadap anak yatim, khasnya berkenaan dengan asas keadilan dalam pemberian mahar (*ṣadāq*), sebagaimana diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى {وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى} فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي هَذِهِ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجْرِ وَلِيِّهَا تَشْرَكُهُ فِي مَالِهِ وَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا فَيُرِيدُ وَلِيُّهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا بِغَيْرِ أَنْ يُقْسِطَ فِي صَدَاقِهَا فَيُعْطِيَهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ فَنُهُوا عَنْ أَنْ يَنْكِحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ وَيَبْلُغُوا لَهُنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ فِي الصَّدَاقِ فَأُمِرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنْ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ، قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ وَإِنَّ النَّاسَ اسْتَفْتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ {وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ} قَالَتْ عَائِشَةُ وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى فِي آيَةٍ أُخْرَى {وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ} رَغْبَةُ أَحَدِكُمْ عَنْ يَتِيمَتِهِ حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ الْمَالِ وَالْجَمَالِ قَالَتْ فَنُهُوا أَنْ يَنْكِحُوا عَنْ مَنْ رَغِبُوا فِي مَالِهِ وَجَمَالِهِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ إِلَّا بِالْقِسْطِ مِنْ أَجْلِ رَغْبَتِهِمْ عَنْهُنَّ إِذَا كُنَّ قَلِيلَاتِ الْمَالِ وَالْجَمَالِ

Terjemahan: Telah memberikan hadith kepada kami 'Abdul 'Azīz bin 'Abdullāh, telah memberikan hadith kepada kami Ibrāhīm ibn Sa'd dari Ṣāliḥ ibn Kaisān dari Ibn Shihāb dia berkata: Telah mengkhabarkan kepadaku 'Urwah ibn al-Zubair bahawasanya beliau bertanya kepada 'Āishah tentang firman Allah Ta'āla: "*Jika kalian takut tidak berbuat adil kepada anak yatim*.."
'Āishah berkata: "Wahai anak saudariku, yang dimaksud iaitu seorang gadis yatim yang berada di dalam peliharaan walinya, beliau (gadis yatim itu) turut bersyarikat dalam harta walinya, lalu walinya tertarik dengan harta dan kecantikannya sehingga ia ingin menikahinya. Tetapi lelaki itu tidak boleh berbuat adil dalam pemberian mahar sehingga ia memberinya seperti yang diberikan oleh orang selainnya. Maka mereka dilarang untuk menikahi gadis-gadis itu, melainkan jika boleh berbuat adil dan memberi sebaik-baik mahar kepada mereka, sehingga mereka memperoleh mahar yang setinggi-tingginya menurut ukuran kondisi yang berlaku. Akhirnya mereka diperintahkan untuk menikahi wanita yang baik bagi mereka selain perempuan-perempuan yatim itu. Urwah berkata; lalu 'Āishah berkata: "Sesungguhnya orang-orang meminta fatwa kepada Rasulullah s.a.w., setelah turun ayat tersebut. Kemudian Allah menurunkan: "*Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang wanita-wanita itu*". 'Āishah berkata: Dan firman Allah di dalam ayat lainnya: "*Dan kalian hendak menikahi mereka*", 'Āishah berkata; apabila berlaku ketidaksenangan seseorang diantara kamu

University of Malaya

> kepada anak yatim kerana harta dan kecantikannya sedikit, maka mereka dilarang untuk menikahinya kerana alasan (untuk menguasai) harta gadis-gadis yatim itu, kecuali jika ia boleh menegakkan keadilan meskipun mereka tidak tertarik kepada mereka kerana harta dan kecantikannya sedikit.[17]

Di antara hikmah larangan melakukan poligami terhadap perempuan yatim yang berada di dalam pengasuhannya dalam konteks hadith di atas, iaitu mencegah berlakunya kezaliman yang didasari oleh niatan menguasai harta bendanya. Apatah lagi diawali dengan pemberian mahar yang tidak berpatutan.[18] Maksud hadith di atas juga memperjelas kandungan Firman Allah yang maksudnya seperti berikut:

> "Dan mereka meminta fatwa kepadamu (wahai Muhammad), mengenai (hak dan kewajiban) kaum perempuan. Katakanlah olehmu: "Allah akan memberi keterangan (fatwa) kepada kamu mengenai mereka dan juga (ada difatwakan dalam) apa yang selalu dibacakan kepada kamu dalam Kitab (Al-Quran) ini mengenai perempuan-perempuan yatim yang kamu tidak memberi kepadanya apa yang telah ditetapkan menjadi hak mereka, dan yang kamu suka berkahwin dengan mereka; dan juga mengenai anak-anak yang lemah (yang masih kecil lagi). Dan (kamu juga diwajibkan) supaya menguruskan (hak dan keperluan) anak-anak yatim dengan adil. Dan (ingatlah) apa jua kebaikan yang kamu lakukan (kepada mereka), maka sesungguhnya Allah sentiasa Mengetahuinya." QS. Al-Nisa': 127

Maka maksud dari kandungan QS. Al-Nisa': 3 iaitu kondisi khuatir akan tidak terlaksanakannya keadilan jika menikahi perempuan yatim. Akan tetapi jika diketahui atau disyaki bahawa lelaki yang hendak berpoligami itu lebih cenderung tidak sanggup berbuat adil terhadap isteri-isterinya, maka hendaklah beristeri satu sahaja. Dengan demikian QS. Al-Nisa' ayat 3 bermaksud memberikan perlindungan kepada perempuan yatim dan mencegah berbuat tidak adil apabila melakukan poligami kepada mereka.[19]

---

[17] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), bāb wa in khiftum allā tuqsiṭū fi l-yatāmā, 6: 43

[18] Darwazah, Muḥammad 'Izzah, *al-Mar'ah fi l-Qur'ān wa l-Sunnah: Markazuhā fi l-Daulah wa l-Mujtama' wa Ḥayātuhā l-Zaujiyyah al-Mutanawwi'ah wa wājibātuhā wa Ḥuqūquhā wa Ādābuhā*, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyya li-Ṭibā'ah wa l-Nashr, 1387H), 114

[19] ibid, 115

University of Malaya

Dengan demikian perintah melindungi kanak-kanak yatim semakin menjadi prioriti apabila mereka dipoligami. Maka hal ini tentu berbeza dengan pandangan majoriti penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga yang cenderung memfokuskan kebolehan poligami diutamakan apabila calon isteri yang akan dipoligami adalah perempuan yatim atau janda dengan tujuan sebagai bentuk perlindungan terhadap mereka. Kemudian mereka berpendapat bahawa fungsi poligami dewasa ini adalah tidak efektif lagi di zaman moden, dan boleh ditukar dengan penubuhan institusi-institusi sosial. Manakala dalam teks hadith di atas cenderung mengandungi maksud untuk mengelakkan berpoligami dengan perempuan yatim apabila tidak mampu berbuat adil, -iaitu antara lain-, dengan cara memberikan mahar yang paling tinggi berbanding dengan mahar yang biasa diberikan kepada wanita-wanita yang tidak yatim. Tetapi jika tidak mampu memberikan mahar yang lebih tinggi dan lebih baik, maka hendaklah ia berkahwin lagi dengan wanita-wanita yang baik selain perempuan yatim itu (...*fa nuhū 'an an yankiḥūhunna illā an yuqsiṭū lahunna wa yablughū a'lā sunnatihinna fi l-ṣadāq, fa umirū an yankiḥū mā ṭāba lahum mina l-nisā' siwāhunna*...).[20]

Selari dengan pendapat di atas, Imām al-Zamakhsharī dalam tafsir beliau, *al-Kashshāf* menghuraikan bahawa makna QS. Al-Nisa': 3 tidak terlepas dengan ayat sebelumnya, QS. Al-Nisa': 2 yang mengandungi perintah menjaga harta kanak-kanak yatim, dan larangan mencampur harta mereka dengan harta walinya. Malahan dijelaskan bahawa memakan harta kanak-kanak yatim merupakan dosa besar (*ḥūban kabīran*). Oleh itu ramai dari kalangan wali-wali anak yatim yang takut berbuat tidak adil dalam memenuhi hak-hak mereka, sehingga ada yang menghindar untuk menjadi wali bagi yatim. Tetapi ada seorang lelaki yang menjadi wali yatim dan telah beristeri lebih dari

[20] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), 6: 43

University of Malaya

satu (berpoligami). Beliau dikenali sebagai suami yang tidak boleh berbuat adil dalam memenuhi hak-hak di antara isteri-isterinya. Kemudian dikatakan kepadanya:

وإن خفتم أن لا تقسطوا في يتامى النساء فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم

> Terjemahan: Jika kamu takut tidak boleh berbuat adil terhadap perempuan yatim, maka berkahwinlah dengan wanita-wanita yang baik selain perempuan yatim itu.[21]

Selanjutnya Imām al-Zamakhsharī menjelaskan, apabila berpoligami dengan wanita-wanita yang bukan yatim juga memunculkan ketidakadilan, maka berkahwinlah dengan satu isteri sahaja. Sebab beristeri satu lebih menjamin keadilan dan mengelakkan kezaliman.[22]

Manakala Al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr, dalam "*Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*" memperjelas makna *mathnā wa thulātha wa rubā'* iaitu: "Berkahwinlah dengan dua, tiga atau empat isteri selain wanita-wanita yatim itu".[23]

Pendapat di atas diperkuat lagi dengan sisi kebahasaan. Istilah yang membawa makna keadilan di dalam QS. Al-Nisa': 3 disebutkan dua kali, iaitu *al-qisṭu* dan *al-'adlu*. Untuk sikap adil terhadap kanak-kanak yatim yang hendak dipoligami digunakan istilah *al-qisṭu* (*tuqsiṭū fi l-yatāmā*), manakala untuk poligami dengan wanita yang bukan yatim digunakan *al-'adlu* (*ta'dilū*). Menurut al-'Ashkarī, kedua-dua istilah tersebut mempunyai perbezaan. *Al-qisṭu* adalah sikap adil yang jelas dan zahir (*al-'adlu l-bayyin al-zāhir*). Oleh itu, istilah *mikyāl* dan *mīzān* (takaran dan timbangan) biasa disebut *al-qisṭu*, kerana ia memberi gambaran keadilan dalam timbangan, sehingga tampak lebih

---

[21] Al-Zamakhsharī, Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Amru ibn Aḥmad, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1407H), 1: 467

[22] *Ibid*, 1: 467

[23] Al-Dimashqī, Abū l-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qarashī al-Baṣrī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, (t.tp: Dār Ṭayyibah li l-Nashr wa l-Tawzī', 1999), 2: 209

University of Malaya

jelas dan zāhir. Manakala erti adil (*al-'adl*) tidak semuanya nampak jelas, melainkan ada bahagian yang samar atau tersembunyi. Oleh itu biasanya dikatakan bahawa *al-qisṭu* adalah bahagian yang semua unsur-unsurnya jelas. Kalimat: "*Tuqsiṭu l-qaumu al-shai'a*", maksudnya: kaum itu berbahagi sesuatu secara adil yang jelas.[24]

Al-Qur'an juga menggunakan istilah *al-qisṭu* untuk timbangan dan hal-hal yang lainnya, misalnya: QS. Al-An'ām: 152, QS. Al-Māidah: 42, QS. Al-Nisā': 135, QS. Al-Isrā': 35, dan lain sebagainya. Manakala penggunaan istilah *al-'adl* secara mutlak tidak pernah disandingkan dengan istilah *al-mīzān.*

Shaikh al-Bāquri menghuraikan bahawa pada hakikatnya ayat 3 surat al-Nisā' adalah memuliakan anak yatim. Kemudian beliau menegaskan bahawa cara yang paling mudah untuk berbuat kebajikan terhadap kanak-kanak yatim iatu berkahwin dengan ibunya. Maka dengan demikian ada dua keutamaan yang diperoleh, iaitu (i) mengasuh anak yatim (*kafālatu l-yatāmā*), dan (ii) mengkasihi janda (*al-rifqu bi l-ayāmā*).[25]

Walaupun Islam memerintahkan untuk memuliakan kanak-kanak yatim dan memerintahkan pula mengkahwinkan janda-janda sepertimana termaktub di dalam QS. Al-Nur: 32, tetapi tafsiran Shaikh al-Baquri di atas mengikut pendapat Dr. Biltāji adalah kurang tepat. Sebab tafsiran beliau mengandungi sesuatu yang melampaui zahir ayat. Kerana makna wanita di dalam ayat itu: "…*maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari wanita-wanita (lain)*.." adalah umum, dan tidak dihadkan kepada wanita yang mempunyai hubungan darah dengan kanak-kanak yatim. Sebab apabila yang dikehendaki itu adalah berkahwin dengan ibu dari anak yatim, maka ayat tersebut

[24] Al-'Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn 'Abdillāh ibn Sahl ibn Sa'īd ibn Yaḥyā ibn Mahrān, *al-Furūq al-Lughawiyyah*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm, (Kaherah: Dār al-'Ilmi wa l-Thaqāfah li l-Nashr wa l-Tauzī', t.t.), 1: 234

[25] Al-Bāquri, Aḥmad Ḥasan, *Ma'a l-Qur'ān*, (t.tp.: Maktabah al-Ādāb wa Maṭba'ātuhā, 1970), 219-220

University of Malaya

pastilah berbunyi: ”..maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari ibu-ibu dari kanak-kanak yatim..”.[26]

Namun demikian, walaupun kebolehan poligami berkaitan erat dengan kemunculan rasa takut tidak boleh berbuat adil terhadap kanak-kanak yatim sepertimana termaktub di dalam QS. Al-Nisa’: 3, bukan bererti kebolehan poligami hanya berlaku bagi orang-orang yang mengasuh kanak-kanak yatim. Sebaliknya, poligami hanya dibolehkan bagi orang-orang yang berkelayakan, iaitu memiliki kemampuan berbuat adil, sama ada ia mengasuh kanak-kanak yatim mahupun tidak. Sebab hukum kebolehannya bersifat ‘am menurut ijma’ kaum muslimin. Sebab ada kalanya wujudnya had (*quyūd*) di sebahagian ayat-ayat al-Quran, tidak berpengaruh kepada sesuatu hukum yang umum dan mutlak, sama ada yang bersifat larangan atau kebolehan.[27] Contoh wujudnya pembatasan (*quyūd*) yang tidak berpengaruh kepada hukum umum, antara lain adalah larangan membunuh anak kandung. Walaupun di dalam QS. Al-An’ām: 151 disebutkan larangan itu berhubungan dengan alasan kemiskinan (*imlāq*), tetapi tidak bererti dibolehkan membunuh anak kandung kerana alasan lain, misalnya kerana kurang upaya, baik secara fizikal mahupun kejiwaan.

b) Dakwaan larangan poligami secara bertahap

Para penyelidik dari PSW UIN Sunan Kalijaga pada amnya meyakini bahawa hakikat pembolehan poligami dalam Islam iaitu pelarangan poligami secara bertahap. Graduiti pelarangan poligami diawali dengan pembatasan poligami dengan jumlah maksimum

[26] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar’ah fī l-Qur’ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā’iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar’ah fi l-Mujtama’ al-Islāmī*, 170

[27] Al-Qurtubi, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Bakr ibn Farah, *al-Jami’ li Aḥkam al-Quran (Tafsīr al-Qurtubī)*, ed. Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrahīm Atfīsh, (Kaherah: Dār al-Kutub al-Masriyyah, 1964), 5: 13

University of Malaya

empat isteri, kemudian dipersyaratkan harus bersikap adil terhadap isteri-isteri. Selepas itu dihuraikan bahawa sikap adil terhadap isteri-isteri adalah mustahil diwujudkan. Oleh kerana keadilan itu mustahil dilakukan, maka hakikat QS. Al-Nisā': 3 pada asasnya merupakan pelarangan poligami secara bertahap, sebagaimana al-Qur'an mengharamkan perbudakan secara bertahap sepertimana yang telah dihuraikan sebelumnya.

Untuk menguatkan dakwaan bahawa pembolehan poligam bersifat sementara, dan bermaksud kepada larangan secara bertahap, ramai daripada kalangan feminis yang menukil teks hadith yang melarang ‘Ali berpoligami di masa Fāṭimah ra., masih hidup. Malahan teks hadith ini dimaknai secara tekstual, dan menyembunyikan maksudnya yang sebenar, walaupun sebahagian mereka juga merujuk kepada kitab “Sahih Muslim bi sharḥ al-Nawawi”.[28] Malahan menurut Alimatul Qibtiyah, hadith tersebut membawa maksud bahawa poligami adalah kekerasan terhadap perempuan dan keluarga. Di samping itu, secara tersirat bahawa pengulangan sabda Nabi: "Aku tidak memberi izin" sehingga tiga kali dan disertai sabda beliau: "Kecuali Ali akan menceraikan Fāṭimah dan menikahi anaknya Hishām", menurut Qibtiyah bahawa bercerai itu lebih baik daripada menjadi isteri yang dipoligami.[29]

Pemahaman secara tekstual hadith tersebut, dan tidak menjelaskannya dengan hadith-hadith lain yang berkenaan dengan perkara ini adalah sebuah kesilapan. Sebab di dalam kitab *Saḥīḥ al-Bukhārī* dan *Saḥīḥ Muslim* juga termaktub alasan Rasulullah s.a.w. melarang ‘Alī berkahwin lagi pada waktu beristerikan Fāṭimah sepertimana dihuraikan di dalam hadīth berikut ini:

[28] Lihat: Mochamad Sodik, Hukum Keluarga Indonesia: Kritisisme terhadap KHI dan RUU HTPA, dalam *Menuju Hukum Keluarga Prgresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak*, 38. Alimatul Qibtiyah juga menukil hadith ini tanpa menjelaskan lebih lanjut maksud dan syarahannya. Lihat: Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, 49-50

[29] Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, 54

University of Malaya

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الجَرْمِيُّ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَبِي، أَنَّ الوَلِيدَ بْنَ كَثِيرٍ، حَدَّثَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ الدُّؤَلِيِّ، حَدَّثَهُ أَنَّ ابْنَ شِهَابٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ حُسَيْنٍ، حَدَّثَهُ: أَنَّهُمْ حِينَ قَدِمُوا المَدِينَةَ مِنْ عِنْدِ يَزِيدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ مَقْتَلَ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ، لَقِيَهُ المِسْوَرُ بْنُ مَخْرَمَةَ، فَقَالَ لَهُ: هَلْ لَكَ إِلَيَّ مِنْ حَاجَةٍ تَأْمُرُنِي بِهَا؟ فَقُلْتُ لَهُ: لاَ، فَقَالَ لَهُ: فَهَلْ أَنْتَ مُعْطِيَّ سَيْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَغْلِبَكَ القَوْمُ عَلَيْهِ، وَايْمُ اللَّهِ لَئِنْ أَعْطَيْتَنِيهِ، لاَ يُخْلَصُ إِلَيْهِمْ أَبَدًا حَتَّى تُبْلَغَ نَفْسِي، إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ خَطَبَ ابْنَةَ أَبِي جَهْلٍ عَلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلاَمُ، فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ النَّاسَ فِي ذَلِكَ عَلَى مِنْبَرِهِ هَذَا وَأَنَا يَوْمَئِذٍ مُحْتَلِمٌ، فَقَالَ: «إِنَّ فَاطِمَةَ مِنِّي، وَأَنَا أَتَخَوَّفُ أَنْ تُفْتَنَ فِي دِينِهَا»، ثُمَّ ذَكَرَ صِهْرًا لَهُ مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ، فَأَثْنَى عَلَيْهِ فِي مُصَاهَرَتِهِ إِيَّاهُ، قَالَ: «حَدَّثَنِي، فَصَدَقَنِي وَوَعَدَنِي فَوَفَى لِي، وَإِنِّي لَسْتُ أُحَرِّمُ حَلاَلًا، وَلاَ أُحِلُّ حَرَامًا، وَلَكِنْ وَاللَّهِ لاَ تَجْتَمِعُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ أَبَدًا»

Terjemahan: Telah memberikan hadīth kepada kami Sa'īd bin Muḥammad al-Jarmīy telah memberikan hadīth kepada kami Ya'qūb bin Ibrāhīm telah memberikan hadīth kepada kami bapakku bahwa al-Walīd bin Kathīr telah memberikan hadīth kepadanya daripada Muḥammad bin 'Amru bin Ḥalḥalah al-Du'alīy telah memberikan hadīth kepadanya bahawa Ibn Shihāb telah memberikan hadīth kepadanya bahawa 'Ali bin Ḥusain memberikan hadīth kepadanya bahawa mereka apabila tiba di Madīnah dari bertemu dengan Yazīd bin Mu'āwiyah di masa terbunuhnya Ḥusain bin 'Ali ra., dia (‘Alī bin Ḥusain) ditemui oleh al-Miswar bin Makhramah. Kemudian beliau (al-Miswar) berkata kepadanya' "Apakah kamu ada keperluan dengan suatu perintah untukku?" Maka aku katakan kepadanya; "Tidak". Lalu dia berkata lagi kepadanya; "Apakah kamu termasuk orang yang diberi pedang Rasulullah s.a.w? Kerana aku khuatir bila mereka dapat mengambilnya daripada kamu. Demi Allah, seandainya kamu menyerahkannya kepadaku, aku tidak akan pernah memberikannya kepada mereka untuk selama-lamanya hingga aku terbunuh. Sesungguhnya 'Alī ibn Abī Ṭālib pernah meminang anak perempuan Abū Jahal (untuk dijadikan istri) disamping Fāṭimah as. Kemudian aku dengar Rasulullah s.a.w., memberikan khuṭbah di depan orang-orang tentang masalah tersebut di atas mimbar beliau, manakala aku saat itu sudah baligh. Kemudian Baginda s.a.w. bersabda: "Sesungguhnya Fāṭimah adalah bagian daripadaku dan aku sangat khuatir dia terfitnah dalam agamanya". Kemudian baginda s.a.w. menyebutkan kerabat Baginda daripada Bani 'Abdi Shamsi seraya menyanjungnya dalam hubungan kekerabatannya yang baik kepada Baginda s.a.w. Nabi bersabda: "Beliau bercakap kepadaku lalu membenarkan aku, kemudian berjanji kepadaku dan menunaikan janjinya kepadaku. Sesungguhnya aku bukanlah orang yang mengharamkan suatu yang halal, dan bukan pula menghalalkan

University of Malaya

apa yang haram. Tetapi demi Allah, tidak akan bersatu puteri Rasulullah s.a.w., dengan puteri musuh Allah selamanya.[30]

Selain daripada itu, untuk memahami hadith yang dinukil para penyelidik PSW diperlukan pembacaan yang intensif terhadap kitab syarahan autoritatif bagi kedua-dua kitab sahih tersebut, antara lain kitab *Fatḥu l-Bārī* bagi kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan kitab syarah Nawawi bagi kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Di dalam "Fatḥu l-Bārī", Imam Ibn Ḥajar yang merupakan *amīru l-mu'minīn fi l-hadīth*, menjelaskan bahawa maksud Rasulullah s.a.w. melarang 'Ali ibn Abī Ṭālib menikah lagi, bukan untuk mengharamkan yang dihalalkan Allah, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Zuhri. Tetapi antara lain: (i) supaya puteri Rasulullāh s.a.w. tidak dikumpulkan dengan anak perempuan daripada musuh Allah di dalam satu suami selamanya.[31] Imam Nawawi juga berpendapat bahawa larangan tersebut kerana mengumpulkan kedua-dua puteri Rasulullah s.a.w. dan anak perempuan musuh Allah di dalam satu tempat selamanya adalah haram. Hal ini juga dikuatkan oleh sabda Baginda s.a.w., "Aku tidak mengharamkan perkara yang halal". Sabda Baginda s.a.w. ini bermaksud bahawa beliau tidak mengatakan sesuatu perkara yang menyelisihi hukum Allah, dan tidak pula diam terhadap pengharaman sesuatu yang halal, kerana diamnya beliau bererti membolehkannya hal itu berlaku. Dengan demikian, mengumpulkan kedua-dua anak daripada Utusan Allah, dan anak musuh Allah termasuklah di antara jenis kahwin yang diharamkan.[32]

---

[30] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), bāb mā dhakara min dir'i l-Nabī, 4: 83. Hadith semisal juga termaktub di dalam Sahih Muslim, lihat: Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī al-Nisābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, bāb Faḍāil Fāṭimah binti l-Nabī, 4:1903

[31] Al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī, dan 'Abdu l-'Azīz ibn 'Abdillāh ibn Bāz, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1379H), bab dhab al-rajul 'an ibnatihi, 9: 328. Dalam kitab ini, tertulis redaksi aslinya, iatu:

"وإني لست أحرم حلالا، ولا أحلل حراما، ولكن والله لا تجمع بنت رسول الله وبنت عدو الله عند رجل أبدا"

[32] Al-Nawawi, Abū Zakariyā Muḥyi l-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf, *al-Minhāj Sharḥu Ṣaḥiḥi Muslim ibn al-Ḥajjāj*, (Beirūt: Dār Iḥya' al-Turāth al-'Arabi, 1392H), bab min fadāil Fātimah radiyallāhu 'anhā, 16: 2-4.

University of Malaya

(ii) Berkahwin dengan anak Abū Jahl akan menyakiti hati Fāṭimah ra., dan Nabi s.a.w, apatah lagi Fāṭimah tidak mempunyai saudara yang boleh berbagi ke atas penderitaan beliau. Dan para ulama bersepakat bahawa menyakiti hati utusan Allah adalah haram. (iii) Hadith ini adalah dalil keutamaan Fāṭimah binti Rasūlillāh, iaitu apa yang hendak dilakukan ‘Ali adalah halal dan dibolehkan jikalau beliau tidak beristerikan Fāṭimah.[33]

Dengan syarahan hadith tentang larangan ’Ali berpoligami di atas, maka dakwaan feminis yang menghubungkaitkan perkara tersebut dengan pelarangan poligami secara bertahap adalah tidak benar.

c) Makna adil dalam poligami

Adil di antara isteri-isteri merupakan syarat poligami sepertimana difirmankan Allah:“Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kahwinilah) seorang sahaja” [Al-nisā`: 3]. Makna adil di dalam ayat di atas iaitu wujudnya kepercayaan diri atau rasa aman dari tindak kezaliman apabila seseorang berkahwin lebih dari satu isteri. Kemudian dijelaskan di akhir QS. Al-Nisa’: 3, “*Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman*”. Imam al-Ṭabari menjelaskan bahawa erti ayat ini iaitu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim dan berpaling daripada kebenaran (*aqrabu alla tajūrū wa lā tamīlū*).[34]

Adil mengandungi dua erti, (i) adil yang boleh dilakukan manusia atau dalam kadar kemampuan manusia, contohnya adil di dalam pemberian nafkah, tempat tinggal,

[33] Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, 9: 329
[34] Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Amilī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Maḥmud Shākir, (t.tp: Muassasah al-Risālah, 2000), 7: 548

University of Malaya

perhatian, dan lain sebagainya. (ii) adil yang tidak dipunyai dan tidak boleh dilakukan manusia, iaitu adil di dalam cinta dan kecenderungan hati. Maka erti adil yang menjadi syarat dihalalkannya poligami iaitu adil yang boleh diamalkan manusia dan di dalam kadar kemampuannya. Sebab sepertimana difirmankan di dalam QS. Al-Baqarah: 286, dan QS. Al-Talaq: 7, Allah tidak akan memberikan beban kepada manusia, melainkan sesuai dengan kadar kemampuanya.[35]

Adil dalam erti kadar kemampuan manusia adalah sepertimana disabdakan Rasulullah s.a.w.:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْخَطْمِيِّ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ فَيَعْدِلُ، وَيَقُولُ: «اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي، فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلُمْنِي، فِيمَا تَمْلِكُ، وَلَا أَمْلِكُ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ: يَعْنِي الْقَلْبَ

Terjemahan: Telah memberikan hadith kepada kami Mūsā ibn Ismā'il, telah memberikan hadith kepada kami Hammād, dari Abū Qilābah, dari 'Abdullāh ibn Yazid al-Khatmi, dari 'Āishah beliau berkata: Adalah Rasulullāh s.a.w. melakukan pembahagian (*qasm*) di antara kami secara adil, kemudian beliau bersabda: "Ya Allah, inilah bentuk pembahagian yang dapat aku lakukan; dan janganlah Engkau mencelaku dalam apa-apa yang Engkau miliki sedangkan aku tidak memilikinya". Abū Dāwūd berkata: "(Yang dimaksud dengan apa-apa yang Engkau miliki [kuasai] tetapi aku tidak memilikinya [menguasainya]), iaitu hati.[36]

Imam al-Ṭabarī juga meriwayatkan perkataan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb r.a. tentang makna adil dalam poligami yang selari dengan sabda Baginda s.a.w. di atas.

قال عمر بن الخطاب: اللهم أمَّا قلبي فلا أملك! وأما سِوَى ذلك فأرجو أن أعدل!

Terjemahan: Umar bin al-Khaṭṭāb berkata: Ya Allah, adapun berkenaan dengan hatiku, maka sugguh aku tidak sanggup menguasainya (untuk

[35] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 175

[36] Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaiman ibn al-Ash'ath ibn Isḥaq, *Sunan Abi Dāwūd*, ed. Muḥammad Muhyi l-Din 'Abdu l-Hamid, (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, t.t.), 2: 242

University of Malaya

berbuat adil)! Manakala apa-apa selain itu (hati), aku berharap mampu berbuat adil.[37]

Oleh itu pendapat yang menyimpulkan tidak membolehkan poligami dengan dalil QS. Al-Nisa': 129 kerana menganggap adil dalam poligami itu mustahil adalah lemah. Sebab yang dimaksud dengan ayat: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil" adalah adil dalam rasa cinta, kecondongan hati dan hubungan seksual (*jimā'*). Manakala perkara-perkara keadilan yang bersifat zāhir (*'adlan mādiyyan*), seperti tempat tinggal, nafkah, dan pembahagian waktu, merupakan kewajiban yang harus dipenuhi suami yang berpoligami.

Apabila Allah menghendaki diharamkannya poligami secara mutlak, maka tidak mungkin Allah membolehkannya dengan suatu syarat. Kemudian selepas itu diisytiharkan bahawa syarat tersebut mustahil dicapai. Sebab hal seperti ini akan terlihat sebagai sesuatu yang sia-sia. Maha Suci Allah dari segala bentuk perbuatan yang sia-sia.[38]

Oleh itu, berkenaan dengan QS. Al-Nisa': 129 Imam al-Ṭabarī menafsirkan bahawa kamu sekali-kali tidak pernah mampu menyamakan kecintaanmu terhadap isteri-isteri kamu secara adil. Malahan terkadang hatimu condong kepada salah satu isteri, walaupun kamu sudah berusaha sekuat tenaga menyamakannya, tetapi tetap sahaja kamu tidak berjaya kerana hal itu di luar kuasamu.[39]

Makna adil dalam poligami sepertimana dihuraikan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pula tidak mengandungi kewajiban menyamakan kecintaan hati (*al-maḥabbah al-qalbi*)

---

[37] Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Amilī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 9:286

[38] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 175

[39] Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Amilī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 9: 284

University of Malaya

terhadap isteri-isteri. Imam Muslim meriwayatkan bahawa isteri-isteri Nabi s.a.w. yang merasakan kecintaan Baginda terhadap ’Āishah melibihi kecintaan Baginda kepada mereka, bermaksud meminta keadilan dengan cara mengutus Fāṭimah ra. Sesampainya di rumah Baginda Nabi, Fāṭimah berkata:

يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ أَزْوَاجَكَ أَرْسَلْنَنِي إِلَيْكَ يَسْأَلْنَكَ الْعَدْلَ فِي ابْنَةِ أَبِي قُحَافَةَ

> Terjemahan: Wahai Rasulullah, sesungguhnya isteri-isterimu mengutusku kepadamu untuk meminta keadilan berkenaan dengan puteri Abū Qaḥāfah, iaitu ’Āishah.[40]

Imam al-Nawawi dalam kitab ”al-Minhāj Sharḥu Ṣaḥiḥi Muslim” menjelaskan bahawa maksud perkataan Fāṭimah ra., di atas iaitu mereka menuntut penyamaan kecintaan hati kepada Baginda Nabi, walaupun Baginda telah memberikan persamaan sikap, tempat tinggal, dan lain sebagainya di antara mereka. Adapun berkenaan dengan kecintaan hati, beliau Ṣallallahu ‘alaihi wa sallam lebih mencintai ’Āishah berbanding dengan isteri-isteri beliau lainnya. Dan kaum Muslimin telah bersepakat, bahawa menyamakan rasa cinta kepada semua isteri bukanlah suatu kewajiban, kerana tiada seorang pun yang mampu melakukan hal ini kecuali Allah swt. Manakala berkenaan dengan perkara adil dalam bersikap, maka demikianlah yang diperintahkan".[41]

Imam Ibn Ḥajar berpendapat bahawa adil yang mustahil mampu dilakukan dalam QS. Al-Nisa’: 129 iaitu adil di antara isteri-isteri dalam semua bidang. Maka Imam Ibn Ḥajar berpendapat apabila suami memenuhi segala keperluan pakaian, makanan dan

---

[40] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-‘adl ‘ani l-‘adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘alai wa Sallam*, ed. Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī, (Beirūt: Dār Iḥyā l-Turāth al-‘Arabī, t.t.), bāb fī faḍli ‘Āishah, 5: 1891

[41] Al-Nawawi, Abū Zakariyā Muḥyi l-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf, *al-Minhāj Sharḥu Ṣaḥiḥi Muslim ibn al-Ḥajjāj*, bāb faḍāil ‘Āishah Umm al-Mu’minin, 15: 205

University of Malaya

tempat tinggal bagi seluruh isterinya, maka tidak mengapa jikalau dia melebihkan sebagian lainnya dalam hal kecondongan hati atau pemberian hadiah.[42]

Syarat adil dalam poligami tidak mengandungi erti kesamaan dalam perkara berhubungan badan (*al-waṭ'u*) terhadap isteri-isteri. Sebab menyamakan dalam berhubungan badan bukanlah perkara yang wajib bagi suami, sepertimana terdapat dalam madhhab Mālikī dan Shāfi'i. Ini kerana jima' termasuk bahagian dari shahwat dan kecondongan hati yang tidak diwajibkan penyamaan. Walaupun tidak wajib, tetapi disunnahkan untuk berbuat adil dalam hal *jimā'* ini. Kerana ini lebih baik, lebih sempurna dan jauh dari sikap berlebih-lebihan dalam kecondongan hati, sepertimana yang dihuraikan oleh sejumlah Ulama'. Imam Ibn Qudāmah mengatakan, jikalau memungkinkan untuk menyamakan dalam berhubungan badan maka ini lebih baik, lebih utama dan lebih mendekati sikap adil (*ahsan wa awlā fa innahu ablagh fi l-'adl*).[43] Sebab sepertimana diriwayatkan oleh 'Āishah ra., dalam huraian di atas bahwasanya Rasulullāh s.a.w., membagi di antara isteri-isteri beliau dan berbuat adil, kemudian Baginda s.a.w. bersabda: "Ya Allah. Inilah pembahagianku kepada isteri-isteriku yang aku miliki, dan janganlah Engkau mencelaku pada apa-apa yang Engkau miliki dan tidak aku miliki".

Walaupun sikap adil dalam menyamakan kecintaan dan kasih sayang terhadap isteri-isteri merupakan perkara mustahil, tetapi hal itu tidak bererti dibolehkan terlalu berat sebelah kepada salah seorang isteri yang disayangi. Sikap condong yang melampau akan mengakibatkan terabaikannya hak-hak para isteri lainnya, seperti kesamaan hak untuk mendapatkan pembahagian waktu, nafkah, pergaulan yang baik

---

[42] Al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, bāb al-'adl baina l-nisā', 9: 313

[43] Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad Muwaffiq al-Dīn 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, (Kaherah: Maktabah Qāhirah, 1968), 7: 308

University of Malaya

(*mu'āsharah bi l-ma'rūf*), dan contoh-contoh lainnya yang berpunca dari adil yang boleh dilakukan (*'adl mustaṭā'*). Kecenderungan hati yang melampau kepada salah seorang isteri juga akan mengakibatkan tergantungnya nasib isteri-isteri lainnya, iaitu di antara wanita yang bersuami dan janda.[44]

Allah telah melarang perbuatan seperti ini di dalam QS. Al-Nisā': 129 yang bermaksud, "*oleh itu janganlah kamu cenderung dengan melampau (berat sebelah kepada isteri yang kamu sayangi) sehingga kamu biarkan isteri yang lain seperti benda yang tergantung (di awan-awan)*". Demikian juga penegasan dari Sabda Nabi s.a.w. sepertimana berikut:

عن أبي هُريرة، عن النبيِّ – صلَّى الله عليه وسلم – قال: "مَن كانت له امرأتانِ، فمال إلى إحداهما جاء يَومَ القيامَةِ وشِقُّه مَائِلٌ

Terjemahan: Daripada Abū Hurairah ra., daripada Baginda Nabi bersabda: "Sesiapa mempunyai dua isteri, lalu dia lebih condong kepada salah seorang daripada kedua-duanya, niscaya dia akan datang pada hari kiamat dalam kondisi badannya miring".[45]

Konsep adil dan zalim dalam Islam telah lama diperbahaskan secara detail. Semenjak dahulu kalangan al-salaf al-ṣāliḥ sangat berhati-hati dalam memperlakukan wanita, dan berpegang teguh dengan wasiat Rasulullah, khasnya di dalam melindungi wanita dari segala bentuk kezaliman, *fa l-taqūllāh fi l-nisā'* (Takutlah Allah dalam memperlakukan wanita).[46]

Dengan demikian yang dimaksud dengan adil dalam poligami iaitu rasa aman dari perbuatan zalim kepada salah seorang isterinya. Jikalau seorang suami hendak

---

[44] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 176

[45] Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaiman ibn al-Ash'ath ibn Isḥaq, *Sunan Abi Dāwūd*, 2: 242

[46] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, bāb Ḥajjati l-Nabī, 2: 886

University of Malaya

berpoligami, sememangnya ia harus mengambil kira perkara-perkara yang berhubungan dengan kondisi peribadinya, dan kemampuannya, sama ada kemampuan psikologi, kemampuan materi, mahupun kemampuan fizikalnya.[47]

Huraian makna keadilan dalam konteks poligami di atas sangat berbeza dengan cara Abdul Halim, pensyarah kursus ”Fiqh Munākaḥat” di Fakulti Shari’ah UIN Yogyakarta dalam memaknai adil terhadap isteri-isteri. Beliau berkesimpulan bahawa adil di antara isteri-isteri adalah mustahil sesuai ayat-ayat tentang poligami. Malahan mengikut beliau ayat-ayat poligami itu mengandungi ajaran bahawa asas perkahwinan dalam Islam adalah monogami, bukan poligami. Sebab tidak mungkin suami boleh berbuat adil kepada semua isterinya, sepertimana ia tidak mungkin boleh mencintai lebih dari satu orang isteri. Ini kerana perhatian, cinta, dan kasih sayang tidak mungkin dapat dibahagi secara adil.[48]

d) Dakwaan bahawa makna Adil di dalam QS. Al-Nisā: 129 membatalkan kebolehan poligami

Firman Allah di dalam QS. Al-Nisā`: 129: “*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian*” dijadikan justifikasi bagi majoriti kalangan yang menolak poligami. Ayat ini difahami bahawa bersikap adil di antara isteri-isteri adalah mustahil diamalkan.[49] Sebab mengikut Abdul Halim, pensyarah kursus ”Fiqh Munakahat” di Fakulti Syari’ah UIN Yogyakarta, syarat adil tidak hanya di dalam cara pergaulan yang menjadi tugas hidup bagi suami,

[47] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar’ah fī l-Qur’ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā’iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar’ah fi l-Mujtama’ al-Islāmī,* 177-178

[48] Abd. Halim,”Course Design Fiqh Munakahat”, dalam, *Integrasi HAM dalam Kurikulum Fakultas Syari’ah*, ed. Siti Ruhaini Dzuhayatin et al., (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta-Emory University USA, 2005), 73

[49] Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, ed., *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, 281

University of Malaya

seperti nafkah, tempat tinggal, dan giliran, tetapi juga dalam cinta, kasih sayang, dan penghargaan.[50]

Bukan sahaja menganggap poligami tidak adil, malahan majoriti penyelidik di PSW UIN Yogyakarta berpendapat bahawa poligami yang diamalkan di Indonesia dewasa ini harus dilarang kerana menyebabkan berlakunya kekerasan fizikal, seksual, dan kejiwaan. Oleh itu peringkat pendidikan di kalangan wanita harus digalakkan sehingga dapat meningkatkan kesedaran tentang hak-hak mereka.[51] Hujjah majoriti kalangan yang menolak poligami kerana mustahilnya berlaku adil juga menjadi landasan kerajaan Tunisia untuk melarang dan menghukum pengamal poligami. Sebab di dalam sejarah tamaddun manusia yang berlaku sepanjang kurun telah membuktikan bahawa pengamal poligami tidak pernah dapat berbuat adil. Oleh itu pengamal poligami mengikut Undang-undang Tunisia tahun 1957 dihukum satu tahun penjara dan denda 240,000 francs atau salah satu daripada kedua-dua hukuman. Pada tahun 1926, murid-murid Shaikh Muḥammad ’Abduh telah pula membentuk jawatankuasa (*lajnah*) yang mempersempit kebolehan poligami kedalam undang-undang. Mereka mengajukan persyaratan yang belum pernah wujud di dalam madhhab-madhhab fiqh yang empat, antara lain iaitu (i) poligami harus mendapatkan izin dari hakim shari’ah, (ii) hakim berhak melarang apabila ia meyakini seorang lelaki tidak mampu melaksanakan kewajibannya secara adil.[52]

---

[50] Abd. Halim, ”Course Design Fiqh Munakahat”, dalam *Integrasi HAM dalam Kurikulum Fakultas Syari’ah*, 73

[51] Siti Ruhaini Dzuhayatin, “A Research Project on Mainstreaming Human Rights in the Curriculum of the Faculty of Islamic Law (Syariah) State Islamic Unversity (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta-Indonesia”, dalam *Integrasi HAM dalam Kurikulum Fakultas Syari’ah*, xxvii-xxviii

[52] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar’ah fī l-Qur’ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā’iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar’ah fi l-Mujtama’ al-Islāmī*, 212-214. Matawang Francs Tunisia telah ditukar dengan matawang Dinar pada tarikh 1960, dengan nilai 1000 Francs sama dengan 1 Dinar. 240,000 Francs sama dengan 240 Dinar atau U$D. 131.74

University of Malaya

Qāsim Amīn, seorang pemikir feminis dari Mesir, juga memperkuat alasan penolakan poligami dengan menafsirkan QS. al-Nisa': 3 dan 129. Ayat: "*Wa lan tastaṭī'ū an ta'dilū…* (dan kamu sekali-kali tidak boleh berlaku adil)" difahami bahawa pembuat sharī'ah (Allah) mewajibkan berkahwin dengan satu isteri kerana dikhuatirkan tidak boleh berbuat adil. Dan adil itu beliau fahami sebagai perkara yang mustahil dilakukan. Maka adakah orang yang boleh merasa tidak takut berbuat zalim, manakala ditetapkan bahawa adil itu mustahil? Apakah manusia masih berani melakukan perkara yang mustahil diwujudkan? Pembolehan poligami mengikut Qāsim Amīn, diserahkan kepada peribadi-peribadi lelaki. Maka sesiapa yang merasa bahawa keyakinan dirinya telah mencapai had yang tiada lagi dikalahkan oleh rasa takut berbuat jenayah apabila hendak berkahwin lebih daripada satu isteri, maka dibolehkan baginya oleh Allah. Tetapi sesiapa yang keyakinannya belum mencapai had tersebut sehingga tidak merasa aman dari perilaku jenayah apabila berpoligami, maka diharamkan baginya. Apabila kemungkinan berlakunya kezaliman dan jenayah di antara isteri-isteri adalah sangat besar manakala melakukan poligami, atau berlakunya permusuhan di antara ahli-ahli keluarga ekoran poligami, dan realiti tersebut telah menjadi fenomena am, maka hakim dibolehkan melarang poligami, sama ada dengan syarat atau tanpa syarat, demi menjaga kemaslahatan umat.[53]

Dengan demikian pelaku poligami dalam pandangan Qāsim adalah menyalahi kandungan QS. al-Nisa': 3 dan 129, kerana telah memaksakan diri melakukan perkara yang mustahil diamalkan, iaitu berbuat adil terhadap isteri-isteri dan lebih mengutamakan kesenangan diri sendiri berbanding memikirkan akibatnya.

[53] Qāsim Amīn, *Taḥrīr al-Mar'ah*, 81

University of Malaya

Tentunya pendapat seperti ini adalah lemah, merbahaya, dan jauh dari makna sebenar kedua-dua ayat tersebut. Sebab apabila poligami pada akhirnya diharamkan, kenapa Baginda Nabi membolehkannya bagi para Sahabat? Kenapa para Tābi'īn dan generasi selepasnya masih berterusan mengamalkan poligami? Pelarangan poligami dikatakan merbahaya kerana akan mengakibatkan dakwaan bahawa sebahagian ayat al-Quran mengandungi perkara yang sia-sia, dan semua pengamal poligami, sama ada daripada kalangan Sahabat, Tābi'īn, mahupun generasi selepasnya hidup penuh dosa kerana telah berbuat zalim, dan menyalahi hukum Allah di dalam al-Quran.[54]

Dakwaan al-Qur'an melarang poligami dengan alasan bahawa syarat adil di antara isteri-isteri adalah mustahil berlaku merupakan dakwaan yang tidak mendasar dan batil. Dakwaan semacam ini tertolak kerana sebab-sebab sepertimana berikut:

(i) Syarat adil dalam QS. al-Nisā': 3 sepertimana di dalam QS. al-Nisā': 129, bukanlah adil yang mustahil diamalkan. Sebab adil dalam ayat pertama (QS. al-Nisā': 3) iaitu adil di dalam perkara-perkara material yang bersifat empirik (*al-mādiyyah al-maḥsūsah*) dan boleh dilakukan seseorang, seperti adil di dalam tempat tinggal, pakaian, makanan, minuman, dan pergaulan.

(ii) Bukanlah perkara yang rasional apabila Allah membolehkan poligami kemudian disusuli dengan syarat yang mustahil dilakukan oleh manusia. Jikalau Allah berkehendak melarang poligami, niscaya Allah akan melarangnya secara langsung dengan satu lafaz dan satu ayat.

(iii) Allah melarang mengumpulkan dua isteri dari adik beradik (QS. al-Nisa': 23), sepertimana Rasulullah pula melarang mengkahwini dua isteri yang kedua-duanya masih mempunyai hubungan kekerabatan yang dekat, seperti mengkahwini seorang

[54] Shaltūt, Maḥmūd, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2001), 182; lihat juga: Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 174 dan 208

University of Malaya

wanita dan makciknya. Maka larangan tersebut tidaklah bermakna apabila hukum asal poligami adalah diharamkan.

(iv) Pembolehan berpoligami sehingga empat isteri merupakan bukti kuat bahawa Islam membolehkan poligami.

(v) Amalan poligami semenjak kurun masa 1400 tahun merupakan pemahaman sempurna tentang bolehnya poligami dalam Islam.[55]

(vi) Poligami mempunyai nilai keutamaan yang khas bagi sesiapa yang mampu melakukannya sepertimana disabdakan oleh Baginda Nabi berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الحَكَمِ الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ رَقَبَةَ، عَنْ طَلْحَةَ اليَامِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ عَبَّاسٍ: هَلْ تَزَوَّجْتَ؟ قُلْتُ: لاَ، قَالَ: «فَتَزَوَّجْ فَإِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الأُمَّةِ أَكْثَرُهَا نِسَاءً»

Terjemahan: Telah membawakan hadith kepada kami ’Ali ibn al-Hakam al-Anṣari, telah membawakan hadith kepada kami Abū ’Awanah, dari Raqabah, dari Ṭalḥah al-Yami, dari Sa’īd ibn Jubayr, beliau berkata: Ibn ’Abbās berkata kepadaku: ”Apakah kamu sudah berkahwin?” Aku menjawab: ”Belum”. Kemudian beliau berkata: ”Berkahwinlah, sebab sebaik-baik umat ini iaitu yang paling banyak isterinya”. [56]

Ibn Ḥajar menjelaskan bahawa makna hadith ini iaitu sebaik-baik umat Baginda s.a.w. adalah sesiapa yang memiliki isteri yang lebih banyak berbanding orang-orang yang sama peringkat keutamaannya di dalam perkara lainnya tetapi belum berkahwin atau tidak berpoligami. Maka poligami dipandang sebagai keutamaan apabila di dalam perkara-perkara keutamaan lainnya adalah sama. Keutamaan poligami yang dihadkan kepada umat Baginda s.a.w. dimaksudkan agar boleh meneladani Nabi Sulaimān dan Nabi Dāwūd. Malahan mengikut periwayatan al-Tabrāni dari jalan Ayyūb, dari Sa’id ibn Jubair dari Ibn ’Abbās dihuraikan dengan lafaz seperti mana berikut:

[55] Al-Ṭawīl, Muḥammad ibn Musfir ibn Ḥusain, *Ta'addud al-Zaujāt fi l-Islām*, 7-13

[56] al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā’īl Abū ‘Abdillāh, *al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), bāb kathrati l-nisā’, 7: 3

University of Malaya

تَزَوَّجُوا فَإِنَّ خَيْرَنَا كَانَ أَكْثَرَنَا نِسَاءً

Terjemahan: Berkahwinlah kerana sesungguhnya yang paling baik di antara kita iaitu sesiapa yang paling banyak isterinya.[57]

Maksud ”sebaik-baiknya” dari perkataan Ibn ’Abbās ra., iaitu Baginda Nabi, sedangkan makna ”ummat” iaitu ummat Baginda s.a.w., khasnya adalah para Sahabat. Dengan demikian beliau hendak mengisyaratkan bahawa meninggalkan perkahwinan adalah tidak dianjurkan dan lemah (*marjūḥ*). Sebab sekiranya tidak berkahwin itu lebih baik, maka Baginda akan mendahulukan para Sahabat untuk berkahwin lebih banyak berbanding dirinya. Padahal Baginda adalah orang yang paling takut kepada Allah dan orang yang paling arif, tetapi beliau tetap sahaja beristeri banyak. Hal ini kerana untuk kepentingan dakwah, dan menyampaikan hukum hakam, khasnya berkenaan dengan perkara-perkara yang tidak dapat diketahui oleh kaum lelaki daripada diri Baginda secara langsung.[58]

Dengan wujudnya keutamaan poligami bagi sesiapa yang mampu, maka kedua-dua ayat dalam al-Nisa’, iaitu ayat 3 dan 129, bukanlah bermakna saling menafikan dan memansukhkan, tetapi sebaliknya saling menguatkan. Sebab makna adil di dalam kedua-dua ayat tersebut mempunyai konteks yang berbeza sebagaimana dihuraikan sebelumnya.

Manakala berkenaan tentang kebolehan poligami diserahkan kepada keputusan mahkamah demi menjaga kemaslahatan umat, sepertimana diyakini oleh murid-murid Shaikh ’Abduh adalah kurang tepat. Pendapat mereka ini disandarkan kepada alasan bahawa seorang hakim berhak melarang perkara-perkara *mubāḥ* yang mengakibatkan

[57] Al-Ṭabrānī, Sulaimān ibn Ahmad ibn Ayyūb ibn Muṭīr Abū al-Qāsim, *al-Mu'jam al-Kabīr*, ed. Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd al-Salafi, (Riyāḍ: Dār al-Sumay'i, 1994), bāb Sa'īd ibn Jubair 'an ibn 'Abbās, 12: 58

[58] Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, 9: 114

University of Malaya

kerosakan yang nyata, manakala maslahatnya masih meragukan (*fa inna li l-imām an yamna'a l-mubāḥ alladhī yatarattabu 'alayhi mafsadatun mā dāmati l-mafsadatu qā'imatan bihi, wa l-maslaḥah bi khilāfihi*).[59] Hak hakim dalam melarang poligami mengikut Rashīd Riḍā diasaskan kepada dua perkara, iaitu aman dari berbuat kezaliman dan wujudnya kondisi kecemasan. Perkara pertama adalah betul sepertimana wujud di dalam al-Quran: *fa in khiftum allā ta'dilū fa wāḥidatan*. Manakala perkara yang kedua, iaitu syarat kecemasan tidak dijumpai di dalam al-Quran, Sunnah, mahupun amalan daripada majoriti Sahabat, Tābi'īn, dan generasi salaf lainnya, sehingga tidak diperlukan campur tangan hakim untuk memutuskan apakah si fulan boleh berpoligami atau tidak.[60]

Kaedah bahawa seorang hakim berhak melarang perkara-perkara *mubāḥ* apabila mengakibatkan kerosakan yang nyata, kemudian diterapkan di dalam sebuah undang-undang untuk melarang poligami justeru akan memunculkan kerosakan lainnya. Sebab seorang hakim mungkin hanya boleh melihat unsur-unsur fizikal, tetapi boleh jadi tidak mengetahui kondisi dalaman seseorang, apatahlagi untuk memutuskan kelayakannya berpoligami. Dengan demikian orang yang sememangnya benar-benar dalam kondisi mengharuskan berpoligami, boleh jadi tidak diluluskan oleh hakim atau diperintahkan untuk menceraikan isterinya yang pertama, walaupun kedua-dua pihak tidak ada yang menghendaki perceraian. Oleh itu pendapat tentang kebolehan poligami diputuskan oleh hakim dalam satu sisi akan membawa maslahat, tetapi di sisi lain juga memunculkan masalah baru, misalnya meningkatnya angka perceraian, terlantarnya janda-janda dan kanak-kanak, merebaknya zina dan pelacuran.[61]

---

[59] Muḥammad Rashīd ibn 'Ali Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (*Tafsīr al-Mannār*), 4: 297
[60] Shaltūt, Maḥmūd, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, 185
[61] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 219

University of Malaya

Dengan demikian pelbagai alasan dari kalangan yang menolak poligami terbantahkan, sama ada dari dalaman kerangka bangunan ajaran Islam, mahupun melalui contoh-contoh yang wujud dalam kehidupan masyakat. Malahan pendapat feminis untuk menyerahkan keputusan poligami kepada hakim, atau menggubal undang-undang untuk melarang poligami, secara langsung mahupun tidak langsung merupakan keangkuhan dan mengkritik shari'ah Islam kerana diyakini kurang sempurna.

e) Dakwaan tentang kecemasan sebagai syarat poligami

Ramai daripada kalangan penyelidik PSW UIN Yogyakarta berpendapat bahawa kebolehan poligami hanya dihadkan kepada kondisi kecemasan sosial, seperti dihuraikan sebelumnya. Pandangan semacam ini pada hakikatnya dimaksudkan untuk mengurangkan dampak negatif poligami yang dapat mengancam keutuhan rumah tangga, seperti timbulnya pertikaian, perceraian, kurangnya kasih sayang terhadap anak, dan lain-lain. Pada amnya pendapat semacam ini tidak berbeza dengan pandangan Qāsim Amīn.

Menurut Qāsim Amīn, poligami adalah penghinaan yang melampau (*iḥtiqāran shadīdan*) terhadap wanita, sebab tidak ada isteri yang mahu ada wanita lain bersama suaminya, sepertimana seorang suami pula tidak suka jikalau ada lelaki lain yang mencintai isterinya. Kemudian beliau membantah para penyokong poligami yang menyebutkan beberapa realiti tentang wanita yang redha dipoligami, dengan dua alasan:

i. Keredaan itu sangat jarang berlaku dan hanya terhad kepada individu-individu wanita yang khas. Sebaliknya, justeru seringkali berlaku pertikaian di antara isteri-isteri mahupun ahli-ahli keluarga lainnya. Oleh itu beliau menyimpulkan orang yang mendakwa bahawa isteri redha dipoligami, dan boleh hidup dengan hati yang tenang

University of Malaya

dalam perkahwinan poligami maka sesungguhnya ia tidak memahami keadaan sebenar yang berlaku kepada isterinya.

ii. Kemunculan reda dipoligami yang berlaku di sebahagian kecil wanita disebabkan kerana menganggap dirinya sebagai barangan milik suaminya yang harus taat diperlakukan sesuka hati suami, walaupun pada hakikatnya tidak ada isteri yang menghendaki dipoligami. Sebab fitrah wanita sentiasa ingin menguasai hati lelaki secara mutlak. Apabila ia melihat wanita lain di sisi suaminya, maka hidupnya menjadi sengsara dan terguncang, malahan tidak sedikit yang memilih pergi. Anak-anak yang dilahirkan daripada berlainan ibu tumbuh di lingkungan yang penuh pertikaian dan permusuhan, sehingga terhalang sifat saling mencintai di antara mereka.[62]

Untuk mengetahui kelemahan pendapat di atas, akan dihuraikan bantahan daripada dua aspek, *pertama*, aspek makna sebenar ayat-ayat poligami, dan *kedua*, aspek realiti sosial dalam kehidupan masyarakat.

Berkenaan dengan *aspek pertama*, iaitu aspek makna sebenar ayat-ayat poligami. Shaikh Shaltūt mengemukakan bahawa pendapat-pendapat yang menghadkan kebolehan poligami kepada situasi kecemasan semacam ini adalah lemah. Beliau menegaskan bahawa hukum asal poligami di dalam al-Quran adalah boleh, setakat suami boleh berlaku adil. Beliau juga menegaskan bahawa kebolehan poligami tidak bergantung kepada kondisi kecemasan, seperti kerana alasan isteri mandul (*'aqmu l-zaujah*), sakit, atau jumlah wanita yang melebihi lelaki. Sebab apabila perkara-perkara seperti ini merupakan syarat poligami di luar adil, maka redaksi al-Quran akan menjelaskannya secara terperinci, misalnya: Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim, maka berkahwinlah dengan satu isteri sahaja

[62] Qāsim Amīn, *Taḥrīr al-Mar'ah*, 79-80

University of Malaya

daripada perempuan-perempuan yang kamu kehendaki, dan apabila isteri kamu itu mandul atau sakit, dan kamu terpaksa ingin berkahwin lagi, maka berkahwinlah dengan dua, tiga atau empat isteri.

Dan apabila redaksi al-Quran semacam itu, maka akan hilang tujuan shari'ah untuk melindungi kanak-kanak yatim dari poligami jika tidak mampu berlaku adil. Selanjutnya Shaikh Shaltūt menghuraikan jikalau kecemasan merupakan syarat poligami, maka redaksi ayat poligami adalah seperti dibolehkannya perkara yang diharamkan kerana kondisi kecemasan, sebagaimana QS. al-Maidah (4):3

> Terjemahan: Diharamkan kepada kamu (memakan) bangkai (binatang yang tidak disembelih), dan darah (yang keluar mengalir), dan daging babi (termasuk semuanya)…... sehingga firman-Nya… Maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Selain itu, al-Quran pula akan menjelaskan bahawa berkahwin dengan satu isteri adalah hukum asal dan bersifat wajib, manakala kebolehan poligami hanya pada waktu kecemasan, sepertimana kebolehan makan khinzir dalam kondisi kecemasan. Tetapi al-Quran tidak sedikitpun menyebutkan wujudnya syarat kecemasan, malahan menempatkan poligami dengan wanita-wanita lain sebagai cara pertama untuk melindungi kanak-kanak yatim dari ketidakadilan, kemudian disusuli dengan saranan berkahwin satu kerana takut tidak boleh berlaku adil. Dan sekiranya ada syarat lain di luar adil, tentunya Rasulullah akan menjelaskan alasan menghadkan sehingga empat isteri kepada Sahabat yang baru masuk Islam dan beristeri lebih daripada empat. Misalnya penjelasan kerana ketiga-tiga isteri menderita sakit, mandul dan sebagainya yang sangat diperlukan umat Islam secara terperinci di masa-masa awal turunnya wahyu dan diberlakukannya sharī'ah. Tetapi sebaliknya, Rasulullah s.a.w. sekalipun tidak pernah menyinggung tentang kecemasan sebagai syarat poligami. Maka tidak didapati

University of Malaya

dalam ayat tersebut mana-mana petunjuk dalil yang menjelaskan bahawa hukum asal perkahwinan adalah monogami mahupun poligami.[63]

Selari dengan Shaikh Shaltūt, Dr. Muḥammad ibn Musfir juga berpendapat bahawa kedua-dua ayat 3 dan 129 surah al-Nisa' tidaklah mensyaratkan wujudnya syarat kecemasan. Begitu pula tidak terdapat ketentuan kondisi isteri yang sakit atau mandul (*'aqīm, sterile*) sebagai syarat bolehnya poligami. Setelah turunnya kedua-dua ayat tersebut, Nabi hanya melarang Sahabat yang memiliki lebih daripada empat isteri.[64]

Oleh itu, Shaikh Muḥammad Abū Zahrah berpendapat bahwa mempersempit dan mempersulit kebolehan poligami adalah bid'ah keagamaan yang sesat, kerana hal tersebut tidak pernah berlaku di zaman Baginda, Sahabat mahupun Tābi'īn.[65]

Walaupun di dalam aturan poligami isteri pertama harus menerima kehadiran isteri-isteri lainnya, tetapi di sisi lain ia adalah kekal menjadi tuan di rumahnya sendiri, dan menjadi penanggung jawab terhadap segala hal ehwal yang berlaku di dalamnya. Islam memberikan kepada setiap isteri hak memiliki rumah sendiri, dan tidak membolehkan sebahagian isteri-isteri untuk berkuasa terhadap sebahagian lainnya. Sebahagian fuqahā' malahan berpendapat bahawa isteri mempunyai hak untuk mengajukan syarat tidak dipoligami selama dalam masa perkahwinan. Sehingga apabila telah berkahwin dan suami tidak berpegang kepada syarat tersebut, maka isteri berhak mengajukan talak sepertimana dikatakan oleh Ibn Qudāmah:

وَإِنْ تَزَوَّجَهَا، وَشَرَطَ لَهَا أَنْ لَا يَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا، فَلَهَا فِرَاقُهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَيْهَا

[63] Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, 186-187
[64] Al-Ṭawīl, Muḥammad ibn Musfir ibn Ḥusain, *Ta'addud al-Zaujāt fi l-Islām*, 17-18
[65] Muḥammad Abū Zahrah, *Tanẓīmu l-Islām li l-Mujtama'*, (Kaherah: t.p., 1385H), 77-79

University of Malaya

> Terjemahan: Apabila seorang lelaki menikahi isterinya, dan menerima syarat untuk tidak berkahwin lagi, maka isteri tersebut berhak bercerai apabila suaminya berkahwin lagi.[66]

Dan apabila seorang isteri tidak mengajukan syarat ini di masa akad nikah, ia juga masih mempunyai hak meminta cerai apabila suaminya tidak memenuhi salah satu dari hak-haknya yang asasi, atau apabila ia mendapatkan salah satu bentuk jenayah (*adhā*) yang serius dari suaminya.[67]

Manakala *aspek kedua*, iaitu aspek realiti sosial dalam kehidupan masyarakat, sepertimana dihuraikan Qāsim Amīn bahawa poligami merupakan penghinaan terhadap wanita. Malahan beliau mendakwa suami yang berpoligami di saat isterinya sedang sakit atau mandul sebagai perilaku yang tidak bermaruah. Dr. Biltājī membantah pendapat Qāsim dan mengatakan bahawa pendapat itu bukan sahaja lemah, tetapi juga merupakan cara pandang yang melampau terhadap sharī'ah. Sebab tujuan perkahwinan dalam shari'ah Islam tidak terlepas daripada tiga perkara: a) penyaluran nafsu seksual, b) mendapatkan keturunan, c) menentramkan jiwa dan berkongsi di dalam menghadapi cabaran kehidupan yang berat.[68]

Selanjutnya, Dr. Biltājī membantah dengan mengajukan realiti yang muncul di masyarakat, walaupun realiti tersebut bukanlah merupakan syarat poligami. Tidak sedikit kes-kes di dalam kehidupan sehari-hari di mana suami isteri hidup berbahagia, dan saling mencintai. Kemudian dalam satu hari isteri menderita sakit sehingga tidak boleh lagi berhubungan seksual atau tidak mempunyai anak. Di satu sisi, kondisi dan usia suami masih sangat memerlukan isteri yang boleh memenuhi hasrat seksualnya.

---

[66] Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad Muwaffiq al-Dīn 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, 7: 92

[67] Al-Ṭawīl, Muḥammad ibn Musfir ibn Ḥusain, *Ta'addud al-Zaujāt fi l-Islām*, 18-19

[68] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 192

University of Malaya

Tetapi di sisi lain cinta, kasih sayang, dan perhatian suami terhadap isterinya tersebut masih besar dan tidak ingin bercerai. Demikian pula di pihak isteri yang sakit tersebut juga sangat bergantung kepada suaminya, sama ada dalam hal kewangan, cinta, mahupun perhatian. Tidak boleh dimungkiri bahawa hasrat seksual mempunyai logik fizikalnya sendiri yang menuntut pemenuhan dan tidak dapat dipadamkan hanya dengan perasaan kasih sayang. Maka dalam kes semacam ini, kedua-dua suami isteri memerlukan salah satu daripada tiga solusi seperti berikut:

(i) Mentalak isteri yang sakit walaupun masih terdapat rasa saling cinta, perhatian dan kasih sayang, dan berkahwin lagi dengan wanita lain.

(ii) Tidak mentalak isterinya, tetap memberikan kasih sayang, perlindungan, dan kebutuhannya, tetapi menyalurkan hasrat seksualnya dengan wanita lain dengan cara berzina.

(iii) Menikah lagi dengan wanita lain, tetapi tetap memperhatikan hak-hak isteri pertamanya sepertimana yang diwajibkan shari'ah yang meliputi hak kasih sayang, pembahagian masa, nafkah, dan hak-hak lainnya selain hubungan seksual yang tidak boleh lagi dipenuhi oleh istri pertamanya.[69]

Maka jalan keluar terbaik dan adil di dalam menghadapi kes-kes yang tidak diharapkan semacam ini tidak lain adalah cara ketiga. Cara ini diyakini sebagai cara yang paling sedikit madaratnya, dan memberikan jalan keluar yang terbaik bagi kedua belah pihak. Walaupun tidak boleh dielakkan bahawa cara ini akan menimbulkan kecemburuan dan sakit hati di pihak isteri pertama, tetapi di sisi lain juga menambah beban tanggungjawab bagi pihak suami, sama ada dalam hal nafkah, perhatian, pembahagian masa, dan beban fikiran.

[69] ibid, 183

University of Malaya

Kemudian muncul pertanyaan bagaimana apabila yang menderita sakit itu adalah di pihak suami? Dalam hukum Islam, isteri mendapatkan hak meminta cerai apabila ia merasakan penderitaan di luar kemampuannya kerana mengurus suaminya yang sakit atau tidak lagi boleh memenuhi kewajibannya. Dalam kondisi ini, suami tidak boleh melarang isterinya meminta cerai, kerana keengganan suami menceraikan isterinya bukanlah termasuk *imsāk bi l-ma'rūf*. Sebab dalam hal ini, menahan hak meminta cerai bukan hal yang ma'rūf, malahan akan menceburkan isteri dalam kesengsaraan, penderitaan, dan dikhuatirkan terperosok dalam zina sepertimana termaktub dalam QS. 2: 229.[70]

Tetapi yang perlu menjadi perhatian bahawa sharī'ah Islam tidak langsung mewajibkan suami berpoligami di waktu isterinya sedang menderita sakit. Cara ini merupakan jalan terakhir yang dibolehkan apabila suami sanggup. Demikian halnya isteri juga tidak diwajibkan meminta cerai di waktu suaminya sakit atau dalam kondisi tidak lagi mampu memenuhi hak-haknya, perkara ini merupakan cara terakhir yang dibolehkan oleh sharī'ah. Tetapi apabila kedua-dua suami isteri dalam kondisinya masing-masing mampu bersabar, maka kedua-duanya mendapatkan ganjaran yang tiada terhad bagi orang-orang yang bersabar sepertimana termaktub di dalam QS. Al-Zumar (39): 10, dan syarat dalam hal ini iaitu kemampuan menahan diri dan tidak terjerumus kedalam zina.[71]

Pada hakikatnya dipersyaratkannya adil dan penafian kezaliman dalam berpoligami mencakup makna yang luas, khasnya tentang hal ehwal hubungan antara manusia yang secara langsung mengarah kedalam jiwa yang paling mendalam. Oleh itu, syarat adil lebih efektif diterapkan terhadap kondisi dalaman seseorang berbanding

---

[70] Terjemahan: Memegang terus (isterinya itu) dengan cara yang sepatutnya atau melepaskan (menceraikannya) dengan cara yang baik. QS. Al-Baqarah: 229

[71] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā'iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar'ah fi l-Mujtama' al-Islāmī*, 184

University of Malaya

mewajibkan wujudnya syarat kecemasan dan kondisi-kondisi luaran. Kondisi dalaman iaitu kehendak kuat seorang lelaki untuk berkahwin dengan wanita yang rela menjadi isteri kedua. Lelaki ini di antara dua pilihan, menceraikan isteri pertamanya, atau menjalin hubungan dengan wanita kedua dengan cara yang tidak shar'i. Manakala ia pula tidak berjaya memutuskan hubungannya dengan wanita kedua. Maka dalam kondisi semacam ini, poligami lebih bermanfaat berbanding menceraikan isteri pertama walaupun terasa pahit. Perkara-perkara dalaman seseorang semacam ini tidak mudah difahami oleh seorang hakim.

Adapun perkara-perkara kekeluargaan yang muncul ekoran poligami adalah hal yang lumrah. Kemunculan perselisihan di antara isteri-isteri pada asasnya bermula dari rasa cemburu yang merupakan tabiat wanita. Untuk menghadapi perkara ini sangat bergantung kepada keadilan, tanggungjawab, dan kemampuan suami dalam mentadbir urusan rumah tangganya, disamping sentiasa bertawakal kepada Allah swt.

Permasalahan keluarga akan selalu wujud, sama ada di dalam keluarga poligami mahupun monogami. Bukanlah suatu kepastian yang mutlak bahawa anak-anak yang lahir dari keluarga yang mengamalkan poligami akan mengalami kesengsaraan dan lebih buruk berbanding dengan yang tidak mengamalkan poligami. Malahan tidak sedikit pertengkaran, sehingga perceraian, dan menyebabkan anak-anak menjadi terlantar berlaku di kalangan keluarga monogami. Walaupun demikian tidak boleh dinafikan realiti pertengkaran yang menimpa keluarga yang melakukan poligami. Tetapi hal ini berlaku lebih kerana kurangnya rasa tanggungjawab, dan ketidakadilan suami terhadap para isteri dan ahli-ahli keluarganya. Mengharamkan poligami bukanlah jalan keluar terbaik, malahan mengandungi maḍarat yang tidak sedikit. Perilaku individu dan

University of Malaya

realiti yang berlaku di sebahagian masyarakat tidak boleh menjadi dalil untuk mengharamkan poligami.

f) Dakwaan bahawa kebolehan poligami berangsur-angsur menjadi haram

Beberapa penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga sepertimana dihuraikan di atas meyakini bahawa hakikat ayat-ayat poligami pada asasnya adalah pelarangan poligami secara bertahap. Pandangan tentang graduilnya hukum poligami dibuktikan dengan konteks masyarakat Arab yang berkahwin tanpa had, kemudian Islam menghadkan kepada empat isteri, disusuli dengan wujudnya syarat adil, kemudian al-Quran menyatakan bahawa adil itu mustahil. Tahapan-tahapan ini mereka fahami untuk mewujudkan perkahwinan yang monogami.

Pendapat semacam ini merupakan hasil pendekatan hermeneutika terhadap al-Quran. Pendekatan hermeneutika kontekstual apabila diterapkan terhadap al-Quran, maka dampaknya akan memisahkan dan mempertentangkan antara teks dan konteksnya. Teks-teks tanzil difahami sebagai teks normatif dan permanen, manakala peristiwa-peristiwa yang menyertai turunnya wahyu dan kondisi masyarakat saat itu, difahami sebagai konteks kesejarahan (*historical context*). Mengikut Prof. Dr. Amin Abdullah, bekas rektor UIN Yogyakarta, tafsiran al-Qur'an yang bersifat *lexiografis*, kata perkata, kalimat per kalimat, ayat dengan ayat, tanpa terlalu memperdulikan konteks sosial, ekonomi, politik dan budaya ketika ayat itu turun dan bagaimana konteks sosial, ekonomi, politik, budaya pada zaman sekarang adalah metode pentafsiran yang tertutup dan *ahistoris*. Corak pentafsiran kitab suci tersebut dalam sudut pandang hermeneutika kontemporer, mengikut Amin bersifat “reproduktif” dan kurang bersifat “produktif”. Pemaknaan al-Qur'an yang bersifat reproduktif lebih mengutamakan pengulangan-pengulangan

University of Malaya

khazanah intelektual Islam klasik yang dianggap sakral. Manakala corak pentafsiran al-Qur'an yang bersifat "produktif" lebih menonjolkan perlunya memproduksi makna baru yang sesuai dengan tingkat tantangan perubahan dan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan misi utama makna moral dan pandangan hidup al-Qur'an.[72]

Pendapat Amin Abdullah di atas tidak berbeza dengan apa yang dikatakan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Beliau mendakwa bahawa pembacaan teks-teks keagamaan (al-Qur'ān dan Ḥadīth) sehingga kini masih belum menghasilkan pentafsiran yang bersifat ilmiah-objektif (*'ilmi-mawḍū'i*), malahan masih terpesong dengan berbagai mitos (*usṭūrah*), khurafat, dan bercorak harfiyah. Oleh itu, dalam mewujudkan interpretasi yang hidup dan saintifik terhadap teks-teks keagamaan, Abū Zayd menawarkan pentafsiran rasional dan menekankan pentingnya kesadaran ilmiah (*wa'y 'ilmy*) dalam berinteraksi dengan teks-teks keagamaan.[73] Pentafsiran ideologis yang dikecam Abu Zayd adalah pentafsiran yang mengutamakan tafsir ayat dengan ayat, ayat dengan hadith, dst (*tafsīr bi l-ma'thūr*). Tafsir semacam ini menurutnya tidak objektif, tidak ilmiah dan tidak rasional.[74]

Pendekatan dikotomi antara teks dan konteks, antara yang normatif dan yang historis, sentiasa memandang semua aspek hukum di dalam al-Qur'an berkenaan dengan kondisi sosiokultural masyarakat Arab pada abad 7M. Akibatnya, semua hukum yang termaktub di dalam al-Quran tidak dipandang sabit dan permanen, tetapi boleh berubah

---

[72] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 139

[73] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīni*, (Sina li l-Nashr, Kairo:1992), 6 dan 10

[74] Henri Shalahuddin, "Kredibilitas Ilmu Tafsīr Sebagai Metodologi dalam Menegakkan Konsep Wahyu al-Qur'ān", (makalah, Seminar Sehari, Pertarungan Metodologi dalam Studi al-Qur'an Mutakhir, Pondok Pesantren Sidogiri Jawa Timur, 6 J.Ula 1429H/12 Mei 2008)

University of Malaya

mengikut perkembangan konteks sosiokultural masyarakat semasa, sepertimana yang diyakini Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.

Berkenaan dengan isu poligami, Abū Zayd berpendapat bahawa sebenarnya solusi yang ditetapkan oleh al-Qur'an bersifat sementara, tidak berkekalan, dan tidak bererti untuk membenarkan praktik poligami. Poligami hanyalah solusi terhadap problem anak yatim yang sesuai diterapkan untuk abad ke-7. Di mana pada saat itu poligami telah dipraktikkan secara luas, sehingga tidak dapat dikatakan bahawa poligami adalah hukum al-Qur'an. Manakala untuk konteks masa kini, poligami tidak boleh diamalkan kerana merupakan penistaan bagi wanita, sebagaimana juga terhadap anak-anak yang lahir di tengah-tengah keluarga mereka. (*Polygamy is insulting to women as well as to the children born into the family*).[75]

Pendapat Abū Zayd merupakan hasil cara pandang yang dikotomi terhadap teks-teks tanzil dan konteksnya, kemudian disimpulkan dengan teori gradual hukum (*al-tadrīj*), dan berakhir kepada pengharaman poligami. Pengharaman poligami mengikut Abū Zayd adalah hasil analisis terhadap ayat-ayat poligami dari pembolehan mutlak sehingga wujudnya syarat-syarat yang mengikatnya secara bertahap. Pengharaman poligami adalah kesimpulan dari sesuatu yang tak terkatakan (*al-maskūt 'anhu*), atau yang tak terfikirkan (*allāmufakkar fīhi*) di dalam gradualnya ayat-ayat poligami. Teori "*al-maskūt 'anhu*" ini tidak lain adalah kelanjutan dari teori gradual (*al-manhaj al-tadrījī*) versi al-Ṭāhir al-Ḥaddād, pemikir Tunisia pada awal abad 20M (sekitar tahun 1929an). Dalam bukunya, "*al-Mar'ah fī Khiṭābi l-Azmah*" (Wanita dalam Wacana Krisis), Abu

[75] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, dan Esther R. Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, (Connecticut/London: Praeger, 2004), 173-174. Dalam buku ini Abu Zayd menyatakan: "*The solution established by the Qur'an is not the same thing as establishing polygamy. It is using polygamy as a solution to real problem in the seventh century, the problem of orphans. Polygamy was widely practiced already. So we cannot say that polygamy is Qur'anic law*".

University of Malaya

Zayd banyak menukil pemikiran al-Ḥaddād dan menguatkannya dengan analogi (*qiyās*) metode pelarangan perbudakan.[76]

Al-Ḥaddād berpendapat bahawa poligami adalah warisan buruk dari tradisi jahiliyah yang hendak dihapuskan Islam dengan cara bertahap. Had maksimum empat isteri diyakini Haddad sebagai strategi awal untuk menghadkan perilaku poligami yang menjadi tradisi di kalangan Arab. Kemudian al-Quran mempersyaratkan sikap adil terhadap isteri-isteri, dan disusuli dengan amaran untuk sentiasa takut apabila tidak boleh berlaku adil. Selanjutnya al-Quran menghuraikan bahawa syarat adil terhadap isteri-isteri tidak mungkin boleh dipenuhi, walaupun sudah berusaha secara maksimum. Sekiranya poligami model jahiliyah masih sahaja berterusan setelah turunnya ayat-ayat ini, pastilah akan diturunkan ayat yang lebih jelas melarangnya (*la kānat aṣraḥ mā yakūnu fi l-man'i l-bāt lahu*).[77]

Selari dengan pendapat al-Ḥaddād, di dalam buku lainnya Abū Zayd menjelaskan bahawa kebolehan poligami sehingga empat isteri harus difahami dalam kerangka hubungan antara lelaki dan wanita di dalam masyarakat sebelum Islam. Islam muncul di dalam budaya yang membolehkan lelaki berkahwin tanpa had. Maka di dalam kerangka ini, kebolehan beristeri empat merupakan usaha untuk mempersempit budaya jahiliyah dan membebaskan wanita daripada genggaman patriarkhi. Dan menghadkan perkahwinan hanya dengan satu isteri setelah berlaku sepanjang 15 kurun adalah kelanjutan dari cara yang diperkenalkan al-Quran di dalam menghadapi cabaran budaya jahiliyah. Inilah yang dinamakan sebagai aspek tersembunyi atau yang tak terkatakan

[76] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *al-Mar'ah fī Khiṭābi l-Azmah*, (Kaherah: Dār al-Nuṣūṣ, t.t.), 52-58
[77] Al-Ḥaddād, al-Ṭāhir, *Imra'atunā fi l-Sharī'ah wa l-Mujtama'*, (al-Jazāir: al-Mu'assasah al-Waṭaniyah li l-Funun al-Maṭba'iyyah, 1992), 61

University of Malaya

(*al-bu'du l-muḍmar aw al-maskūt 'anhu*) di dalam teks al-Quran yang pada akhirnya bermaksud mengharamkan poligami.[78]

Tentunya teori "*al-maskūt 'anhu*" versi Abū Zayd ini sangat tidak ilmiah. Sebab teori ini seperti ibarat menyelidik "niat" Tuhan yang belum sempat difirmankan-Nya kepada Baginda Muhammad s.a.w., dan menebak-nebak Kehendak Tuhan yang belum diwujudkan kerana faktor budaya masyarakat.[79]

Ahmad Bazli Bin Shafie melalui tesis kedoktoran beliau menjelaskan bahawa memahami agama dengan cara menundukkannya dalam batasan sejarah, bahasa dan budaya adalah watak dasar hermeneutika yang tidak sejalan dengan Islam. Ketidaksesuaian ini dapat dilihat dari beberapa unsur, antara lain, *Pertama:* hermeneutika secara jelas menyamarkan kedudukan teks-teks suci agama; kerana memang pada awalnya hermeneutika ditujukan untuk menjembatani kewibawaan dan keaslian teks Bibel yang bermasalah. *Kedua:* penentuan kontekstual terhadap makna dengan mengesampingkan kemapanan bahasa dan susunan makna dalam bahasa (*semantic structures*), menyebabkan kosa kata dalam teks kitab suci selalu permisif untuk disusupi berbagai dugaan (*guess/conjecture*), pembacaan subjektif dan pemahaman yang hanya mendasarkan pada relativitas sejarah. *Ketiga:* memisahkan makna antara yang "normatif" dan yang "historis" di satu sisi dan menempatkan kebenaran (*truth*) secara kondisional menurut kultur tertentu dan suasana kesejarahan di sisi lain, akan cenderung pada faham sekular.[80]

---

[78] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Dawā'iru l-Khauf: Qirā'ah fi Khiṭābi l-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi l-'Arabi, 2004), 288-289

[79] Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, (Jakarta: al-Qalam Kelompok Penerbit Gema Insani, 2007), 50

[80] Ahmad Bazli Bin Shafie, "A Modernist Approach to the Qur'an: "A Critical Study of the Hermeneutics of Fazlur Rahman", (tesis kedoktoran ISTAC, 2004), 238

University of Malaya

Berasaskan huraian di atas dapat disimpulkan bahawa hukum asal poligami adalah boleh (*mubāḥ*) untuk lelaki yang mampu berlaku adil. Sikap adil terhadap isteri-isteri bukanlah perkara yang mustahil, dan ia bererti adil dalam kadar yang boleh dilakukan manusia, seperti adil di dalam nafkah, tempat tinggal, pakaian, dan pembahagian waktu. Manakala adil yang berkenaan dengan hati seperti cinta, kasih sayang, hubungan seksual bukanlah termasuk syarat wajib bagi suami. Syarat-syarat selain adil yang dikemukakan feminis, seperti wujudnya kecemasan sosial atau dihadkannya kebolehan poligami hanya kepada janda yang beranak adalah kesimpulan di luar kandungan makna al-Quran dan Hadith yang sebenar. Demikian pula pendapat yang menyimpulkan kebolehan poligami bersifat temporal, tidak berkekalan, dan menuju secara bertahap kepada pengharaman, adalah pendapat yang mengada-ada (*iftirā'*) terhadap shari'ah Islam.

Walaupun demikian perlu diperhatikan bahawa berlaku adil bukanlah perkara yang mudah, apalagi terhadap isteri-isteri. Maka tidak boleh dimungkiri bahawa poligami mengakibatkan bertambahnya beban, tanggungjawab, dan perhatian yang lebih berat di pihak suami. Malahan tanggungjawab di hadapan Allah lebih berat berbanding lelaki yang tidak berpoligami. Semakin banyak isteri, semakin panjang pertanggungjawaban seorang lelaki di hadapan Allah. Demikian pula sebaliknya, seorang isteri yang dipoligami tentunya lebih sedikit beban dan kewajibannya dalam mengurus suami, serta lebih ringan pertanggungjawabannya di hadapan Allah berbanding isteri yang tidak dipoligami.

5.3. Isu kesetaraan dalam harta pusaka

Hukum pusaka merupakan salah satu isu yang banyak diperbincangkan di kalangan feminis, dan menjadi pembahasan khusus untuk melakukan dekonstruki terhadap

University of Malaya

pengajian Islam sehingga menjadi mesra gender. Ramai dari kalangan penyelidik daripada PSW UIN Sunan Kalijaga yang mendakwa bahawa hukum pusaka yang dibina oleh ulama klasik adalah bias gender. Malahan sebahagian mereka meyakininya sebagai bentuk diskriminasi terhadap kedudukan dan peranan wanita didalam skop keluarga.[81] Hal ini kerana mereka memandang bahawa bahagian pusaka antara wanita dan lelaki adalah satu berbanding dua (1:2). Dengan demikian hukum pusaka ini sering memunculkan kesalahfahaman bahawa ulama klasik telah menjadikan nilai wanita menyamai setengah dari lelaki.

Pembahasan dalam fasal ini mengandungi kajian tentang hukum pusaka dalam perspektif gender, kemudian dilanjutkan pembahasan dan analisis terhadap dekonstruksi hukum pusaka Islam berlandaskan gender.

5.3.1. Hukum Pusaka dalam Perspektif Gender

Mengikut perspektif gender, hukum pusaka Islam dipandang tidak memenuhi prinsip-prinsip keadilan gender. Teori hukum pusaka tidak lebih dari sekadar hasil pemahaman para fuqahā terhadap al-Quran dan al-Sunnah yang dipengaruhi oleh budaya, lingkungan, dan adat istiadat masyarakat tempatan. Pandangan seperti ini dihuraikan oleh Supriatna, pensyarah di Fakulti Shari'ah UIN Sunan Kalijaga dalam rekabentuk kursus (*course design*) Fiqh Mawārith yang beliau susun. Pendapat bahawa hukum kewarisan bersifat kekal dan tidak boleh berubah dibantah dengan pendekatan kesejarahan. Sebab mengikut beliau, hukum pusaka turun di masyarakat Arab dalam kurun 7M, dan menjadi masalah apabila diamalkan di kawasan lain yang mempunyai kepelbagaian budaya dan bentuk keluarga seperti di Indonesia. Perkembangan

[81] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya

kehidupan masyarakat di Indonesia semasa yang memberikan beban dan tanggungjawab kepada kedua-dua lelaki dan wanita secara seimbang, menjadi alasan untuk melakukan dekonstruksi terhadap hukum pusaka. Oleh itu, mengikut pendapat beliau, hukum pusaka tidak boleh diamalkan secara tekstual dengan kondisi tempat dan zaman yang berbeza.[82]

Beliau kemudian membandingkan kitab-kitab fuqahā' tentang hukum pusaka dengan buku "Fiqh Lintas Agama" dan buku "al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah" karya Muḥammad Shaḥrūr. Berasaskan buku "Fiqh Lintas Agama", dihuraikan bahawa larangan pewarisan beza agama yang berasaskan hadith Nabi adalah bercanggah dengan hak asasi manusia. Oleh itu, hukum pusaka tidak bersifat mutlak dan boleh berubah mengikut perubahan zaman dan kondisi hubungan umat Islam dan non-Muslim. Manakala dalam menanggapi pembahagian satu berbanding dua (1:2), beliau merujuk pendapat Shaḥrūr, bahawa hal tersebut merupakan had maksimum dan minimum, sehingga lelaki dan wanita boleh mendapatkan bahagian yang sama. Di samping itu, untuk mewujudkan prinsip-prinsip pusaka yang lebih adil, disarankan untuk menggunakan konsep wasiat. Konsep wasiat yang dimaksud iaitu boleh memberikan wasiat melebihi sepertiga dari harta pusaka kepada ahli waris sepertimana yang dirujuk dari pendapat Shaḥrūr.[83]

Pendapat Muḥammad Shaḥrūr yang menjadi salah satu rujukan kursus Fiqh Mawārith di UIN Yogyakarta ini memulakan teorinya dengan mempertikaikan kedudukan pusaka dan wasiat. Wasiat diyakini lebih kuat dari pusaka, dan sebagai solusi terhadap ketidakadilan hukum pusaka. Beliau berhujjah bahawa kuantiti ayat-ayat

[82] Supriatna, "Course Design Fiqh Mawaris", dalam *Integrasi HAM dalam Kurikulum Fakultas Syari'ah*, Siti Ruhaini Dzuhayatin et al., (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta-Emory University USA, 2005), 81-82 dan 89

[83] ibid, 87, 91, 93

University of Malaya

wasiat lebih banyak berbanding pusaka. Ayat wasiat berjumlah 10 ayat, manakala ayat waris berjumlah 3 ayat. Menurut Shaḥrūr, dalam ayat-ayat pusaka didapati bahawa wasiat lebih diutamakan di waktu pembahagian harta pusaka (*min ba'di waṣiyyatin yūsī bihā*). Di samping itu, ayat wasiat dalam QS. al-Baqarah: 180 mempunyai bentuk redaksi yang sama dengan kewajiban salat, puasa, dan perang, iaitu dengan menggunakan lafẓ "*kutiba 'alaykum*" (diwajibkan ke atas kamu). Maka dengan alasan ini, Shaḥrūr mengkritik para fuqahā' kerana sebab-sebab sepertimana berikut:

(i) Fuqahā' memberikan prioriti secara mutlak kepada hukum pusaka berbanding wasiat.

(ii) Fuqahā' telah menasakh ayat-ayat wasiat, khasnya ayat: *al-waṣiyyatu li l-wālidayn wa l-aqrabīn* dengan hadith *āhād* dan terputus (*munqaṭi'*) iaitu hadith: *lā waṣiyyata li wārith*.

(iii) Fuqahā' didakwa telah mencampurkan pemahaman *haẓẓ* dan *naṣīb* dalam QS. al-Nisa': 7. Menurut Shaḥrūr, ayat ini berkenaan dengan wasiat, bukan pusaka.

(iv) Fuqahā' tidak membezakan antara keadilan umum dalam ayat pusaka, dan keadilan khusus dalam ayat wasiat.

(v) Fuqahā' didakwa mengertikan "walad" dalam ayat pusaka diertikan setakat anak lelaki, sehingga lelaki sahaja yang boleh menghalangi dan menghapus hak pusaka ahli keluarga yang lebih jauh dekat peringkat kekerabatannya. Menurut Shaḥrūr pendapat ini hanyalah ijtihad ulama yang dilatarbelakangi dengan kepentingan politik. Padahal erti "walad" dalam ayat: *yūsīkumullāh fī aulādikum li l-dhakari mithlu haẓẓi l-unthayain* mengandungi anak lelaki dan perempuan.[84]

Di samping itu, Shaḥrūr berpendapat bahawa peraturan pusaka adalah peraturan yang tertutup. Oleh itu, sanak kerabat yang tidak termaktub dalam al-Quran, maka tidak mendapatkan bahagian, seperti paman dari sisi bapa (*a'mām*), dan lain-lain. Manakala

[84] Shaḥrūr, Muḥammad, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li l-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyyah - al-Irth - al-Qawāmah - al-Ta'addudiyyah - al-Libās*, (Dimashq: al-Ahālī li l-Ṭibā'ah wa l-Nashr wa l-Tauzī', 2000), 222-223

University of Malaya

berkenaan dengan bahagian isteri, Shaḥrūr berpendapat bahawa hanya isteri pertama yang mendapatkan pusaka, manakala isteri-isteri kedua sehingga keempat tidak mendapatkan bahagian pusaka.[85]

Dalam rangka melakukan *gender mainstreaming* kedalam kurikulum, tim penyelidik PSW UIN Yogyakarta menganilisis buku pelajaran Fiqh kelas III sekolah menengah tentang kaedah pembahagian pusaka 1:2 untuk anak lelaki dan perempuan. Di dalam kritiknya dihuraikan bahawa kaedah pembahagian 1:2 bukanlah perkara yang mutlak. Pendapat ini diasaskan kepada pendekatan kontekstual, khasnya terhadap sebab adanya perbezaan dalam pembahagian pusaka antara wanita dan lelaki. Pendekatan konteks historis diawali dengan pembahasan tentang *asbāb al-nuzūl* ayat pusaka, kemudian dihubungkan dengan kondisi zaman yang berubah, di mana wanita dan lelaki di zaman sekarang telah memiliki peluang yang sama untuk berperanan di ruang publik. Hal ini sangat berbeza dibandingkan dengan wanita di zaman Nabi. Pembahagian warisan 1:2 di zaman Nabi dinilai sudah adil, malahan merupakan reformasi hukum yang luar biasa. Sebab sebelumnya wanita bukan sahaja tidak mendapatkan pusaka, tetapi juga dianggap sebagai barangan yang diwariskan. Tetapi yang diperlukan untuk zaman sekarang adalah reaktualisasi semangat keadilan yang telah dilakukan oleh Nabi, dan sebagai salah satu dari matlamat shari'ah. Di samping itu, alasan ramainya wanita yang bekerja di zaman sekarang ini, sama ada untuk mencukupi keperluannya sendiri, mahupun untuk keluarganya, menjadi pertimbangan khas bagi penyelidik PSW untuk menyamakan bahagian pusaka anak perempuan dan anak lelaki.[86]

Perlunya kontekstualisasi hukum pusaka untuk mencapai pembahagian yang lebih adil juga dihuraikan oleh Dr. Alimatul Qibiyah, Ketua PSW UIN Yogyakarta. Beliau

[85] Ibid, 295-7
[86] Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, ed., *Isu-Isu Gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga & IISEP, 2004), 56-57 dan 133

University of Malaya

menegaskan bahawa di antara contoh bentuk ketidakadilan dan diskriminasi terhadap wanita di dalam fiqh klasik adalah masalah poligami dan pusaka. Menurut beliau, perlawanan wanita terhadap ketidakadilan mengandungi tiga peringkat, iaitu di peringkat individu, keluarga, dan masyarakat. Poligami merupakan bentuk perlawanan di peringkat individu, manakala di peringkat keluarga adalah hukum pusaka, dan diperingkat sosial adalah kesaksian wanita. Ketidakadilan dalam hukum pusaka merupakan akibat dari produk-produk tafsiran klasik yang cenderung tekstual, dan tidak mendorong kepada ijtihad yang dapat menghasilkan produk hukum baru. Beliau mengkritik metode pembahagian pusaka dari ulama klasik (1:2) yang tidak boleh berubah. Sebaliknya, beliau berpendapat bahawa mengikut pemikiran semasa, yang tidak boleh berubah adalah matlamatnya, iaitu *maqāṣid al-sharī'ah*. Maka dalam hal ini, matlamat pembahagian pusaka iaitu terwujudnya kesejahteraan ahli-ahli keluarga dari para ahli waris, sama ada menggunakan cara 1:2, atau 2:1, mahupun 3:1 sesuai dengan kondisi dari masing-masing keluarga.

Qibtiyah menganalisis bahawa kemunculan persoalan bias gender dalam hukum pusaka berlaku kerana fiqh masih bersifat *classical orientation* yang menempatkan metode sebagai suatu yang *qaṭ'i*, dan tidak boleh diubah. Sehingga dengan demikian tidak dapat menghasilkan pemikiran-pemikiran *progressive* dan mesra gender. Di samping itu, penyebab berlakunya bias gender dalam hukum pusaka kerana kecenderungan membaca al-Quran secara tekstual, apa adanya, tanpa melihat *spirit* yang menyertainya, mengabaikan *asbāb al-nuzūl*-nya, atau *asbāb al-wurūd* suatu hadith, dan tidak menghubungkan dengan ayat yang lain ataupun hadith yang lain.

Selari dengan pendapat penyelidik PSW lainnya, Qibtiyah memandang pembahagian 1:2 yang termaktub di dalam al-Quran, sebagai suatu kemajuan yang luar

biasa mengikut konteks sosial di zaman itu. Sebab di zaman itu, wanita tidak mendapatkan hak waris. Maka pola pembahagian 1:2 tersebut merupakan semangat reformasi yang dilakukan Islam terhadap budaya jahiliyah. Tetapi untuk konteks zaman sekarang, pembahagian pusaka 1:2 tidak selalunya membawa keadilan, terlebih lagi apabila anak lelaki sudah sekolah sehingga pendidikan tinggi, dan sudah bekerja dengan gaji yang besar, manakala adiknya yang perempuan baru lepasan sekolah menengah, dan belum bekerja, sehingga beliau menyoal semula pola pembahagian pusaka 1:2.

Untuk menguatkan alasan tentang perlunya merombak semula hukum pusaka, beliau menggunakan pendekatan sosiologis dengan melakukan penyelidikan lapangan. Dari penyelidikan tersebut, beliau menjumpai telah ramai masyarakat yang tidak lagi menggunakan pola pembahagian 1:2, khasnya di masyarakat Jawa, tetapi mengikut cara yang lebih adil dan sama, iaitu satu banding satu (1:1). Berasaskan analisis terhadap data *questioner*, beliau membahagi responden kedalam tiga kategori: (i) konservatif, iaitu mereka yang masih menganut pembahagian pusaka 1:2 secara mutlak, tanpa perlu lagi diskusi. (ii) Moderat, iaitu tetap merujuk kepada pola pembahagian 1:2, tetapi masih mengambil kira bagaimana keluarga ini mendiskusikan agar masing-masing ahli waris mendapatkan bahagian secara adil. (iii) *Progressive*, iaitu pembahagian pusaka mengikut kondisi ahli waris, maka bahagian terbesar diberikan kepada yang paling memerlukan. Oleh itu, dalam rangka menuju hukum yang *progressive* dan berkeadilan, PSW UIN Sunan Kalijaga telah mengadakan latihan gender kepada hakim-hakim di beberapa kawasan di Indonesia, dan berjaya memasukkan perspektif gender kedalam undang-undang, antara lain dalam kes pusaka.[87]

[87] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya

Selari dengan pendapat para penyelidik PSW di atas, Nurjannah Ismail dalam disertasi kedoktorannya di UIN Yogyakarta menyimpulkan bahawa pola hukum pusaka menurut *mufassirīn* klasik pada amnya bersifat normatif-tekstual. Dalam tesis yang kemudian diterbitkan dengan tajuk: *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, beliau membandingkan pendapat *mufassirīn* klasik dengan pendapat para pemikir *progressive*, seperti Asghar Ali Engineer dan Aminah Wadud. Pendekatan kedua-dua pemikir ini menurut Nurjannah bersifat kontekstual-historis. Nurjannah Ismail menganalisis bahawa pendapat *mufassirīn* klasik yang tetap menggunakan pola 1:2 ini adalah wajar, kerana di zaman itu mereka belum bersentuhan dengan perspektif feminis, dan sistem patriarkhi telah berakar umbi dalam masyarakat sehingga belum ada yang mempertikaikan. Oleh itu Nurjannah menguatkan pendapat Asghar dan Wadud yang memandang hukum pusaka secara kontekstual, tidak bersifat normatif dan absolut. Sehingga apabila konteks sosialnya berubah, maka doktrin tersebut juga berubah.[88]

Nurjannah menukil pendapat Asghar bahawa pewarisan sangat tergantung pada struktur sosial, ekonomi, dan fungsi jantina lelaki dan wanita dalam masyarakat. Wanita mempunyai peranan yang berbeza dengan lelaki pada waktu turunnya al-Qur'an. Tanpa memahami realiti sosial semacam ini, maka menurut beliau akan sukar memahami ayat pusaka secara tepat. Dengan demikian konteks sosiologis, ekonomi, dan asas keadilan yang berimbang antara hak dan kewajiban difahami sebagai anasir-anasir terpenting dalam menentukan pembahagian warisan.[89]

Selain daripada itu, pendapat Wadud juga dinukil untuk menjelaskan konsep pusaka yang mesra wanita. Menurut Wadud, pembahagian pusaka harus dilihat dari pelbagai anasir lainnya, seperti keadaan si mati dan ahli waris. Sebelum warisan

[88] Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 297 dan 301
[89] ibid, 327

University of Malaya

dibahagi, perlu diselidik para ahli waris, bahagian dan kemanfaatannya. Dengan demikian, berasaskan kemungkinan cara pembahagian warisan menurut al-Qur'an, maka cara tersebut sangatlah fleksibel, boleh berubah sesuai dengan kondisi yang ada dengan syarat harus adil.[90]

Pandangan pemikir progresif lainnya yang dinukil oleh feminis iaitu Muḥammad Shaḥrūr. Menurut beliau, ayat pusaka tidak boleh difahami sebagai ayat-ayat diskriminatif terhadap wanita. Sebab ayat pusaka hanyalah ayat *ḥudūdiyyah*, yang memberikan prinsip-prinsip tentang had maksimum (*al-ḥadd al-a'lā*) dan had minimum (*al-ḥadd al-adnā*) dalam pembahagian warisan. Beliau menegaskan bahawa "had minimum" bagi wanita iaitu setengah dari bahagian lelaki, manakala bahagian lelaki hanya dapat menerima bahagian maksimum dua kali lipat dari bahagian wanita. Di antara kedua-dua had tersebut, para ulama dibolehkan berijtihad mengikut kondisi ekonomi, tanggungjawab keluarga, dan keterlibatan wanita dalam memikul tanggungjawab keluarga, dan mengikut tempat dan waktu dengan tidak memberikan bahagian yang lebih banyak daripada "had maksimum" dan tidak lebih sedikit daripada "had minimum".[91]

Selari dengan pendapat di atas, sebelumnya Naṣr Ḥāmid Abū Zayd juga berpendapat bahawa bahagian pusaka 1:2 bukanlah hukum yang tidak boleh berubah. Idea ini beliau asaskan melalui pendekatan konteks kesejarahan (*historical context*), dimana semua hukum dalam al-Quran dihubungkaitkan dengan kondisi sosiokultural masyarakat Arab pada abad 7M. Dengan demikian ketentuan hak waris tersebut difahami sebagai proses yang terus berkembang. Kemudian beliau mentafsirkan bahawa

[90] ibid, 327-328
[91] ibid, 328

University of Malaya

QS. Al-Nisa': 11,[92] pada hakikatnya menekankan berlakunya perubahan dalam hukum masyarakat, iaitu wanita mendapatkan bahagian harta warisan. Substansinya adalah prinsip keadilan. Menurut beliau, apabila dianalisis secara mendalam, ayat itu justeru menekankan pembatasan terhadap hak kaum lelaki (*limiting the rights of men*). Sebab ayat di atas secara jelas mendahulukan kata *li l-dhakari* (bagi lelaki), dan bukan sebaliknya, *li l-unthayayni mithlu ḥaẓẓi l-dhakari* (bahagian dua orang anak perempuan sama dengan bahagian satu anak lelaki). Penyebutan bahagian lelaki yang lebih dahulu daripada wanita diertikan bahawa al-Qur'an menekankan pembatasan (*restriction*) bahagian harta pusaka untuk lelaki. Sebab dalam tradisi jahiliyyah, kaum lelaki mewarisi semua harta peninggalan, tanpa had. Maka Abu Zayd menyimpulkan, sebenarnya al-Qur'an –secara perlahan dan pasti-- cenderung menuju kearah kesamaan bahagian pusaka antara wanita dan lelaki.[93]

5.3.1. Kritikan terhadap hukum pusaka dalam Perspektif Gender

a) Kritikan terhadap metodologi hukum pusaka berbasis gender

Kemunculan pendekatan sosiologis yang semakin ramai dan mendominasi pengajian hukum Islam semasa, khasnya hukum pusaka, dikritik oleh Fatahuddin Aziz Siregar, mahasiswa UIN Yogyakarta melalui tesis masternya. Pendekatan sosiologis atau yang biasanya dikenali dengan pendekatan kontekstual, bertujuan kepada perombakan semula hukum pusaka. Pendekatan ini digunakan feminis kerana pelbagai alasan, antara lain: (i) banyaknya fenomena di masyarakat yang meninggalkan *farā'iḍ* dalam pembahagian pusaka. (ii) Wujudnya ketidakadilan bapa ibu memberikan hak yang sama terhadap anak perempuan dalam pendidikan dan aspek-aspek kehidupan lainnya. (iii) Peranan

[92] Terjemahan: Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembahagian pusaka untuk) anak-anakmu. Iaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan… (QS. Al-Nisa': 11)

[93] Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, dan Esther R. Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, (Connecticut/London: Praeger, 2004), 178

University of Malaya

publik wanita dewasa kini telah meningkat, sehingga sudah sememangnya mendapat bahagian pusaka yang sama dengan anak lelaki.

Fatahuddin membantah arus utama pendekatan di kalangan feminis UIN Yogyakarta untuk melakukan dekonstruksi hukum pusaka melalui aspek kandungan ayat dan pendekatan sosiologis. Dari aspek kandungan ayat, Fatahuddin berhujjah bahawa redaksi di dalam ayat-ayat pusaka bersifat *wāḍiḥ* dan *mufassar*, iaitu bentuk redaksinya boleh difahami secara langsung tanpa memerlukan pembahasan yang mendalam. Bentuk lafaẓ seperti ini tidak menerima sebarang *takhṣīṣ* dan *ta'wīl*, kecuali apabila ditemui ayat-ayat yang menasakhnya. Mengingat tidak dijumpai sebarang maklumat tentang nasakh, maka hukum sebuah lafaẓ *mufassar* adalah wajib diamalkan (*wujūb al-'amal bihi*) secara *yaqīn* dan *qaṭ'ī*. Manakala dari aspek pendekatan sosiologis, Fatahuddin berhujjah bahawa pendekatan ini apabila digunakan di dalam sosiologi hukum, pada hakikatnya juga perlu mengambilkira bahawa pelanggaran tidak serta merta menjadi asas tidak efektifnya suatu hukum, dan oleh itu perlu direvisi. Sebab boleh jadi berlakunya suatu pelanggaran diakibatkan kerana ketidakfahaman masyarakat terhadap hukum, atau peringkat kesedaran hukum mereka yang masih rendah.[94]

Pendekatan sosiologis untuk menolak hukum pusaka ini tentunya sangat lemah. Sebab akal seorang muslim tidak mungkin membetulkan alasan pelanggaran kolektif yang berlaku di suatu kawasan, digunakan sebagai pendekatan melawan ketentuan hukum shari'ah. Terlebih lagi apabila sebahagian fenomena sosiologi ini digunakan sebagai bukti empirik wujudnya keinginan untuk mengangkat darjah kaum wanita dengan menolak hukum pusaka.

---

[94] Fatahuddin Aziz Siregar, "Pendekatan Sosiologis versus Normatif dalam Memahami Hukum Islam: Studi Kes Pembahagian Waris pada Masyarakat Patrilinial di Tapanuli Selatan", dalam *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, ed. Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-CIDA, 2004), 104-106

University of Malaya

Demikian halnya dengan hujjah pendekatan kontekstual yang diasaskan kepada fenomena kesejarahan (*ẓāhirah tārīkhiyyah*) untuk menolak hukum pusaka, akan memunculkan anggapan bahawa asas semua hukum shari'ah adalah kepatutan dan kepentingan bagi suatu masyarakat. Ertinya, pengiktirafan masyarakat terhadap hukum shari'ah hanyalah apabila hukum shari'ah bersesuaian dengan nilai-nilai yang dipercayai oleh masyarakat tersebut.

Maka anggapan feminis bahawa hukum pusaka hanyalah ijtihad fuqahā' yang dipengaruhi oleh budaya tempatan dan kondisi sosial ketika itu, akan berakibat tunduknya ajaran ketuhanan kepada realiti sosial yang sentiasa berubah. Dan Islam pada akhirnya berubah dari agama wahyu menjadi agama budaya. Oleh itu, pendapat feminis yang menerima keabsahan hukum pusaka hanya terhad kepada zaman Nabi, atau zaman tertentu dan tempat tertentu, pada hakikatnya diasaskan kepada fahaman konteks kesejarahan (*historical context*) yang telah dihuraikan penulis dalam fasal poligami.

Apabila dicermati secara seksama, metode konteks kesejarahan ini sejatinya berpunca dari prinsip tafsiran "*Gramatika Harfiah Historis*" yang digunakan Bapa-Bapa Gereja Timur (Antiokhia) terhadap Bible. Prinsip tafsiran ini sepertimana dihuraikan oleh Aitonam, seorang pengarah penerjemahan dari Lembaga Alkitab Indonesia, lebih menekankan kepada unsur-unsur gramatika dan sejarah teks, dimana teks Bible walaupun dipandang sebagai teks ketuhanan, tetapi tidak terlepas dari pengaruh realiti sejarah yang terkandung didalamnya. Kerana itu, prinsip tafsiran ini tidak berhenti kepada aspek-aspek ideal dari teks Bible, tetapi harus berusaha menemukan "makna

University of Malaya

yang benar", iaitu makna teks Bible yang lebih tinggi dan lebih mendalam daripada makna harfiyah dan sejarah".[95]

Konsekuensi logik pendekatan kontekstual feminis iaitu memandang hukum shari'ah secara dikotomi antara normatif-tekstual dan historis-kontekstual. Oleh itu feminis mendakwa pola hukum pusaka versi mufassirīn klasik bersifat normatif-tekstual, kerana mereka hidup dalam sistem patriarkhi, dan belum bersentuhan dengan perspektif gender. Pendapat seperti ini adalah terlalu sempit, dan dengan sendirinya akan terbantahkan dengan dua hujjah: (i) Islam tidak mengenal sistem patriarkhi sepertimana yang difahami Barat. Sebab autoriti bapa dalam Islam tidak bersifat mutlak sepertimana autoriti seorang diktator. Malahan kewajiban bapa jauh lebih banyak berbanding dengan hak dan autoritinya.

Disamping itu, Islam juga mengajarkan musyawarah mufakat dalam masalah pentadbiran keluarga sehingga masalah menyapih anak menyusui sebelum berumur dua tahun.[96] Allah berfirman dalam QS. 2: 233: "…kemudian jika keduanya (suami isteri) mahu menghentikan penyusuan itu dengan persetujuan (yang telah dicapai oleh) mereka sesudah berunding, maka mereka berdua tidaklah salah (melakukannya)". Seorang bapa juga tidak boleh menentukan masa hadapan anak perempuannya dengan mengkahwinkannya dengan lelaki yang tidak disukainya. Rasulullāh bersabda:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ القَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَمُجَمِّعٍ، ابْنَيْ يَزِيدَ بْنِ جَارِيَةَ، عَنْ خَنْسَاءَ بِنْتِ خِذَامٍ الأَنْصَارِيَّةِ، أَنَّ

[95] S.O. Aitonam, "Pengantar Keragaman Metoda Tafsir", Forum Biblika Jurnal Ilmiah Populer 8, no. -, (1998), 2

[96] Muthnā Amīn al-Kurdistānī, "Al-Ḥarakah al-Unthawiyyah wa Afkāruha: Qirā'ah Naqdiyyah Islāmiyyah", dalam *Mu'tamar Taḥrīr al-Mar'ah fī l-Islām*, ed. Ridā 'Abdu l-Wadūd, (Kaherah: Dār al-Qalam li l-Nashr wa l-Tawzī', 2004), 290.

University of Malaya

أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهْيَ ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ، فَأَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «فَرَدَّ نِكَاحَهُ»

Terjemahan: Telah memberikan ḥadīth kepada kami Ismā'īl, beliau berkata: Telah memberikan ḥadīth kepadaku Mālik, dari 'Abdul Raḥmān ibn al-Qāsim, dari ayahnya, dari 'Abdul Raḥman dan Mujammi', keduanya anak Yazīd ibn Jāriyah, Dari Khansā' binti Khidhām al-Ansāriyah; bahawa ayahnya mengkahwinkannya dengan lelaki yang tidak disukainya, sedang beliau adalah janda. Kemudian beliau mendatangi Rasulullah s.a.w., dan beliau membatalkan perkahwinannya.[97]

(ii) Hukum pusaka sepertimana perkara-perkara lainnya dalam shari'ah tidak berhubungkait dengan masalah gender. Shaikh Shaltūt menegaskan bahawa prinsip hukum pusaka dalam Islam tidak dibina berasaskan jantina dan umur. Semua ahli keluarga yang mempunyai hubungan kekerabatan dan perkahwinan dengan si mati mendapatkan bahagian yang ditentukan, sama ada lelaki atau wanita, tua, muda mahupun kanak-kanak.[98]

Dr. 'Imārah bersetuju dengan pendapat Shaikh Shaltūt. Beliau menjelaskan bahawa tohmahan ketidakadilan hukum pusaka Islam adalah hasil dari kesilapan dalam memahami QS. Al-Nisa' (4): 11, sehingga seakan-akan semua ahli waris yang berjantina lelaki mendapatkan lipat dua bahagian berbanding wanita. Padahal kaedah pembahagian ini hanya terhad dalam kondisi khas, dan bukanlah sebagai kaedah mutlak yang berlaku untuk semua kondisi pembahagian pusaka. Lebih lanjut beliau berpendapat bahawa di dalam ajaran Islam, besar kecilnya bahagian pusaka tidak ditentukan oleh jantina lelaki atau wanita, tetapi lebih ditentukan oleh beberapa faktor sepertimana berikut:

---

[97] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), bāb idhā zawwaja ibnatahu wa hiya kārihah, 7: 18

[98] Shaltūt, Maḥmūd, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2001), 243

University of Malaya

1. Tingkat kedekatan dalam kekerabatan antara ahli waris dan si mati. Semakin dekatnya hubungan kekerabatan, maka semakin besar juga bahagian warisan yang dia terima.
2. Kedudukan peringkat generasi. Maka generasi muda dari kalangan pewaris yang masa hadapannya lebih panjang *terkadang* memperoleh bahagian warisan yang lebih besar berbanding generasi tua, tanpa memandang jantinanya. Sebagai contoh anak perempuan (*bint*) mendapatkan warisan yang lebih banyak dari ibunya atau bapanya; anak lelaki (*ibn*) mendapatkan warisan lebih banyak dari ayahnya (*ab*).
3. Tanggungjawab untuk menanggung kehidupan keluarga. Perkara inilah yang menjadi satu-satunya perbezaan bahagian hak pusaka antara lelaki dan wanita, walaupun berada pada peringkat kekerabatan yang sama. Sebab dalam Islam anak lelaki diwajibkan menanggung nafkah isteri dan keluarganya. Sedangkan anak perempuan tidak diberi tanggungjawab seperti lelaki.[99]

b) Kritikan terhadap teori had maksimum dan minimum

Teori had maksimum dan minimum dalam pembahagian harta pusaka dimaksudkan untuk mendapatkan bahagian yang adil untuk lelaki dan wanita. Teori yang diambil dari pendapat Shaḥrūr ini menegaskan bahawa bahagian wanita setengah dari bahagian lelaki adalah "had minimum". Manakala bahagian maksimum lelaki adalah dua kali lipat dari bahagian wanita. Di antara kedua-dua had tersebut, dibolehkan berijtihad mengikut kondisi ekonomi, tanggungjawab keluarga, dan keterlibatan wanita dalam memikul tanggungjawab keluarga, dan mengikut tempat dan waktu. Dengan demikian, bahagian lelaki tidak lebih banyak daripada "had maksimum" (2:1), dan bahagian wanita tidak lebih sedikit daripada "had minimum" (1:2).

[99] Muḥammad ‘Imārah, Mirāth al-Unthā Nisfu Mirāthi l-Dhakar, dalam *Ḥaqāiqu l-Islām fī Muwājahati Shubuhāti l-Mushakkikīn*, Maḥmūd Ḥamdi Zaqzūq, ed., (Kaherah: al-Majlisu l-A'lā li l-Shu'ūn al-Islāmiyah Wuzāratu l-Awqāf Jumhūriyyatu Miṣra al-'Arabiyyah, 2002), 557

University of Malaya

Pendapat seperti ini justeru merugikan wanita, jikalau disepakati bahawa pembahagian pusaka ditumpukan kepada jantina. Sebab dalam shari'ah banyak dijumpai kes-kes pembahagian pusaka yang menunjukkan bahagian wanita lebih banyak daripada lelaki, atau malahan wanita mewarisi semua harta pusaka, sementara lelaki tidak mendapatkannya. Penjelasan lebih lanjut tentang masalah ini akan dihuraikan dalam fasal berikutnya.

Tetapi anehnya, feminis tidak konsisten dalam menggunakan teori had maksimum dan minimum ini untuk semua isu-isu gender. Misalnya untuk isu poligami, tidak satupun feminis yang menghuraikan bahawa beristeri satu adalah had minimum, manakala had maksimum adalah beristeri empat.

c) Bantahan terhadap dakwaan bias gender dalam hukum pusaka.

Kaedah pembahagian pusaka 1:2 untuk anak perempuan dan lelaki seringkali menjadi sasaran kritikan kalangan feminis. Oleh itu mereka berpendapat bahawa di zaman moden seperti sekarang ini, kaedah 1:2 tersebut tidak boleh diamalkan secara literal, lagi pula dewasa ini sudah ramai wanita yang bekerja dan menafkahi keluarganya. Maka dalam kondisi seperti ini bahagian pusaka anak perempuan boleh berubah dan menjadi sama dengan anak lelaki (1:1).

Pendapat semacam ini tentunya tidak benar, sebab hukum-hukum shari'at dalam agama wahyu tidaklah dibina berasaskan kes-kes sosial yang bersifat sementara. Islam bukanlah agama budaya yang tunduk dan terus mengikut kepada perubahan budaya. Sebaliknya, budaya dan realiti sosial yang sememangnya mengikut ajaran Islam.

University of Malaya

Ramainya wanita-wanita yang bekerja sehingga mampu menafkahi dirinya dan keluarganya, bukan bererti boleh merubah bahagian pusaka anak perempuan sama dengan bahagian anak lelaki. Sebab apabila seorang isteri bekerja dan boleh menafkahi keluarganya, maka itu tidak bererti menggugurkan tanggungjawab suami dari bekerja dan mencari nafkah. Dalam Islam, hukum isteri bekerja adalah *mubāḥ*, bukan *wājib* mahupun *mandūb*, manakala hukum hukum suami bekerja adalah wajib. Dengan demikian hukum pusaka dalam Islam tidak boleh disempitkan sekadar kepada salah satu hikmah dalam pembahagian pusaka anak lelaki dan anak perempuan. Sebab kedudukan hikmah dalam hukum shari'at, bukanlah rukun mahupun syarat yang boleh mengekalkan atau membatalkan suatu hukum. Apatahlagi jika hikmah dalam sebuah hukum disempitkan lagi kepada yang lebih bersifat *partial*. Maka walaupun diantara hikmah kenapa bahagian anak lelaki lebih besar berbanding anak perempuan adalah tanggungjawab memikul nafkah berada di tangan lelaki, bukan bererti boleh berubah apabila wanita bekerja untuk keluarganya.

Shaikh Shaltūt menjelaskan bahawa hukum pusaka mengandungi hikmah dalam kehidupan individu, keluarga, dan sosial. Hikmah dalam kehidupan individu, dimana anak lelaki memperoleh bahagian pusaka dua kali lipat berbanding anak perempuan disebabkan lelaki bertanggungjawab mencukupi nafkah keluarga dan keperluan semua ahli-ahlinya. Dengan demikian, bahagian pusaka anak lelaki tersebut boleh menjadi salah satu sumber tambahan untuk menafkahi keluarganya, apabila penghasilannya kurang mencukupinya.

Hikmah pusaka dalam kehidupan keluarga, dimana pembahagiannya dihadkan kepada kedekatan hubungan darah dan perkahwinan (suami-isteri) akan melipatgandakan kecintaan, kedekatan, dan menumbuhkan rasa saling menolong di

antara satu dengan lainnya. Apabila tidak ada pengkhususan hak pusaka terhadap kedekatan kekerabatan tertentu, maka akan menyebabkan munculnya saling iri dengki, memusuhi, dan terpecahnya keluarga.

Manakala daripada aspek kehidupan sosial, hikmah hukum pusaka adalah untuk mengelakkan segala bentuk bahaya sosial, diantaranya iaitu: a) tidak tertimbunnya harta di tangan satu pihak. Oleh itu Islam memerangi unsur-unsur kezaliman harta (*al-tughyān al-mālī*) yang sering mengakibatkan perang antara kelas di masyarakat. b) Pembahagian warisan hanya dihadkan kepada semua ahli waris yang mempunyai hubungan darah dan perkahwinan dengan si mati. Maka warisan tidak diberikan hanya kepada individu tertentu, atau salah satu ahli waris sahaja, dan tidak pula diberikan kepada negara, sehingga akan merampas hak orang-orang yang mempunyai hubungan darah dan perkahwinan dengan si mati.[100]

Prof. Dr. Ṣalāḥuddīn Sulṭān, profesor di bidang undang-undang Islam (*al-sharī'ah al-Islāmiyyah*) Kulliyah Dār al-'Ulūm Universiti Kaherah, secara terperinci menghuraikan bahawa hak pusaka wanita tidak selamanya lebih sedikit daripada lelaki. Sebaliknya dalam banyak kondisi, wanita mendapatkan bahagian harta pusaka lebih banyak berbanding lelaki, sepertimana berikut ini:

i. Wanita mendapatkan bahagian pusaka *lebih sedikit* berbanding lelaki hanya dalam empat (4) kondisi/kes,.
ii. Dalam banyak kes, wanita mendapatkan bahagian pusaka yang persis *sama* dengan lelaki.
iii. Wanita mendapatkan bahagian pusaka lebih banyak berbanding lelaki dalam 10 kes.

[100] Shaltūt, Maḥmūd, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, 244-245

University of Malaya

iv. Dalam banyak kes, wanita mendapatkan bahagian pusaka yang tidak didapatkan oleh lelaki.[101]

Ṣalāḥuddīn Sulṭān kemudian menghuraikan keempat-empat kesimpulan tersebut dalam kes-kes pusaka sepertimana berikut:

I. Empat kondisi/kes yang menghasilkan bahagian pusaka wanita *lebih sedikit* berbanding lelaki adalah berikut:

i. Ahli waris hanya terdiri dari anak lelaki (*ibn*) dan anak perempuan (*bint*), maka bahagiannya seperti yang terkandung di dalam QS. 4:11.[102] Misalnya: seorang wafat dan meninggalkan:

	Anak lelaki (*ibn*)	Anak perempuan (*bint*)
Bahagian	2	1

ii. Ahli waris hanya terdiri dari ibu-bapa si mati, dan si mati tidak mempunyai anak mahupun suami/isteri, maka bahagiannya seperti dalam QS. 4:11[103] Misalnya: seorang wafat dan meninggalkan:

	Bapa (*ab*)	Ibu (*Umm*)
Bahagian	2	1

iii. Ahli waris hanya terdiri dari saudara kandung lelaki dan wanita dari si mati, atau saudara dan saudari satu bapa dari si mati, iaitu bahagiannya seperti termaktub dalam QS. 4:176.[104]

Misalnya: seorang wafat dan meninggalkan:

[101] Sulṭān, Ṣalāḥuddīn, *Mirāth al-Mar'ah wa Qaḍiyah al-Musāwāh*, (Kaherah: Dār al-Nahḍah Maṣr, 1999), 10-11

[102] Terjemahan: "Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembahagian pusaka untuk) anak-anakmu. Iaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan.." QS. 4:11

[103] Terjemahan:...jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga… QS. 4:11

[104] Terjemahan: Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara lelaki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. QS. 4:176

University of Malaya

	Saudara kandung (*akh shaqīq*)	Saudari kandung (*ukht shaqīqah*)	Atau	Saudara sebapa (*akh lil ab*)	Saudari sebapa (*ukht lil ab*)
Bahagian	2	1		2	1

iv. Perbandingan antara bahagian suami dan isteri, sepertimana termaktub dalam QS. 4:12.[105]

	Suami (*zauj*)	isteri (*zaujah*)	Atau	Suami (*zauj*)	isteri (*zaujah*)
	Jikalau tidak punya anak			Jikalau punya anak	
Bahagian	1/2	1/4		¼	1/8

II. Kondisi-kondisi/kes yang menghasilkan bahagian pusaka wanita *sama dengan* bahagian lelaki adalah sepertimana berikut:

1)

Ahli waris→	Bapa (*ab*)	Ibu (*umm*)	Anak lelaki (*ibn*)
Bahagian	1/6	1/6	Sisa (*'aṣābah*)

2)

Ahli waris→	Bapa (*ab*)	Ibu (*umm*)	2 Anak pr (*bintāni*)
Bahagian	1/6 + Sisa (*'aṣabah*)	1/6	2/3
Jumlah	1	1	4

3)

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Bapa (*ab*)	Ibu (*umm*)	1 Anak pr (*bint*)
Bahagian	1/4	1/6 + Sisa (*'aṣabah*)	1/6	1/2
Jumlah	3	2	2	6

4)

Ahli waris→	Bapa (*ab*)	Nenek dari ibu (*jaddah li umm*)	Anak lk (*ibn*)	atau	Bapa	Nenek dari ibu (*jaddah li umm*)	2 anak pr (*bintāni*)
Bahagian	1/6	1/6	Sisa		1/6 + sisa	1/6	2/3

[105] Terjemahan: "Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) seduah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu.." QS. 4:12

University of Malaya

Nota: Bahagian bapa dan nenek pada jadual 4 ini sama jumlahnya, padahal hubungan kekerabatan nenek dari ibu (ibunya ibu) dengan si mati lebih jauh daripada bapa.

5) Allah berfirman yang bermaksud:

> *Jika seseorang mati, baik lelaki maupun perempuan yang tidak meninggalkan bapa dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara lelaki (seibu sahaja) atau seorang saudara perempuan (seibu sahaja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu* QS. 4:12

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Ibu (*umm*)	Saudara seibu (*akh lil umm*)
Bahagian	1/2	1/3	1/6
Jumlah	3	2	1

Suami (*zauj*)	Ibu (*umm*)	Saudari seibu (*ukht lil umm*)
1/2	1/3	1/6
3	2	1

6)

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Ibu (*umm*)	Saudara seibu (*akh lil umm*)	Saudari seibu (*ukht lil umm*)
Bahagian	1/2	1/6	bersekutu dalam sepertiga	
Jumlah	3	1	1	1

7)

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Ibu (*umm*)	2 Saudari seibu (*ukhtān lil umm*)	Saudara kandung (*akh shaqīq*)	Pendapat 'Ali ibn Abī Ṭālib dan Ibn 'Abbās
Bahagian	1/2	1/6	1/3	Sisa, tapi sudah habis	
Jumlah	3	1	2	NOL	

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Ibu (*umm*)	2 Saudari seibu (*ukht lil umm*)	Saudara kandung (*akh shaqīq*)	Pendapat 'Umar, Zayd ibn Thābit dan 'Uthmān
Bahagian	1/2	1/6	bersekutu dalam yang sepertiga		
Jumlah	3	1	1	1	

8) Bahagian pusaka yang sama antara lelaki dan perempuan saat mereka dalam

kedudukan tunggal/sendirian

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Anak lk (*ibn*)
Bahagian	1/4	Sisa

Isteri (*zaujah*)	Anak pr (*bint*)
1/8	1/2 + sisa

University of Malaya

9)

Ahli waris→	Isteri (*zaujah*)	Saudara (*akh*)		Isteri (*zaujah*)	Saudari (*ukht*)
Bahagian	1/4	Sisa		1/4	1/2 + sisa

10)

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Saudara kandung (*akh shaqīq*)		Suami (*zauj*)	Saudari kandung (*ukht shaqīqah*)
Bahagian	1/2	Sisa		1/2	1/2 + sisa

11)

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Anak pr (*bint*)	Saudara kandung (*akh shaqīq*)		Suami (*zauj*)	Anak pr (*bint*)	Saudari kandung (*ukht shaqīqah*)
Bahagian	1/4	1/2	Sisa		1/4	1/2	Sisa bersama *bint* (*'aṣābah ma'a l-ghair*)
Jumlah	1	2	1		1	2	1

III. Kondisi-kondisi/kes yang menghasilkan bahagian pusaka wanita *lebih banyak* berbanding bahagian lelaki adalah sepertimana berikut:

Sebelum menghuraikan kondisi/kes-kes dimana wanita mendapatkan bahagian pusaka yang lebih besar berbanding lelaki, akan dihuraikan terlebih dahulu sistem pusaka dalam sharī'ah. Kuantiti bahagian pusaka dalam syariah ditentukan dengan dua jalan: (i) *al-Mirāth bi l-Farḍi* yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, iaitu jumlah bahagian tertentu yang diberikan kepada ahli pusaka, seperti 2/3, 1/2, 1/3, 1/4, 1/6, atau 1/8. (ii) *al-Mirath bi l-ta'ṣīb*; iaitu sisa bahagian yang telah dikurangkan dari bahagian tertentu (*al-Mirāth bi l-Farḍi*). Jadual berikut menjelaskan siapa-siapa penerima bahagian (*al-Mirāth bi l-Farḍi*) ini:

University of Malaya

Jadual 1: Bahagian pusaka dalam al-Qur'an dan al-Sunnah

2/3	1/2	1/3	1/6	1/4	1/8
2 anak pr (*bintāni*)	1 anak pr (*bint*)	Ibu (*umm*)	Ibu (*umm*)	Suami (*zauj*)	Isteri (*zaujah*)
2 cucu pr dari anak lk (*bintā l-ibn*)	1 cucu pr dari anak lk (*bint l-ibn*)	Saudari seibu (*ukht lil um*)	Nenek (*jaddah*)	Isteri (*zaujah*)	
2 Saudari kandung (*ukhtāni shaqīqatāni*)	1 Saudari kandung (*ukht shaqīqah*)	Saudara seibu (*akh lil um*)	Cucu dari anak lk (*bintul ibn*)		
2 Saudari sebapa (*ukhtāni lil ab*)	1 saudari sebapa (*ukht lil ab*)		Saudari sebapa (*ukht lil ab*)		
	Suami (*zauj*)		Saudari seibu (*ukht lil um*)		
			Saudara seibu (*akh lil um*)		
			Bapa (*ab*)		
			Datuk (*jadd*)		

Sumber: Mirāth al-Mar'ah wa Qaḍiyah al-Musāwāh

Dari jadual di atas dapat difahami hal-hal penting sepertimana berikut:

i. Bahagian terbesar dalam hukum pusaka iaitu (2/3) hanya diperuntukkan bagi wanita.

ii. Bahagian ½ tidak dimiliki oleh lelaki, kecuali hanya suami pada kes yang jarang berlaku, antara lain kerana si mati (isteri) tidak memiliki anak mahupun tidak adanya ahli waris lainnya yang mengurangkan hak ½ suaminya (*far'u l-wārith*), manakala selebihnya, bahagian ½ dimiliki oleh wanita dalam empat (4) kes.

iii. Bahagian terkecil (1/8) dimiliki isteri kerana adanya para ahli waris lainnya yang mengurangkan hak asalnya (¼).[106] Tetapi dalam ketentuan bahagian ahli waris (*aṣḥāb al-furūḍ*) yang disebutkan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, terdapat 17 kes dimana penerimanya adalah wanita, dibanding lelaki yang hanya enam kes. Jadual berikut ini akan menjelaskan lebih terperinci:

[106] ibid, 34

University of Malaya

(1) Apabila ada wanita wafat dan meninggalkan wang RM. 60,000 dengan ahli warisnya sebagai berikut:

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Bapa (*ab*)	Ibu (*um*)	2 Anak pr (*bintāni*)	Bandi ng-kan	Suami (*zauj*)	Bapa (*ab*)	Ibu (*um*)	2 Anak lk (*ibnāni*)
Bahagian	1/4	1/6 + sisa	1/6	2/3		1/4	1/6	1/6	Sisa (*'aṣabah*)
Jumlah	3	2+0	2	8		3	2	2	5
Jml. waris	12000	8000	8000	32000		15000	10000	10000	25000

Mengikut perbandingan jadual di atas, 2 anak perempuan mendapatkan RM. 32,000 manakala 2 anak lelaki RM. 25,000

(2) Jikalau seorang wanita wafat dan meninggalkan warisan RM. 48,000 dengan ahli warisnya sepertimana berikut:

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Ibu (*um*)	2 saudari kandung (*shaqīqatāni*)	**Bandi ngkan**	Suami (*zauj*)	Ibu (*um*)	2 saudara kandung (*shaqīqāni*)
Bahagian	1/2	1/6	2/3		1/2	1/6	Sisa (*'aṣabah*)
Jumlah	3	1	4		3	1	48/6 x 2 (*'aul*)
Jml. waris	18,000	48/8= 6 (*'aul*) 6,000	24,000		24,000	8,000	16,000

Mengikut perbandingan jadual di atas, 2 anak perempuan mendapatkan RM. 24,000 manakala 2 anak lelaki RM. 16,000. Dan masih banyak kes-kes lainnya yang menunjukkan bahwa bahagian pusaka lebih besar berbanding lelaki.

IV. Kondisi-kondisi/kes yang menyebabkan harta pusaka hanya diwarisi oleh wanita dan *tidak diwarisi* lelaki adalah sepertimana berikut:

1) Bila seorang wanita wafat, dan meninggalkan harta RM. 195,000 dengan ahli waris seperti berikut:

University of Malaya

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Bapa (*ab*)	Ibu (*um*)	Anak pr (*bint*)	Cucu pr dari Anak lk (*bintu ibn*)
Bahagian	¼	1/6+sisa	1/6	1/2	1/6
Jumlah	3	2	2	6	2
Jml. waris	39,000	26,000	26,000	78,000	26,000

Bandingkan jika ahli warisnya:

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Bapa (*ab*)	Ibu (*um*)	Anak pr (*bint*)	Cucu lk dari anak lk (*ibnu ibn*)
Bahagian	¼	1/6	1/6	1/2	Sisa
Jumlah	3	2	2	6	
Jml. waris	45,000	30,000	30,000	90,000	0

2) Apabila seorang wanita wafat, dan meninggalkan harta RM. 84,000 dengan ahli waris seperti berikut:

Ahli waris→	Suami (*zauj*)	Saudari kandung (*shaqīqa*)	saudari sebapa* (*ukht lil ab*)	**Ban-dingkan**	Suami (*zauj*)	Saudari kandung (*shaqīqah*)	saudara sebapa (*akh lil ab*)
Bahagian	1/2	1/2	1/6		1/2	1/2	Sisa (*'aṣabah*)
Jumlah	3	3	1		1	1	
Jml. waris	36,000	36,000	12,000		42,000	42,000	0

*ada *'aul* kerana wujudnya saudari sebapa, sehingga pembahagiannya 84,000:7= 12,000.

d) Kritikan terhadap idea penyepaduan wasiat dan pusaka

Menurut aspek bahasa, wasiat bererti perjanjian kepada orang lain untuk mengerjakan suatu perintah, sama ada dimasa hidupnya mahupun selepas kematiannya. Ia juga bererti menyerahkan wang atau harta kepada orang lain. Dalam definisi fuqaha', wasiat bermakna memberikan kepemilikan setelah kematian dengan cara derma, sama ada dalam bentuk barangan atau manfaat.[107]

[107] Al-Zuḥaylī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th), 10: 159, dalam al-Maktabah al-Shāmilah, version 3.52

University of Malaya

Wasiat wajib dilaksanakan setakatmana tidak melanggar ketentuan hukum shari'ah. Seseorang tidak boleh memberikan wasiat kepada orang yang tidak memerlukannya, dan tidak boleh menyebabkan maḍarat bagi ahli waris. Oleh itu Baginda menghadkan bahagian wasiat tidak boleh melebihi sepertiga (1/3) dari harta pusaka.

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، وَالْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَرْوَزِيُّ، وَسَهْلٌ قَالُوا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: مَرِضْتُ عَامَ الْفَتْحِ حَتَّى أَشْفَيْتُ عَلَى الْمَوْتِ، فَعَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: أَيْ رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي مَالًا كَثِيرًا وَلَيْسَ يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: «لَا» . قُلْتُ: فَالشَّطْرُ؟ قَالَ: «لَا» . قُلْتُ: فَالثُّلُثُ؟ قَالَ: «الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَتْرُكَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَتْرُكَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ

Terjemahan: Telah memberikan ḥadīth kepada kami Hishām ibn 'Amm ār, al-Ḥusain ibn al-Ḥasan al-Marwazī, dan Sahl, mereka berkata: Telah memberikan ḥadīth kepada kami Sufyān ibn 'Uyainah dari al-Zuhrī, dari ' Āmir ibn Sa'd, dari ayahnya berkata: Aku sakit pada peristiwa pembebasan Makkah sehingga hampir mendekati kematian. Kemudian Rasulullah mengunjungiku, lalu aku berkata: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku mempunyai harta yang banyak, dan tidak ada yang mewarisi hartaku melainkan satu anak perempuanku. Apakah boleh aku bersedekah dengan dua pertiga hartaku?" Baginda bersabda: "Tidak". Aku bertanya: "Kalau setengahnya?" Baginda bersabda: "Tidak". Lalu aku bertanya lagi: "Kalau sepertiganya?" Baginda bersabda: "Ya sepertiganya. Dan sepertiga itu banyak, sesungguhnya apabila engkau meninggalkan ahli warismu dalam keadaan kaya itu lebih baik berbanding dalam keadaan miskin yang meminta-minta orang lain". [108]

Di samping itu, wasiat juga tidak boleh diberikan kepada salah seorang ahli waris. Kerana setiap ahli waris sudah mendapatkan bahagiannya masing-masing. Baginda Nabi bersabda:

[108] Ibn Mājah Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, bāb al-waṣiyyah bi l-thuluth, 2: 903

University of Malaya

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غُنْمٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ خَارِجَةَ، قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، وَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»

Terjemahan: Telah memberikan ḥadīth kepada kami Qutaibah bin Sa'īd berkata; telah memberikan ḥadīth kepada kami Abū 'Awānah dari Qatādah dari Shahr bin Ḥaushab dari 'Abdurraḥmān bin Ghunm dan 'Amru bin Khārijah berkata, "Rasulullāh s.a.w., berkhutbah kemudian bersabda: "Sungguh, Allāh telah memberikan hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya, dan tidak ada wasiat bagi pewaris.[109]

Akan tetapi jikalau seluruh ahli waris bersepakat untuk memberikan wasiat kepada salah seorang ahli waris, maka wasiat itu boleh dilaksanakan sepertimana ijma' para ulama. Demikian pula jikalau salah seorang atau semua ahli waris tidak bersepakat untuk memberikan wasiat, maka gugurlah wasiat tersebut. Ibn Abbas r.a berkata bahwa Rasulullah s.a.w., bersabda:

حدثنا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عِيسَى، نا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَاسَرْجِسِيُّ، نا عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ، نا زِيَادُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، نا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ خَارِجَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ إِلَّا أَنْ يُجِيزَ الْوَرَثَةُ»

Terjemahan: Telah memberikan ḥadīth kepada kami 'Alī ibn Ibrāhīm ibn 'Isā, telah memberikan ḥadīth kepada kami Aḥmad ibn Muḥammad al-Māsarjisī, telah memberikan ḥadīth kepada kami 'Amru ibn Zurārah, telah memberikan ḥadīth kepada kami Ziyād ibn 'Abdillāh, telah memberikan ḥadīth kepada kami Ismā'īl ibn Muslim, dari Ḥasan, dari 'Amru ibn Khārijah, beliau berkata: Rasulullah bersabda: Tidak ada wasiat bagi salah satu ahli waris, melainkan jikalau semua ahli waris menghendakinya".[110]

Dengan huraian ayat dan ḥadīth diatas, maka dakwaan feminis dan kalangan yang mempertikaian kedudukan pusaka dan wasiat terbantahkan. Pendapat Shaḥrūr yang menjadikan wasiat sebagai jalan keluar dari ketidakadilan hukum pusaka adalah lemah.

[109] Al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī, *al-Mujtabā min al-Sunan (al-Sunan al-Sughrā li l-Nasā'ī)*, ed. 'Abdu l-Fattāḥ Abū Ghadah, (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), bāb ibṭāl al-wasiyyah li l-wārith, 6: 247

[110] Abū l-Ḥasan 'Ali ibn 'Umar ibn Aḥmad ibn Mahdī ibn Mas'ūd ibn al-Nu'mān ibn Dīnār al-Baghdādī al-Dāruqutnī, *Sunan al-Dāruqutnī*, kitāb al-waṣāyā, 5: 267

University of Malaya

Sebab kedudukan wasiat tidak berdiri sendiri. Wasiat boleh dilaksanakan apabila telah memenuhi syarat-syaratnya, misalnya tidak diberikan kepada orang gila, kurang akal, tidak untuk keperluan maksiyat, bukan berupa barangan yang haram, dan tidak bertembungan dengan hak ahli waris mahupun hak orang lain, misalnya wasiat melebihi sepertiga harta pusaka, dan setelah dilunasi hutang-hutangnya.[111]

Walaupun pembahagian harta pusaka dilakukan selepas menunaikan wasiat si mati sepertimana temaktub di dalam QS. al-Nisā': 21, tetapi bukan bererti wasiat membolehkan untuk menzalimi hak-hak ahli waris. Sebahagian ulama berpendapat bahawa ayat wasiat telah dimansukhkan oleh ayat-ayat pusaka, dan sebahagian lainnya berpendapat tidak dimansukhkan, tetapi dihadkan keumuman hukum wasiat dan ditakhsiskan dengan ayat-ayat pusaka.

Imām Muqātil ibn Sulaymān (w. 150H) menjelaskan bahawa ayat wasiat dalam QS. 2: 180 telah dimansukhkan hukumnya dan ditakhsis oleh ayat pusaka. Dengan demikian hukum wasiat hanya berlaku kepada orang yang bukan ahli waris.[112] Selari dengan pendapat beliau, Imam al-Ṭabarī (w. 310H) menegaskan bahawa maksud ayat wasiat adalah ditujukan kepada orang-orang yang tidak mendapatkan bahagian pusaka. Memberikan wasiat haruslah dengan cara yang *ma'rūf*, iaitu mengikut ketentuan Allah misalnya tidak melebihi sepertiga harta pusaka, tidak bermaksud menzalimi ahli waris, dan harta yang ditinggalkan haruslah banyak.[113] Hal ini sepertimana dimaksudkan dalam lafaz *al-khair* yang bererti harta. Menurut riwayat dari 'Alī, 'Āishah, dan Ibn

---

[111] al-Zuḥaylī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 10: 203, dalam al-Maktabah al-Shāmilah, version 3.52

[112] Abū l-Hasan Muqātil ibn Sulaymān ibn Bashīr al-Azdī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ed. 'Abdullāh Maḥmud Shaḥātah, (Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1423H), 5: 169

[113] Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Amilī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abdullāh ibn 'Abdi l-Muḥsin al-Turkī, (Kaherah: Dār Hijr li-Ṭiba'ah wa l-Nashr, 2001), 3: 123

University of Malaya

‘Abbās, bahawa wasiat hanya dibolehkan untuk orang yang mempunyai harta banyak,[114] iaitu minimum 1,000 dinar[115] atau RM. 510,900.

Dengan demikian, maka kewajiban memberikan wasiat yang dimaksud dalam lafaz *kutiba ‘alaikum*, haruslah mengikut ketentuan-ketentuan Allah. Dalam menggabungkan perbezaan pandangan tentang dinasakh atau tidaknya ayat wasiat, Imam al-Zamakhsharī (w. 538H) berpendapat:

> كتب عليكم ما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ، أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم، وأن لا ينقص من أنصبائهم بِالْمَعْرُوفِ بالعدل، وهو أن لا يوصى للغنى ويدع الفقير ولا يتجاوز الثلث

> Terjemah: Diwajibkan atas kamu melakukan apa yang diwasiatkan Allah dengan memberikan hak pusaka kepada kedua-dua ibu bapa dan sanak kerabat, sepertimana dalam Firman-Nya, Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu… iaitu diwajibkan ke atas orang yang hendak meninggal untuk memenuhi apa-apa yang diwasiatkan Allah untuk mereka dengan tidak mengurangkan bahagian mereka, secara ma’ruf dan adil, iaitu tidak memberikan wasiat untuk orang kaya dan meninggalkan yang miskin, serta tidak melebihi sepertiga.[116]

Ibn Kathīr (w. 774H) berpendapat bahawa dalam istilah ulama di zaman beliau, ayat wasiat tidak disebut telah dimansukhkan, sebab ayat-ayat pusaka sekadar menghapus hukum sebahagian individu yang disebutkan oleh keumuman ayat wasiat. Ini kerana istilah kerabat lebih luas daripada pihak-pihak yang mewarisi dan tidak. Maka ayat-ayat pusaka adalah hukum yang berdiri sendiri dan ketentuan dari Allah untuk para ahli waris (*aṣḥābu l-furūḍ wa l-‘aṣabāt*), sehingga kerabat yang tidak

---

[114] Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Taḥrīr al-Ma'na l-Sadīd wa Tanwīru l-'Aqli l-Jadīd min Tafsīri l-Kitāb al-Majīd*, (Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah, 1984), 2: 146

[115] Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Amilī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, 3: 136

[116] Al-Zamakhsharī, Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Amru ibn Aímad, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407H), 1: 223

University of Malaya

mendapatkan bahagian pusaka boleh menerima wasiat dengan tidak lebih dari sepertiga harta pusaka, sebagai tanda kasih sayang kepada mereka.[117]

Dengan huraian diatas, pendapat Shaḥrūr untuk meninggalkan ayat-ayat pusaka dan mengutamakan ayat-ayat wasiat dengan alasan bahawa hukum wasiat adalah wajib sepertimana kewajiban salat, puasa, dan perang, kerana dalam ayat wasiat menggunakan bentuk redaksi *kutiba 'alaykum*, terbantahkan. Sebab dalam kewajiban puasa Ramaḍān, perang, dan qiṣāṣ yang juga menggunakan redaksi *kutiba 'alaykum*, bukan bererti dilakukan tanpa memenuhi aturan syarat dan rukunnya.

Manakalah tohmahan Shaḥrūr bahawa hadith tentang *lā waṣiyyata li wārith* (tidak ada wasiat untuk ahli waris) adalah *munqaṭi'* (terputus) adalah tohmahan yang tidak berasas, kerana beliau juga tidak membuktikan aspek terputusnya perawi tersebut. Padahal ḥadīth tersebut mempunyai banyak jalur periwayatan dan bersumber dari beberapa Sahabat, antara lain: Abū Umāmah al-Bāhilī, ‘Amru ibn Khārijah, ‘Abdullāh ibn ‘Abbās, Anas ibn Mālik, ‘Abdullāh ibn ‘Umar, Jābir ibn ‘Abdillāh, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, ‘Abdullāh ibn ‘Amru, al-Barā’ ibn ‘Āzib, dan Zaid ibn Arqam.

Imam Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menghuraikan bahawa isnād ḥadīth "lā waṣiyyata li wārith" dengan penambahan lafaz "innallāha qad a'ṭā kulla dhī ḥaqqin ḥaqqahu" yang diriwayatkan oleh Aḥmad, Abū Dāwud, al-Tirmidhī, dan Ibn Mājah dari ḥadīth Abī Umāmah adalah ḥasan. Demikian pula hadith seperti yang diriwayatkan oleh Aḥmad, al-Tirmidhī, al-Nasā'i, dan Ibn Mājah dari ḥadīth 'Amru ibn Khārijah adalah ḥasan. Dan juga ḥadīth yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah dari ḥadīth Sa'īd ibn Abī Sa'īd dari Anas.

[117] Al-Dimashqī, Abū l-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qarashī al-Baṣrī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Muḥammad Husayn Shamsu l-Dīn, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419H), 1: 360

University of Malaya

Manakala al-Baihaqī juga meriwayatkan dari jalan al-Shafi'i, dari Ibn 'Uyainah, dari Sulaimān al-Aḥwal, dari Mujāhid ḥadīth tentang "lā waṣiyyata li wārith".

Imam al-Shafi'i berkata: “Sebahagian kelompok Shām meriwayatkan ḥadīth yang tidak diakui oleh ulama hadith, sebab sebahagian perawinya tidak dikenali (*majhūl*), maka kami memandangnya sebagai hadith yang *munqaṭi'*, tetapi ḥadīth tersebut juga dikuatkan oleh ḥadīth al-Maghāzī (peperangan) dan ijmā' ulama dalam mengamalkannya”. Kemudian al-Dāruqutnī juga meriwayatkan ḥadīth Jābir, dan dengannya membetulkan kedudukannya yang *mursal*. Manakala ḥadīth yang bersumber dari 'Ali mempunyai sanad yang lemah (*ḍa'īf*), tetapi dari jalan Ibn 'Abbās, sanadnya adalah ḥasan.[118]

Ḥadīth tentang larangan berwasiat untuk ahli waris disabdakan Baginda dalam khutbah haji *wada’*. Walaupun dalam sanadnya terdapat Ismā’īl ibn ‘Ayyāsh, tetapi para imam ḥadīth memperkuat periwayatannya, misalnya imam Aḥmad dan imam al-Bukhārī yang menguatkan dengan perawi dari Shām yang *thiqah*, iaitu Shuraḥbīl ibn Muslim. Malahan Imam al-Shāfi’ī dalam kitab “al-Umm” menyebut matan ḥadīth ini adalah mutawātir. Kemudian Imam al-Shāfi’ī berkata: “Kami mendapatkan para ahli fatwa dan ahli ilmu, khasnya ulama yang mengetahui secara mendalam hal ehwal peperangan (*al-maghāzī*) dari orang-orang Quraish tidak ada yang berselisih pendapat bahawa Baginda Nabi bersabda: Tidak ada wasiat untuk ahli waris, pada tahun pembebasan Makkah (*‘ām al-fatḥ*). Kemudian mereka menyampaikan apa-apa (ḥadīth) yang mereka hafalkan kepada para ahli ilmu yang mereka jumpai. Dengan demikian berlakulah penyampaian ḥadīth dari sejumlah kumpulan orang yang cukup kepada

[118] Al-'Asqalānī, Abū l-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥajar, *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rafī'i l-Kabīr*, ed. Abū 'Āṣim Ḥasan ibn 'Abbās ibn Quṭb, (Mesir: Muassasah Qurṭubah,1995), kitāb al-waṣāyā, 2: 197-199

University of Malaya

kumpulan orang yang cukup pula, sehingga lebih kuat berbanding penyampaian dari orang per orang".

Imām al-Bukhārī menggunakan ḥadīth ini sebagai nama bab, dan beliau meriwayatkannya dari jalan 'Atā' ibn Abī Rabāḥ dari Ibn 'Abbās yang secara lafaznya dipandang *mauqūf*, tetapi dalam tafsiran matannya mengandungi pemberian maklumat tentang hukum sebelum turunnya ayat (pusaka). Oleh itu hukum penghapusan (wasiat) diperoleh melalui syarahan ini. Manakala indikasi dalilnya dari sisi dihapuskannya wasiat untuk ibu bapa, dan ditetapkannya hukum pusaka sebagai gantinya, adalah hujjah mustahilnya bagi ibu bapa mendapatkan kedua-dua bahagian pusaka dan wasiat. Jikalau demikian halnya, maka kerabat si mati yang lebih jauh dari ibu bapa, lebih mustahil untuk mendapatkan gabungan antara bahagian pusaka dan wasiat.[119]

Upaya untuk membatalkan hukum pusaka dan menggantikannya dengan wasiat juga dilakukan Shaḥrūr dengan cara meletakkan QS. al-Nisa': 7 dalam konteks wasiat. Mengikut pandangan Shaḥrūr ayat tersebut adalah berkenaan dengan wasiat, dan tidak berhubungkait dengan pusaka. Pendapat seperti ini adalah lemah. Sebab apabila diselidik mengikut *sabab nuzūl* ayat tersebut, sangatlah jelas bahawa ayat ini turun berkenaan dengan pengaduan Umm Kuḥah tentang harta pusaka suami beliau, Aus ibn Thābit al-Anṣārī. Seluruh harta pusaka beliau diambil oleh Suwayd dan 'Arfajah, yang merupakan saudara sepupu Aus sepertimana dihuraikan sebelumnya. Disamping itu, apabila ayat tersebut berkenaan dengan wasiat, tentunya tidak akan dijelaskan arahan tentang bahagian lelaki dan wanita dari sanak kerabat si mati. Sebab kaedah pembahagian harta tidak wujud dalam wasiat.

[119] Al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, lā waṣiyyata li wārith, 5: 372

University of Malaya

Lebih aneh lagi apabila Shaḥrūr berusaha menggugurkan hukum pusaka melalui *voting* jumlah ayat antara ayat-ayat wasiat dan pusaka. Cara berhujjah seperti ini disamping ganjil, juga belum pernah dilakukan oleh para ulama dan sarjana muslim semenjak dahulu sehingga kini. Demikian halnya pandangan Shaḥrūr yang hendak menggugurkan hak pusaka untuk isteri kedua, ketiga dan keempat. Pendapat seperti ini disamping tidak mesra wanita, juga menyalahi hukum pusaka yang telah ditentukan al-Quran dan al-Sunnah. Al-Quran secara jelas menyebutkan bahagian isteri adalah seperempat (1/4) jikalau suami yang meninggal tidak mempunyai anak, dan seperlapan (1/8) jikalau mempunyai anak. Penyebutan isteri dalam QS. 4: 12 menggunakan lafaz dan kata ganti jamak. Lebih lanjut, juga terdapat ayat wasiat untuk isteri dalam QS. 2: 240 dengan menggunakan lafaz jamak. Apabila Shaḥrūr menolak ayat pusaka, maka sememangnya beliau juga harus mengiktiraf hukum wasiat suami untuk isteri-isterinya. Walaupun pemahaman yang betul untuk QS. 2: 240 telah dimansukhkan oleh QS. 4: 12.

Oleh itu, berkenaan dengan wasiat suami untuk isteri berupa nafkah saguhati sehingga setahun sepertimana termaktub dalam QS. 2: 240.[120] Imām Shāfi'ī berpendapat bahawa ayat tersebut telah dimansukhkan dengan ayat-ayat pusaka, iaitu QS. 4: 12 yang berkenaan dengan bahagian pusaka isteri.[121]

Manakala dakwaan bahawa sanak kerabat dan paman tidak boleh mendapatkan bahagian pusaka, tertolak dengan dalil sepertimana berikut:

---

[120] Terjemahan: Dan orang-orang yang (hampir) mati di antara kamu serta meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isteri mereka, iaitu diberi nafkah saguhati (makan, pakai dan tempat tinggal) hingga setahun lamanya, dengan tidak disuruh pindah dari tempat tinggalnya. Kemudian jika mereka keluar (dari tempat tinggalnya dengan kehendaknya sendiri) maka tidaklah kamu bersalah (wahai wali waris si mati) mengenai apa yang mereka (isteri-isteri itu) lakukan pada diri mereka dari perkara yang patut yang tidak dilarang Syarak) itu

[121] Al-Shāfi'ī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Idrīs ibn al-'Abbās ibn Uthmān ibn Shāfi' ibn 'Abdi l-Mutallib, *al-Umm*, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1990), 4: 104

University of Malaya

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَيَّاشِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ الزُّرَقِيِّ، عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَكِيمِ بْنِ عَبَّادِ بْنِ حُنَيْفٍ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ: أَنَّ رَجُلًا رَمَى رَجُلًا بِسَهْمٍ فَقَتَلَهُ، وَلَيْسَ لَهُ وَارِثٌ إِلَّا خَالٌ، فَكَتَبَ فِي ذَلِكَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ إِلَى عُمَرَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: أَنَّ النَّبِيَّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَالَ: "اللَّهُ وَرَسُولُهُ مَوْلَى مَنْ لَا مَوْلَى لَهُ، وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ"

Terjemahan: Telah memberikan ḥadīth kepada kami Abū Bakr ibn Abī Shaybah dan ‘Alī ibn Muḥammad, keduanya berkata; telah memberikan ḥadīth kepada kami Wakī’ dari Sufyān dari Abdurraḥmān ibn Ḥārits bin ‘Ayyāsh ibn Abī Rabī’ah al-Zuraqī dari Ḥākim ibn Ḥākim ibn ‘Abbād bin Ḥunaif al-Ansārī dari Abī Umāmah ibn Sahl ibn Ḥunaif, bahawasanya seorang lelaki melempar lelaki lainnya dengan anak panah sehingga membunuhnya. Lelaki ini tidak memiliki ahli waris, kecuali hanya seorang paman dari pihak ibu. Kemudian Abū ‘Ubaydah ibn al-Jarrāḥ menulis surat kepada ‘Umar, dan ‘Umar membalasnya bahawa Nabi s.a.w., pernah bersabda: “Allah dan Rasul-Nya adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali dan seorang paman dari pihak ibu dapat menjadi ahli waris bagi orang yang tidak memiliki ahli waris”.[122]

Kedudukan hadith ini adalah *ḥasan li ghayrihi* dan sanadnya ḥasan yang disertai dengan saksi-saksi (*ḥasan fi l-shawāhid*). Imām al-Bazzār mengatakan bahawa hadith ini mempunyai sanad yang ḥasan melalui jalur periwayatan hadith Umāmah ibn Sahl. Di samping itu, hadith ini telah ditakhrij oleh al-Tirmidhī, al-Nasā’ī, Aḥmad, dan Ibn Ḥibbān dari jalur Sufyān al-Thaurī. Dengan demikian hak waris untuk paman dari pihak ibu (*akhwāl*) mempunyai dalil yang kuat. Jikalau akhwāl termasuk termasuk dalam katagori sanak kerabat (*dhawi l-arḥām*) dan berhak mendapatkan bahagian pusaka, maka paman dari pihak bapa (*a'mām*) pula demikian.

[122] Ibn Mājah Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Shu’ayb al-Arna’ūt et. al., Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī, (T.tp: Dār al-Risalah al-’Ālamiyyah, 2009), bāb dhawi l-arḥām, 4: 39; Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk al-Tirmīdhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī dan Ibrāhīm ‘Atwah ‘Iwad, (Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba’ah Musṭafā al-Bābi l-Ḥalabi, 1975), bāb mā jā’a fī mīrāthi l-khāl, 4: 421

University of Malaya

Oleh itu sangat aneh apabila Shaḥrūr menghadkan ahli waris hanya kepada orang-orang yang termaktub secara jelas (*ṣarīḥ*) dalam al-Quran, dan menafikan hak pusaka sanak kerabat seperti paman yang termaktub jelas dalam hadith. Jikalau sahaja hak pusaka yang termaktub jelas dalam al-Quran, seperti hak isteri-isteri kedua dan seterusnya dengan ringannya dinafikan Shaḥrūr, apalagi hak pusaka paman yang termaktub dalam hadith. Dengan demikian dapat difahami bahawa pendapat beliau ini secara langsung mahupun tidak berkecenderungan kepada engkar sunnah.

e) Kritikan terhadap cara pandang relativisme dalam pembahagian pusaka

Konteksualisasi hukum pusaka yang dilakukan feminis pada hakikatnya dilatarbelakangi oleh penolakan terhadap formalisasi hukum yang diasaskan kepada kitab suci. Kitab suci diyakini sebagai teks-teks baku yang tidak berkembang. Manakala konteks sosial yang menyertai teks-teks ini sentiasa berubah dan berkembang dari masa ke masa.

Walaupun kitab suci secara normatif diiktiraf kaum liberal dan feminis bersifat mutlak dan universal, tetapi ia ditanzilkan didalam suatu kawasan terhad yang tidak kosong dari budaya. Kemudian ia difahami oleh akal manusia yang nisbi dan tidak terbebas sepenuhnya oleh konteks sosial, budaya dan politik yang menyertainya. Oleh itu, agama dan kitab suci tidak boleh dilepaskan dari konteks kesejarahan dan kehidupan manusia yang berada didalam ruang dan waktu. Agama terangkai oleh konteks kehidupan pemeluknya, kerananya realiti kemanusiaan selalu berada di bawah realiti ketuhanan. Dengan demikian pendekatan-pendekatan historis, sosiologis, antropologis, dan lain-lain, digunakan untuk memahami sisi-sisi kesejarahannya.

University of Malaya

Mengikut Amin Abdullah, bekas rektor UIN Sunan Kalijaga, bahawa pendekatan normatif tekstual (teologis normatif) dan historis kontekstual (historis-empiris) perlu disepadukan dan tidak dipisah antara satu dengan lainnya, sehingga pengajian Islam dapat menyelesaikan permasalahan kehidupan moden yang penuh dengan kepelbagaian budaya masyarakat. Pendekatan teologis-normatif yang hanya merujuk kepada teks-teks sahaja diyakini akan menyebabkan masyarakat terpesong dalam berpikir dan memunculkan dakwaan kebenaran (*truth claim*). Pendekatan historis empiris bermatlamat untuk menganalisis setakat mana unsur-unsur luaran seperti unsur sosial, politik, dan ekonomi ikut mempengaruhi teologi dan ajaran Islam.[123]

Penyepaduan pendekatan teologis-normatif dan historis-empiris yang digagas Amin Abdullah dinamai dengan pendekatan integrasi-interkoneksi. Pendekatan ini dimaksudkan untuk meninggikan darjah pengajian Islam sehingga boleh menghadapi pelbagai cabaran kontemporari, dan mengelakkan pendekatan klasik yang mengakibatkan pengajian Islam sebagai entiti yang terpencil (*isolated entity*) dan ditinggalkan.[124]

Tetapi permasalahan yang seringkali muncul dalam pendekatan integrasi-interkoneksi iaitu lebih berkuasanya realiti sosial dalam memaknai teks-teks wahyu. Dalam pengarusperdanaan wacana gender kedalam pengajian Islam di UIN Sunan Kalijaga, unsur-unsur legal formal dalam hukum shari'ah yang bersifat *thabit* dan *qat'i* seringkali diperlakukan untuk tunduk mengikut perubahan kondisi-kondisi sosial, budaya, politik, dan budaya masyarakat yang nisbi. Kebenaran wahyu dan ketentuan hukum shari'ah yang bersifat mutlak pada akhirnya berubah menjadi nisbi dan relatif.

---

[123] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 18

[124] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, ed. Adib Abdushomad, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 404-405

University of Malaya

Pendekatan seperti ini pada hakikatnya berakar umbi kepada fahaman relativisme, iaitu sebuah doktrin yang menjelaskan bahawa ilmu pengetahuan, kebenaran dan moraliti selalu bergantung kepada budaya, masyarakat atau konteks sejarah; dan kesemuanya itu tidak bersifat mutlak. Apa-apa yang dianggap benar atau salah, baik atau buruk tidak lagi bersifat mutlak, tapi sentiasa berubah dan relatif bergantung kepada individu, lingkungan atau kondisi sosial. Fahaman ini sudah ada sejak masa Protagoras, tokoh Sopis Yunani abad 5 SM. Tetapi dewasa ini digunakan sebagai pendekatan ilmiah kedalam ilmu sosiologi dan antropologi.[125]

Oleh itu tidak menghairankan apabila Qibtiyah memandang bahawa metode pembahagian pusaka boleh berubah mengikut kondisi setiap keluarga. Beliau berpendapat bahawa yang tidak boleh berubah adalah *maqāṣid sharī'ah* iaitu semangat keadilan dalam pembahagian pusaka. Dengan pendekatan seperti ini, maka beliau mendakwa hukum pusaka yang tidak mengikut pola pendekatan progresif cenderung bias gender. Penyebab berlakunya bias gender dalam hukum pusaka mengikut analisis beliau iaitu kerana kecenderungan membaca al-Quran secara tekstual, apa adanya, tanpa melihat spirit yang menyertainya, mengabaikan *asbāb al-nuzūl*, atau *asbāb al-wurūd* suatu hadith, dan tidak menghubungkan dengan ayat yang lain ataupun hadith yang lain.

Tentunya dakwaan seperti ini adalah dakwaan yang melampau. Sebab sama sahaja beliau mendakwa bahawa ulama-ulama semenjak zaman Sahabat sehingga kini tidak faham metode *istinbāṭ al-aḥkām* dan *maqāṣid sharī'ah*. Manakala pendapat feminis dan liberal tentang larangan pusaka beza agama melanggar Hak Asasi Manusia dan boleh berubah mengikut perubahan zaman dan kondisi hubungan antara umat Islam dan non-Muslim adalah pendapat yang diasaskan kepada fahaman sekular Barat dan tidak

[125] *The New Oxford Dictionary of English* dan *Encyclopaedia Britannica*, 1994-2001, Deluxe Edition CD-ROM, entry: relativism.

University of Malaya

berhubungkait dengan ajaran Islam. Sebab Rasulullah sudah sangat jelas melarang seorang muslim dan kafir saling mewarisi harta pusaka, walaupun hubungan kekerabatannya adalah anak dan bapa, sepertimana yang telah dihuraikan dalam hadith sebelumnya.

Hukum pusaka adalah hukum yang paling terperinci dijelaskan di dalam al-Quran, dan sesungguhnya kedudukannya menyamai sepertiga atau setengah dari ilmu, serta yang paling pertama dilupakan, dan dicabut dari umat Islam. Oleh itu ramai dari pemuka Sahabat yang menekuni ilmu ini dan mewariskannya kepada generasi-generasi berikutnya. Kecintaan ulama sehingga kini terhadap hukum pusaka juga dibuktikan dengan cara menjawab shubhat dan tohmahan terhadapnya, termasuklah yang dilakukan oleh kalangan feminis.

Tohmahan bahawa hukum pusaka bias gender dan dipengaruhi budaya patriarkhi untuk mendiskriminasikan wanita merupakan tohmahan yang lemah. Sebab hukum pusaka dalam Islam tidak diasaskan kepada jantina ahli waris. Tetapi lebih ditentukan oleh a) tingkat kedekatan dalam kekerabatan antara ahli waris dan si mati, b) kedudukan peringkat generasi, sehingga generasi muda dari kalangan pewaris yang masa hadapannya lebih panjang terkadang memperoleh bahagian warisan yang lebih besar berbanding generasi tua. c) tanggungjawab untuk menanggung kehidupan keluarga.

Malahan pendapat yang menginginkan untuk menyamakan bahagian ahli waris lelaki dan wanita justeru akan merugikan wanita. Hal ini kerana dalam kes-kes pembahagian pusaka terdapat 16 kes atau kondisi dimana wanita mendapatkan bahagian yang lebih besar berbanding lelaki, dan hanya dalam 4 kes dimana wanita mendapatkan bahagian yang lebih sedikit. Manakala tidak kurang daripada 11 kes dimana bahagian

University of Malaya

wanita adalah sama dengan lelaki, dan adalagi kes-kes yang menyebabkan wanita sahaja yang mendapatkan bahagian harta pusaka.

Islam merupakan agama wahyu, maka hukum pusaka, sepertimana hukum-hukum shari'ah yang bersifat *qat'i* dan *thabit* tidaklah dibina berasaskan budaya dan realiti sosial, sehingga boleh sentiasa berubah mengikut perubahan konteks dan kondisi kehidupan manusia, serta kes-kes yang *partial* dan *temporal*.

5.4. Isu kesetaraan dalam kesaksian wanita

Isu kesaksian wanita dalam pengajian Islam seringkali difahami kalangan feminis sebagai bentuk diskriminasi terhadap wanita, khasnya diskriminasi di peringkat sosial terhadap peranan wanita.[126] Malahan tidak sedikit yang menyimpulkan bahawa kesaksian wanita dan lelaki dalam Islam adalah satu berbanding dua (1:2). Dengan kesimpulan ini seringkali disalahfahami bahawa nilai wanita menyamai setengah daripada nilai lelaki.

Dalam fasal ini akan diperbahaskan beberapa pandangan penyelidik PSW UIN Yogyakarta tentang kesaksian wanita dalam Islam berlandaskan gender, kemudian disusuli dengan analisis dan kritikan terhadap konsep gender dalam kesaksian wanita.

5.4.1. Isu kesaksian wanita berlandaskan gender

Kalangan feminis meyakini bahawa diskriminasi terhadap wanita dikekalkan oleh teks-teks hukum Islam (fiqh) dan hadith yang difahami secara patriarkhi. Teks-teks hadith

[126] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya

yang secara lafaznya kurang memihak wanita dikategorikan sebagai hadith *misogyny* (membenci wanita). Feminis kemudian menggagas perlunya tafsiran semula terhadap kedudukan hadith tersebut dengan disesuaikan misi Rasulullah s.a.w., dan pemahaman terhadap kondisi saat Baginda s.a.w. hidup. Di samping itu, di sebahagian kalangan PSW UIN Sunan Kalijaga seperti Ema Marhumah, mengiktiraf realiti adanya kesetaraan kesaksian wanita dengan lelaki dalam teks-teks hadith, misalnya dalam kes menyusui (*raḍā'ah*), kelahiran (*wilādah*), awal hilal Ramadan, dan lain-lain. Tetapi Ema mengkritik para ulama yang sentiasa merujuk dalil QS. Al-Baqarah 282 dalam perkara kesaksian wanita. Kritikan terhadap ulama tidak dihuraikan secara jelas dan argumentatif, misalnya siapa ulama yang dimaksud, apa pendapat mereka, dan bagaimana mereka memahami ayat di atas? Tetapi tiba-tiba beliau berpindah ke pendapat Ibn Taimiyyah tentang kesaksian wanita yang adil setara dengan kesaksian lelaki.[127]

Ema kemudian berpindah kepada analisa sosiologis yang melatarbelakangi teks-teks tanzil yang menyebutkan nilai kesaksian wanita dibanding lelaki adalah 2:1 (dua berbanding satu). Malahan dalam memposisikan wanita dewasa ini, tidak boleh sentiasa merujuk kepada pengalaman di masa Nabi. Berkenaan dengan pendapatnya ini, dihuraikan sebagai berikut:

> Di dalam memposisikan keberadaan perempuan, kita tidak bisa sepenuhnya merujuk kepada pengalaman di masa Nabi. Meskipun Nabi telah berupaya semaksimal mungkin untuk mewujudkan *gender equality*, tetapi kultur masyarakat belum kondusif untuk mewujudkan hal itu.[128]

[127] Ema Marhumah, "Kesaksian Perempuan dalam Hadis Nabi: Melihat Potret Sejarah Islam", dalam *Menuju Hukum Keluarga Prgresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak*, 294-297. Menurut ketua PSW UIN Sunan Kalijaga, buku setebal 452 muka surat ini, merupakan *buku babon* (referensi utama) yang diterbitkan pihak PSW sebagai panduan kesetaraan gender dalam pengajian Islam. Namun demikian, dalam tajuk kesaksian wanita sahaja banyak kesilapan dan kekurangan mendasar, misalnya tidak adanya catatan kaki apabila mengutip hadith-hadith tentang kesaksian, tidak mencatat referensi apabila mengutip pendapat Ibn Taimiyyah, dan kesilapan dalam menterjemahkan hadith. Lihat: hal. 299-300.

[128] Ibid, 298

University of Malaya

Huraian di atas cenderung memaknai apa-apa yang disabdakan dan dipersetujui Baginda Nabi (hadith) sekadar sebagai pengalaman individual beliau yang tidak berhubungan dengan wahyu. Di samping itu, misi kenabian beliau dipandang tidak selesai, kerana dua perkara: i) ajaran beliau didakwa gagal dalam membaiki budaya masyarakat Arab, dan ii) beliau tidak berjaya mewujudkan kesetaraan gender.

Teks-teks tanzil tentang perkahwinan, pusaka, kesaksian, dan lain-lain difahami sebagai polisi peribadi Baginda Nabi yang terhad oleh tempat dan waktu untuk selanjutnya secara bertahap menuju kearah yang lebih sempurna. Dalam memahami teks hadith tentang kesaksian, feminis mendakwa wujudnya ketimpangan yang seringkali menistakan wanita, dan stereotipi yang menempatkan wanita dihargai lebih rendah. Malahan dalam konteks masa kini, hadith tersebut dianggap tidak selari dengan fahaman kesetaraan gender. Ditambah lagi peranan ulama dan mufassir yang memberi syarahan terhadap teks-teks tanzil, maka terbentuklah pandangan subordinasi yang semakin merendahkan wanita.[129]

Oleh itu, feminis menyimpulkan bahawa hadith yang menghuraikan perbandingan dalam kesaksian wanita dan lelaki 2:1 bersifat khas dan temporal. Selanjutnya pihak feminis menyarankan untuk mengkaji semula tafsiran ulama dengan pembacaan yang lebih kritis, sama ada dengan i) menguji kualiti sanad, ii) percanggahan dengan ayat al-Quran dan hadith lain yang lebih kuat sanadnya, mahupun iii) menyertakan pengkajian *asbab al-wurud* untuk membezakan Islam waktu itu dengan Islam masa kini. Alasan bahawa hadith kesaksian wanita 2:1 berbanding lelaki bersifat khas dan temporal menurut feminis dikeranakan: *pertama,* wanita sekarang ini tidak semuanya bodoh, malahan ramai yang meraih pendidikan sehingga peringkat doktor dan master.

[129] Ibid, 301

University of Malaya

Sebahagian wanita pula telah memimpin kementerian, parti politik, dan syarikat perniagaan. Kesaksian wanita dan lelaki 1:2 tersebut difahami hanya khas berlaku di zaman Nabi, tetapi tidak lagi tepat untuk diterapkan di zaman moden ini kerana sudah ramai wanita yang pandai dan cerdik. *Kedua*, pada saat itu wanita yang dihadapi Nabi kemungkinannya adalah kaum wanita yang belum faham ilmu hitung-menghitung, oleh itu saksi wanita dipersyaratkan 2:1. *Ketiga*, wujudnya sokongan *kultur-sosial-patriarkhi* yang melatarbelakangi masyarakat Arab pada masa hadith itu disabdakan. Oleh itu kalangan feminis berkesimpulan bahawa sangat wajar apabila terlihat dalam beberapa redaksi hadith Nabi s.a.w. terpengaruh oleh corak budaya patriarkhi, walaupun Nabi sendiri berangan-angan untuk melepaskannya dari kehidupan masyarakat.[130]

Pendapat penyelidik PSW UIN Sunan Kalijaga di atas selari dengan pendapat Shaheen Sardar bahawa makna kesaksian wanita dalam QS. 2: 282 sepatutnya tidak boleh dipisahkan daripada perspektif sosio-ekonominya. Mengikut beliau bahawa melibatkan wanita sebagai saksi di dalam masyarakat Arab abad 7 dipandang telah mendahului zamannya dan merupakan langkah pertama yang sangat penting. Dengan menyandarkan pendapat Fazlur Rahman, Shaheen mengemukakan bahawa di antara alasan berkurangnya nilai kesaksian wanita dalam masalah transaksi kewangan disebabkan ketika itu wanita tidak ramai yang terlibat dengan perniagaan. Maka beliau mempersoalkan kenapa hukum Islam tidak boleh berubah dengan semakin ramainya wanita yang berpendidikan dan berubahnya kondisi masyarakat.[131]

Saranan untuk mengkaji semula tafsiran ulama dengan pembacaan yang lebih kritis dengan cara-cara seperti yang dihuraikan di atas, merupakan langkah mundur dan meremehkan peranan ulama *al-salaf al-sāliḥ*. Sebab hal tersebut sama sahaja

[130] Ibid, 302-305
[131] Ali, Shaheen Sardar, *Gender and Human rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*, (Leiden, Kluwer Law International, 2000), 71

University of Malaya

menganggap bahawa ulama dan imam-imam mujtahidin dahulu tidak memahami *'ulum al-qur'ān, 'ulum al-ḥadith*, tafsir, *manhaj al-istidlāl*, dan *turuq istinbāt al-aḥkām*.

Adapun pandangan feminis yang mendudukkan hadith tersebut bersifat khas dan temporal dengan alasan bahawa wanita di zaman itu majoriti masih bodoh dan tidak faham ilmu hitung, tidak dapat diterima. Sebab redaksi hadith yang diriwayatkan oleh Imam Muslim[132] dan Imam Ibn Mājah menyebutkan bahawa wanita yang bertanya kepada Baginda s.a.w. adalah wanita *jazlah*. Istilah "jazlah" bererti *dhāta ra'yin* atau cerdik pandai.[133] Di samping itu, kaum wanita pada masa Rasulullah s.a.w. juga tidak tersekat dari aktiviti pengajaran dan perniagaan. Malahan isteri Baginda, Khadijah ra., dikenali sebagai wanita yang kaya raya.

5.4.2. Kritikan terhadap isu kesaksian wanita berlandaskan gender

Isu perdana yang menjadi perhatian feminis tentang kesaksian dalam Islam adalah anggapan bahawa kesaksian wanita dinilai setengah berbanding kesaksian lelaki. Kemudian difahami wujudnya diskriminasi terhadap wanita di sektor awam yang berpunca daripada pentafsiran ulama terhadap QS. Al-Baqarah: 282 yang bermaksud,

> "…dan hendaklah kamu mengadakan dua orang saksi lelaki daripada kalangan kamu. Kemudian kalau tidak ada saksi dua orang lelaki, maka bolehlah, seorang lelaki dan dua orang perempuan daripada orang-orang yang kamu setujui menjadi saksi".

Sheikh Munqidh al-Saqār berpendapat bahawa makna ayat di atas tidak ditujukan kepada hakim. Tetapi *khiṭāb* ayat tersebut ditujukan kepada orang yang hendak mencari

---

[132] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, bāb bayān nuqsān al-īmān, 1: 86

[133] Ibn Mājah Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī, (Kaherah: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t), 2: 1326

University of Malaya

kekuatan dan validiti terhadap transaksinya atau perihal hutang piutang. Oleh itu al-Quran mewajibkan kewujudan saksi untuk menenangkan hati kedua-dua pihak yang bertransaksi. Orang-orang yang menjadi saksi boleh berjantina lelaki mahupun wanita. Tetapi pada awamnya, lelaki diyakini lebih cermat dalam isu-isu kewangan berbanding wanita, termasuklah dalam hal ehwal transaksi, proses, dan dampaknya sehingga apabila seorang wanita lupa, maka wanita satunya lagi akan mengingatkan.[134] Maka dalam perkara ini kesaksian dua wanita adalah prinsip, dan yang sedemikian itu malahan menjadi lebih kuat berbanding kesaksian satu lelaki. Dan tidak diragukan lagi bahawa kesaksian seperti Ummi Dardā' dan Umm 'Aṭiyah lebih kuat dibanding kesaksian satu lelaki biasa. Sebab satu wanita yang adil adalah sama nilainya dengan satu lelaki dalam perkara kejujuran, amanah dan ugamanya.[135]

Selain daripada itu, tidak dijumpai dalam ayat di atas kandungan makna bahawa validiti sesebuah kesaksian untuk mendedahkan keadilan dalam mahkamah diasaskan kepada jantina seorang saksi, apatah lagi difahami bahawa Islam menghargai nilai kesaksian wanita setengah kesaksian lelaki atau 2:1. Kerana itu dalam memutuskan perkara, seorang qādī tetaplah berpijak di atas kaedah: *al-bayyinatu 'ala l-mudda'ī wa l-yamīnu 'ala l-mudda'ā 'alaih*. Dan makna "al-bayyinah" (pembuktian, *testimony*) dalam sharī'ah menurut Ibn Qayyim iaitu segala sesuatu yang boleh menjelaskan kebenaran dan mendedahkannya, terkadang berlaku dengan wujudnya empat saksi, atau tiga saksi dalam pembuktian *muflis* (bankrupt), atau dua, dan satu saksi, malahan juga boleh daripada satu saksi wanita. Al-bayyinah juga berlaku dengan cara menolak

[134] Al-Saqār, Munqidh ibn Maḥmūd, *al-Radd 'alā Shubhah anna Shahādata l-Mar'ati Niṣf Shahādati l-Rajul*, http://www.youtube.com/watch?v=LA9FVojXf2Y

[135] Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb al-Zar'ī Abū Abdillāh (Ibn Qayyim Al-Jawziyya), *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi l-Siyāsah al-Shar'iyyah*, ed. Muḥammad Jamīl Ghāzī, (Kahera: Maṭba'ah al-Madanī, t.t.), 236

University of Malaya

bersumpah (*nakūl*), atau dengan satu kali sumpah, lima puluh sumpah, empat sumpah, dan juga berlaku dengan wujudnya saksi dari keadaan (*shāhid al-ḥāl*).[136]

Dengan demikian diterima atau ditolaknya sesuatu kesaksian bergantung kepada setakat mana kesaksian itu boleh meyakinkan kebenaran dan hati seorang qādī. Kesaksian yang datang daripada mana-mana jantina apabila ia boleh menghadirkan kebenaran pastilah diterima hakim. Sebab seorang hakim dalam memutuskan suatu perkara hanya akan berpijak kepada sah tidaknya sesebuah kesaksian, sama ada dari dua orang lelaki, atau dua orang wanita, atau satu lelaki dan satu wanita, atau satu lelaki dan dua wanita, atau satu wanita dan dua lelaki, atau satu lelaki, atau satu wanita.[137]

Selari dengan pandangan di atas, Prof. Dr. ‘Imārah menghuraikan bahawa QS. Al-Baqarah 282 bukanlah mengandungi kesaksian (*shahādah*) yang menjadi sandaran qāḍī di dalam mahkamah. Tetapi agar pemiutang (*dāin*) mendatangkan saksi (*ishhād*) untuk menyaksikan transaksi hutang piutang. Walaupun demikian, *khiṭāb* ayat ini juga tidak ditujukan kepada semua pemiutang (*dāin*), dan juga bukan sebagai syarat mutlak yang wajib dipenuhi oleh pemiutang. Tetapi ayat di atas setakat memberi arahan dan nasihat (*irshād* dan *nuṣḥ*) kepada pemiutang khas dan dalam kondisi hutang yang khas pula, iaitu hutang yang mempunyai had tempo tertentu. Sehingga dalam kondisi seperti ini, dinasihatkan agar pihak yang berhutang meminta seorang penulis yang adil untuk menulis hutangnya, sementara pemiutang dinasihatkan mendatangkan saksi. Maka dalam mendatangkan saksi (*ishhād*) dalam ayat di atas sememangnya dari dua orang lelaki mukmin, atau satu lelaki dan dua wanita yang beriman. Dan perkara-perkara ini

[136] ibid, 34

[137] Muḥammad ‘Imārah, ”Shahādatu l-Mar’ah Niṣfu Shahādati l-Rajul”, dalam *Ḥaqāiqu l-Islām fī Muwājahati Shubuhāti l-Mushakkikīn*, ed. Maḥmūd Ḥamdi Zaqzūq, (Kaherah: al-Majlisu l-A'lā li l-Shu'ūn al-Islāmiyah Wuzāratu l-Awqāf Jumhūriyyatu Miṣra al-'Arabiyyah, 2002), 560-561

University of Malaya

bukanlah menjadi syarat mutlak dalam perniagaan dewasa ini, tetapi lebih sebagai pengajaran dan arahan (*ta'līm wa irshād*).[138]

Dalam ayat di atas juga tidak termaktub bahawa nilai satu saksi lelaki sama dengan dua saksi wanita, sebagaimana yang disalahfahami oleh kalangan feminis. Sebab kandungan ayat tersebut tidak menghuraikan bahawa sesebuah perkara tidak boleh diputuskan melainkan dengan dua saksi lelaki atau satu lelaki dan dua wanita. Tetapi merupakan amaran khas untuk pemilik hak dalam melindungi hak-haknya, di mana Allah memberikan arahan kepada cara yang terkuat kepada mereka. Apabila tidak mampu mendapatkan cara terkuat, maka hendaknya mengambil cara alternatif, dan arahan ini tidak untuk digunakan di dalam mahkamah. Sebab cara-cara menentukan hukum (*ṭuruq al-ḥukm*) lebih luas dan berbeza berbanding dengan cara-cara untuk melindungi hak.[139]

Penyebutan kesaksian dua wanita dan satu lelaki bukan bermakna lemahnya akal wanita dan kurangnya nilai kemanusiaannya. Sebab sebagaimana dikatakan oleh Sheikh Muhammad 'Abduh bahawa urusan kerja-kerja yang berhubungan dengan transaksi kewangan bukanlah kewajiban wanita, sehingga boleh jadi hal ini menyebabkan perhatian wanita lemah di dalam bidang ini. Tetapi tidak demikian dalam hal ehwal rumah tangga, maka akan dijumpai daya ingat wanita lebih kuat dibanding lelaki. Kerana memang sudah sewajarnya bahawa kecenderungan dalam sesebuah bidang pekerjaan akan melahirkan kehadiran jiwa dan ingatan yang kuat di dalamnya. Dan secara tersirat, ayat di atas menghuraikan adanya kecenderungan wanita yang tidak menyibukkan dirinya dengan aktviti-aktiviti kewangan dan perniagaan. Malahan kecenderungan ini masih berlaku sehingga kini di sebahagian besar kaum wanita.

[138] ibd, 561

[139] Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb al-Zar'ī Abū Abdillāh (Ibn Qayyim Al-Jawziyya), *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi l-Siyāsah al-Shar'iyyah*, 219

University of Malaya

Adapun kesibukan sebahagian wanita di dalam bidang tersebut, tidak menafikan prinsip asal bahawa tabiat wanita secara awam kurang tertarik dalam urusan ini.[140]

Manakala hadith tentang kesaksian wanita yang seringkali disalahfahami sebagai bukti diskriminasi terhadap wanita dalam isu kesaksian iaitu:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي زَيْدٌ هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ، عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ إِلَى المُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ العَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ المَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا»

Terjemahan: Telah menyampaikan hadith kepada kami Sa'īd ibn Abī Maryam, beliau berkata: telah mengkhabarkan kepada kami Muhammad ibn Ja'far, beliau berkata: telah mengkhabarkan kepadaku Zaid, beliau adalah Ibn Aslam, dari 'Iyād ibn 'Abdillāh, dari Abi Sa'īd al-Khudrī, beliau berkata: Rasulullah keluar pada waktu hari raya 'Idul Fitri atau 'Idul Adha menuju musalla. Kemudian Baginda s.a.w. melewati kaum wanita dan bersabda: "Wahai kaum wanita bersedekahlah dan perbanyaklah istighfār, kerana sesungguhnya saya melihat ramai penghuni neraka adalah kaum wanita". Kemudian mereka (wanita) bertanya: "Kerana apa, wahai Rasulullah? Kemudian Baginda s.a.w. bersabda: "Kalian seringkali melaknat, dan tidak mensyukuri (kebaikan) suami, dan saya tidak pernah melihat (orang) yang kurang akal dan agamanya (tetapi) mampu melemahkan akal (kaum) lelaki". Lalu mereka bertanya lagi: "Apa maksud dari kurang akal dan agama kami, wahai Rasulullah? Baginda s.a.w. menjawab: "Bukankah kesaksiaan dua orang wanita sebanding dengan kesaksian seorang lelaki? Mereka menjawab: Betul. Maka itulah (yang dimaksud) kurang akalnya. Tidakkah apabila dia hāid, tidak salāt dan tidak berpuasa? Mereka menjawab: Betul. Maka demikianlah (yang dimaksud) kurang agamanya.[141]

[140] Muḥammad 'Imārah, "Shahādatu l-Mar'ah Niṣfu Shahādati l-Rajul", dalam *Ḥaqāiqu l-Islām fī Muwājahati Shubuhāti l-Mushakkikīn*, 571

[141] Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), bab tarku l-hāid al-saum, 1: 68, dan bab Shahādatu l-nisā', 3: 173. Hadith semisal juga terdapat dalam kitab-kitab hadith lainnya, antara lain; (a) Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayri al-Nisābūrī, *al-Musnad al-*

University of Malaya

Dengan membaca redaksi tekstualnya, ramai dari kalangan feminis yang menggolongkan hadith di atas sebagai salah satu ḥadith *misogyny* yang berakibat kepada diskriminasi wanita. Padahal apabila ditelaah lebih lanjut dari syarahan *amīru l-mu'minīn fi l-hadith*, Imam Ibn Ḥajar, dalam kitabnya "*Fatḥu l-Bārī*" maka dakwaan feminis di atas tidaklah terbukti. Sebab hadith tersebut menekankan nasihat Baginda Nabi s.a.w. kepada wanita untuk memperbanyak sedekah. Kerana sebelumnya, Baginda telah berjanji kepada kaum wanita untuk memberikan nasihat sebagaimana diriwayatkan oleh Abū Sa'īd dalam bab ilmu. Kemudian Nabi s.a.w. bersabda bahawa Baginda diperlihatkan neraka pada malam Isrā' Mi'rāj dan ternyata majoriti penghuninya adalah wanita. Penyebabnya antara lain iaitu: a), banyak melaknat, b) kurang mensyukuri kebaikan suaminya, c) walaupun pada amnya wanita adalah kurang agama dan akalnya, tetapi mampu menyebabkan hilangnya rasionaliti akal lelaki. Kemudian ada wanita yang cerdik pandai (*jazlah*) bertanya tentang kekurangan wanita di bidang akal dan agamanya. Baginda s.a.w. menjawabnya dengan lemah lembut tanpa sebarang maksud untuk merendahkan kaum wanita: "Bukankah kesaksian wanita setengah berbanding kesaksian lelaki? dan bukankah apabila haid, wanita tidak mendirikan salat dan puasa?"[142]

Maka dengan menelaah teks dan konteksnya, kandungan hadith di atas lebih diarahkan kepada a) nasihat bersedekah. b) saranan bagi wanita untuk menghadiri salat 'Id. c) larangan engkar nikmat, d) tercelanya penggunaan perkataan buruk, seperti melaknat dan mengumpat. Malahan Imam Nawawi menggolongkannya sebagai dosa

---

Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam, bāb bayān nuqsān al-īmān, 1: 86; (b) Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaiman ibn al-Ash'ath ibn Isḥaq, *Sunan Abī Dāwūd*, bāb al-dalīl 'ala ziyādati l-īmān, 4: 219; (c) Muḥammad ibn 'Īsā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk al-Tirmīdhī, *Sunan al-Tirmidhi*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī dan Ibrāhīm 'Atwah 'Iwad, (Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Musṭafā al-Bābi l-Ḥalabi, 1975), bāb mā jā'a fi istikmāli l-īmān, 5: 10; (d) Ibn Mājah Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, bāb fiṭnati l- nisā', 2: 1326

[142] Al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, 1: 406

University of Malaya

besar dengan ancaman seksa neraka. Sebab melaknat bererti mendoakan orang lain agar dijauhkan dari Rahmat Allah. e) Sedekah bermanfaat untuk menolak seksa dan menghapus dosa. Disebutkannya kekurangan dalam diri wanita bukanlah bermaksud untuk mencela atas kekurangannya yang merupakan kodrat penciptaan, tetapi untuk mengingatkan cubaan yang akan dikedepani lelaki. Oleh itu, adhab seksa ditimpakan kerana kekufuran, bukan kerana kekurangan. Dan kekurangan dalam beragama (*nuqsān al-din*) menurut Imam al-Nawawi tidak sekadar terhad kepada dosa, tetapi lebih 'am lagi. Maka wanita haid yang meninggalkan salat tidaklah berdosa.[143]

Biltājī berpendapat bahawa makna redaksi "*shahādatu l-mar'ah nisfu shahādati l-rajul*" (kesaksian wanita setengah berbanding kesaksian lelaki) adalah bermakna umum, dan hanya dikecualikan dengan teks-teks hadith yang sahih. Tetapi di sisi lain, yakni di dalam mengamalkan teks-teks tanzil yang sabit terhadap realiti yang berubah-ubah, haruslah menggunakan kaedah: *Taghayyur al-aḥkām bi taghayyuri l-ẓurūf wa l-azmān*, iaitu berubahnya hukum kerana berubahnya kondisi dan zaman dengan merujuk ketentuan-ketentuan shari'ah. Ketentuan shari'ah yang tidak menerima perubahan hukum dengan berubahnya kondisi dan zaman, iaitu apabila hukum shari'ah tersebut telah sabit dengan teks-teks dan petunjuknya yang pasti (*qat'iyyāt al-thubūt wa l-dilālah*). Alasan (*'illah*) perbezaan kesaksian wanita dan lelaki dalam QS. Al-Baqarah:282 adalah "supaya jika yang seorang lupa dari saksi-saksi perempuan yang berdua itu maka dapat diingatkan oleh yang seorang lagi". Yakni wujudnya rasa khuatir apabila seorang saksi wanita lupa terhadap sebahagian aspek yang disaksikannya atau dilakukannya, maka yang seorang lagi boleh mengingatkannya. Dan kemungkinan wujudnya kelupaan wanita muncul dalam diri kebanyakan wanita. Hal ini tidak berubah dengan bertambahnya ilmu, pengalaman, dan intelektual. Sebab menurut Biltājī,

[143] Ibid, 1: 407

University of Malaya

bahawa hal tersebut merupakan tabiat asal wanita yang cenderung lebih memperhatikan perkara-perkara yang detail (*juz'iyyāt*) dari isu yang disaksikan berbanding menumpukan perhatian kepada perkara-perkara yang menyeluruh dan hubungannya antara satu perkara yang detail dengan lainnya. Di samping itu, terkadang dalam waktu tertentu kondisi kejiwaan wanita cenderung kurang berimbang dikeranakan tidak stabilnya hormon, sehingga dikhuatirkan membawa pengaruh kepada persaksian. Perubahan kondisi kejiwaan ini boleh dilihat khasnya pada waktu-waktu haid, hamil, selepas melahirkan, dan pada waktu menyusui.[144]

Oleh itu, kandungan QS. Al-Baqarah: 282 tetaplah berlaku sehingga sekarang, dan tidak boleh dimaknai bahawa ayat tersebut sekadar terhad untuk suatu masyarakat yang hidup di tempat dan zaman yang Rasulullah. Sebab ayat ini berhubungan dengan tabiat asal yang berlaku terhadap wanita di sebarang tempat dan zaman.[145]

Berasaskan huraian diatas, aturan kesaksian wanita dan lelaki 1:2 dalam kes-kes tertentu, tidak bererti penghinaan terhadap wanita. Sebab kebahagiaan wanita tidak bergantung kepada disamakannya dengan lelaki di dalam segala hal. Sebaliknya, majoriti wanita justeru merasa bahagia apabila aspek-aspek perbezaannya dengan lelaki dibiarkan berkekalan wujud, sama ada dalam hal psikologi, biologi, mahupun fisiologi. Malahan tidak sedikit kaum wanita yang merasakan keperihan jiwa apabila diberlakukan kesetaraan menyeluruh antara lelaki dan wanita melalui fahaman feminisme dan kesetaraan gender yang semakin menjauhkan mereka dari tabiat kewanitaannya.[146]

---

[144] Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar'ah fī l-Qur'ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah*, 345-347
[145] Ibid, 348
[146] Ibid, 350

University of Malaya

Menjadi saksi dalam suatu kes di mahkamah bukanlah wujud kuasa dominasi dan simbol strata sosial. Sebaliknya ia merupakan sebuah amanah yang disertai tanggungjawab di depan hakim dan Allah atas apa-apa yang dipersaksikan. Islam memberikan hak bagi wanita untuk melakukan pengaduan dan hal ehwal yang berhubungkait dengan perbuatan hukum. Maka dengan demikian pengaturan kesaksian wanita dalam Islam tidak boleh dimaknai sebagai menyekat hak wanita untuk melakukan perbuatan hukum.

5.5. Isu kesetaraan dalam kesihatan reproduksi

Isu kesihatan reproduksi mempunyai kedudukan dan peranan yang penting dalam wacana kesetaraan gender. Di samping sebagai salah satu keperluan asas bagi setiap wanita, ia juga dipandang mempunyai kuasa tawar-menawar (*bargaining power*) untuk menegaskan erti kesetaraan gender dalam kehidupan individu, keluarga dan sosial.

Salah satu tokoh feminis radikal awal, Shulamith Firestone dalam buku beliau: *The Dialectic of Sex* yang diterbitkan di Amerika Syarikat pada tahun 1970, berpendapat bahawa kapasiti reproduksi wanita membuat mereka mudah dikawal lelaki, dan pada akhirnya darjahnya dipandang lebih rendah di sepanjang sejarah. Walaupun teori biologisme Firestone telah ditolak oleh majoriti feminis, tetapi isu-isu tentang seksualiti dan reproduksi telah mengekalkan teori dominasi lelaki terhadap wanita. Biologisme adalah penjelasan tentang fenomena sosial yang dianggap sebagai faktor

University of Malaya

semula jadi atau faktor biologi; dalam kes ini keupayaan wanita untuk melahirkan anak difahami sebagai asas kedudukan mereka yang rendah dalam masyarakat.[147]

Penyelidik dari Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga memaknai kesihatan reproduksi sepertimana yang didefinisikan oleh World Health Organization (WHO), iaitu tidak hanya terhad kepada tiadanya penyakit atau kelemahan fizikal, tetapi meliputi keadaan sejahtera secara fizikal, mental, dan sosial yang menyeluruh, serta mengandungi semua unsur yang berhubungan dengan sistem, fungsi dan proses reproduksi. Dengan demikian, kesihatan reproduksi tidak sahaja meliputi unsur-unsur biologi dan psikologi, tetapi juga mencakup aspek-aspek sosial, budaya, dan seksualiti.

Aspek-aspek sosial dalam kesihatan reproduksi meliputi: i) akses terhadap maklumat dan perkhidmatan kesihatan reproduksi. ii) sokongan sosial dalam mengatasi permasalahan kesihatan. Misalnya sokongan dari suami, ayah, ahli-ahli keluarga, dan masyarakat persekitaran. iii) kuasa mengambil keputusan dalam menjalani tugas reproduksi. Kuasa menentukan tugas-tugas reproduksi wanita, termasuklah menentukan penggunaan alat kontrasepsi, tidak sepatutnya didominasi oleh lelaki/suami sahaja.

Manakala aspek budaya dalam kesihatan reproduksi iaitu pandangan masyarakat tentang pelaksanaan tugas reproduksi. Masyarakat Indonesia pada amnya masih mempercayai bahawa tugas reproduksi, sama ada yang bersifat kudrat (hamil dan melahirkan), mahupun di luar kudrat (menyusui dan mengasuh anak) adalah kewajiban wanita. Adapun yang dimaksud aspek seksualiti iaitu hak dan perilaku seksual,

[147] Virginia Blain, Patricia Clements dan Isobel Grundy, ed., *The Feminist Companion to Literature in English: Women Writers from The Middle Ages to The Present*, (New Haven: Yale University Press, 1990), 3-4 dan 6

University of Malaya

misalnya hak untuk memperolehi kenyamanan, keselamatan, dan terelakkan dari kekerasan terhadap organ seksual apabila melakukan hubungan seksual.[148]

Berkenaan dengan pengajian Islam dan gender, isu kesihatan reproduksi sering dihubungkaitkan dengan fahaman kesetaraan dan keadilan dalam beberapa isu sepertimana berikut: i) konsep nushuz; ii) hak melakukan pengguguran dan mentadbir organ tubuh wanita tanpa campur tangan agama, kerajaan dan lelaki, termasuklah hak menentukan kehamilan, hak menggunakan alat kontrasepsi; iii) hak wanita menikmati atau menolak hubungan seksual.

Isu kesihatan reproduksi dalam wacana gender membawa tafsiran baru tentang hak-hak keibuan dan pola hubungan antara suami isteri dalam ajaran Islam. Sebahagian tafsiran tersebut menekankan perkara-perkara yang bersifat positif dan bermaksud agar suami lebih mencurahkan kasih sayang dan perhatian terhadap isteri, tetapi sebahagian lainnya menimbulkan kontroversi yang hebat dalam khazanah intelektual Islam.

Berasaskan penyelidikan di lapangan, PSW UIN Sunan Kalijaga menemukan sangat rendahnya angka keterlibatan suami dalam kesihatan reproduksi wanita. Malahan disimpulkan bahawa suami lebih berperanan sebagai punca masalah berbanding sebagai penyokong bagi isterinya yang sedang menjalani tugas reproduksinya. Di samping itu, dalam kes-kes kehamilan yang tidak diharapkan, pengguguran janin dan hubungan seksual, lelaki lebih suka memaksakan kehendak, mendominasi, dan cenderung tidak bertanggung jawab. Walaupun ada juga sebahagian suami yang menjalankan tugasnya dengan baik.

[148] Hamim Ilyas, Sekar Ayu Aryani dan Rachmad Hidayat, *Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi: Perspektif Islam*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan Ford Foundation, 2006), 27-28

University of Malaya

Mengikut penyelidikan PSW, rendahnya keterlibatan suami dalam kesihatan reproduksi, antara lain disebabkan: i) rendahnya kesedaran. Hal ini disebabkan kerana kesan budaya yang memandang bahawa kesihatan reproduksi bukan menjadi urusan lelaki; ii) rendahnya pengetahuan; iii) terhadnya kemahiran teknikal lelaki dalam melakukan tugas-tugas reproduksi. Kondisi ini diperparah lagi dengan kurangnya suami menjalin komunikasi yang berkenaan dengan kesihatan reproduksi. Aktivis gender mengindikasikan bahawa salah satu minimumnya komunikasi suami disebabkan posisinya sebagai pemimpin rumah tangga tidak jarang menjadi penghalang untuk membina komunikasi yang setara dengan isterinya.[149]

5.5.1. Konsep *nushūz* sebagai justifikasi dominasi suami terhadap isteri

Konsep *nushūz* difahami feminis sebagai justifikasi atas kuasa suami dalam kehidupan rumah tangga. Feminis sentiasa berusaha melakukan pentafsiran semula makna *nushūz* untuk mencapai kesihatan reproduksi yang mesra gender. Sebab pemaknaan *nushūz* setakat ini dalam pandangan aktivis gender, telah terpengaruh budaya patriarkhi yang cenderung mengekalkan perbudakan (*slavery*) dalam perkahwinan dan pencabulan terhadap maruah wanita. Nur Faizah berpendapat bahawa konsep *nushūz* yang telah dikodifikasikan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dinilai telah banyak merugikan wanita dan mengekalkan dominasi lelaki. Sebab dalam praktiknya, beberapa ketentuan *nushūz* dalam KHI hanya berlaku untuk pihak isteri sahaja. Maka apabila isteri tidak menjalankan kewajibannya, maka ia dianggap *nushūz*. Konsep *nushūz* ini dianggap sarat dengan muatan nilai, kepentingan dan kuasa lelaki yang mengekalkan budaya patriarkhi. Maka menurut kaum feminis, KHI dalam konteks Indonesia harus berasaskan prinsip-prinsip kesetaraan gender. Sebab tanpa kesetaraan gender tidak

[149] Ibid, 88-91

University of Malaya

mungkin keadilan sosial boleh terwujud. Oleh itu, Faizah berpendapat bahawa dalam melakukan rekonstruksi hukum Islam tidak cukup sekadar melakukan pentafsiran semula terhadap ajaran-ajaran *misogyny*, tetapi juga harus melakukan dekonstruksi terhadap ikatan ideologi yang membelenggunya selama berabad-abad.[150]

Oleh itu, konsep *nushūz* dipandang sebagai alat untuk memonopoli isteri, sehingga mereka sering dipersalahkan setiapkali muncul pertikaian dengan suaminya.[151] Sebab nushūz seringkali ditakrifkan sebagai hilangnya ketaatan dan sikap durhaka isteri yang membolehkan suami melakukan tindakan keganasan dalam rumah tangga. Oleh itu berkenaan dengan berlakunya nushūz, perkara-perkara yang sentiasa dipersoalkan oleh feminis iaitu had ketaatan pada suami, apakah ketaatan mutlak atau tertentu sahaja? Lebih lanjut Faizah mengkritik kitab-kitab fiqh kerana telah menetapkan ketaatan mutlak kepada suami, sehingga isteri tidak mempunyai kebebasan untuk mengkritik suaminya. Ulama fiqh didakwa telah mengekalkan sistem patriarkhi dan melakukan justifikasi melalui dogma-dogma agama. Maka matlamat utama daripada pendapat para *fuqahā*' mengikut dakwaan feminis iaitu mengukuhkan dominasi terhadap wanita di dalam rumah tangga sehingga masyarakat luas.[152]

Dengan pemahaman seperti ini, maka tidak menghairankan jikalau disimpulkan bahawa ketidakadilan gender dan ketimpangan peranan sosial, sedikit sebanyak berpunca dari tafsiran terhadap teks-teks wahyu. Tafsir yang bias gender difahami berkesan kepada pembentukan persepsi dan perilaku yang lebih mengutamakan lelaki dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian ketidakadilan gender yang telah

---

[150] Nur Faizah, *Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam: Tinjauan Berperspektif Keadilan Jender*, Skripsi diajukan kepada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, untuk memenuhi sebagian syarat-syarat memperoleh gelar sarjana Stara Satu dalam Ilmu Hukum Islam bidang al-Ahwal asy-Syakhsiyyah, 2005, vi
[151] Ibid, 58
[152] Ibid, 69

University of Malaya

membudaya merupakan konstruksi masyarakat dan hasil dari pemahaman bias gender terhadap agama.[153]

Faizah selanjutnya melihat perkahwinan sebagai simbol kuasa lelaki untuk melakukan apa sahaja yang dikehendaki dengan sedikit campur tangan dari pihak luaran. Anggapan ini seringkali diperkuat dengan pengalaman ketertindasan dari beberapa wanita dan kes-kes tentang kekerasan dalam rumah tangga yang berlaku di sebahagian masyarakat. Pembolehan memukul isteri sebagai alternatif terakhir apabila dianggap *nushūz*, merupakan salah sebuah faktor yang melegitimasi keganasan terhadap wanita. Tindak pemukulan ini seringkali diasaskan kepada QS. Al-Nisa: 34 dan merujuk kepada autoriti lelaki sebagai *Qawwām.*

Oleh itu, sepertimana pendapat kalangan feminis lainnya, Nur Faizah mencadangkan untuk mengkaji semula pemahaman terhadap konsep nushūz sesuai dengan konteks sosial pada waktu ayat tersebut diturunkan. Merujuk pendapat Ali Asghar Engineer, Faizah menyimpulkan bahawa pada zaman Nabi struktur sosial di kawasan tempat turunnya ayat nushūz belum sepenuhnya mengiktiraf kesetaraan gender. Oleh itu, ayat nushūz harus dimaknai secara fleksibel mengikut sejarah dan kondisi sosialnya. Dengan memahami konsep nushūz apa adanya dan secara tekstual, maka tidak jarang berlaku keganasan fizikal terhadap isteri, kerana istilah *qawwām* diperuntukkan bagi suami. Oleh itu, dekonstruksi makna *qawwām* dilakukan untuk memastikan konsep nushūz berlandaskan gender yang lebih mesra kepada wanita.[154]

Faizah memaknai semula istilah *qawwām* yang tidak secara automatis dipunyai oleh semua suami, melainkan sangat bergantung pada dua syarat yang diterangkan di

[153] Ibid, 64
[154] Ibid, 72-73

University of Malaya

penghujung ayat, yakni i) memiliki kualiti yang lebih tinggi dari pada isterinya, seperti kualiti fizik, moral, intelektual dan kewangan. ii) boleh menunaikan kewajiban memberi nafkah kepada keluarga. Pentafsirannya ini dikuatkan dengan penggunaan *alif-lām* dalam kata "al-rijāl" yang dalam bahasa Arab ertinya sentiasa merujuk kepada sesuatu yang definitif. Iaitu tidak menunjukkan kepada semua suami, melainkan hanya suami tertentu sahaja yang memilki kualitifikasi tersebut. Lebih lanjut, Faizah berpendapat bahawa menafsirkan kata "al-rijāl" dengan suami adalah tidak benar. Sebab "al-rijāl" secara kebahasaan bererti lelaki. Dan memang tidak semua lelaki boleh menjadi "qawwām" bagi wanita, apatah lagi jikalau lelaki itu belum mencapai usia baligh.[155]

Selari dengan pendapat Faizah, Dhian Rachmawati juga menafsirkan QS. Al-Nisa: 34 secara kontekstual, mengingat al-Qur'an ditanzilkan kepada masyarakat yang tidak memanusiakan wanita. Pada saat itu wanita tidak saja boleh dipukul, bahkan kehadirannya pun dianggap memalukan sehingga banyak bayi wanita yang dibunuh. *Asbāb nuzul*-nya ayat ini berkaitan dengan Habibah binti Zaid yang datang mengadu kepada Nabi kerana dipukul suaminya. Sebenarnya Nabi ingin menyuruh Habibah membalas tindakan suaminya itu dengan pemukulan yang sama. Tetapi para Sahabat melarang beliau kerana dikhuatirkan akan mengguncangkan masyarakat yang sangat mengutamakan superioriti lelaki.

Dengan demikian ayat ini dimaksudkan untuk menghapus secara bertahap kebiasaan pemukulan dan keganasan terhadap isteri yang dilakukan masyarakat Arab pada waktu itu. Dengan kata lain, dibolehkannya memukul isteri yang nushūz pada saat itu kerana dianggap sebagai keganasan yang ringan dibandingkan dengan apa yang dilakukan masyarakat Arab sebelum Islam atau *jahiliyyah*. QS. Al-Nisa: 34 difahami

[155] Ibid, 75

University of Malaya

Dhian sebagai tuntunan moral, bukan tuntunan yuridis formal yang harus diterapkan dalam undang-undang. Sebab jikalau dipandang sebagai tuntunan yuridis formal, maka akan bercampurlah dengan pemahaman tafsir yang kental dengan budaya patriarkhis abad pertengahan. Iaitu hanya isteri sahaja yang dituntut untuk tunduk taat kepada suaminya yang dilengkapi dengan hak memukul, sementara isteri tidak mempunyai hak yang sama.[156]

Meskipun banyak kalangan ulama yang menekankan bahawa jikalau pemukulan terpaksa dilakukan, maka tidak boleh disertai dengan sikap emosional, apalagi sampai melukai atau diarahkan ke bahagian wajah. Tetapi Dhian membantah bahawa permasalahannya bukan kepada kadar kesakitan yang dirasakan isteri, tetapi legaliti terhadap hak suami memukul isteri. Adanya hak pemukulan ini merupakan legaliti keganasan terhadap wanita.[157]

Konsep *nushūz* dianggap feminis mempunyai kesan mendalam terhadap kehidupan berumah tangga. Sebab kedudukan isteri seringkali dianggap sebagai pelayan suaminya dan harus tunduk patuh di bawah kekuasaannya. Hal ini merupakan akibat daripada penyebutan suami sebagai kepala keluarga, sehingga berhak mendapatkan perkhidmatan dari isterinya. Kondisi ini menjadi lebih buruk dengan adanya konsep *nushūz* yang belum jelas hadnya, sehingga sering disalahgunakan untuk mengekalkan autoriti suami. Oleh itu, pada umumnya, feminis memandang bahawa konsep nushūz merupakan salah sebuah bentuk stereotaip terhadap wanita sebagai makhluk yang hanya

[156] Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, Skripsi Diajukan kepada Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk memenuhi sebagian dari syarat-syarat memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam bidang al-Ahwal asy-Syakhsyiyyah, 1425/2004, 77-80

[157] Ibid, 81

University of Malaya

berfungsi sebagai pemuas nafsu seksual dan mangsa keganasan. Konsep nushūz pula dianggap untuk membenarkan tindak perogolan terhadap isteri.[158]

Adanya konsep *nushūz* telah menggubal pemikiran negatif masyarakat terhadap wanita sebagai pelayan seksual dan hanya berfungsi melahirkan. Maka pendidikan untuk wanita hanya bermatlamat untuk menyiapkan sebagai isteri yang taat dan ibu yang ideal bagi putera-puterinya. Pendidikan semacam ini meskipun mulia, tetapi belum memberikan sepenuhnya hak wanita untuk menentukan masa depannya dan fungsi reproduksinya.[159]

Dalam kesimpulannya, Nur Faizah menyarankan agar konsep *nushūz* juga jalankan untuk kalangan suami dan bukan untuk isteri sahaja. Sebab dengan inilah akan terjamin kesetaraan dalam relasi antara suami dan isteri. Iaitu dengan melakukan dekonstruksi konsep nushūz yang berperspektif *mu'āsharah bi l-ma'rūf* dan berlandaskan keadilan gender.[160]

5.5.2. Hak melakukan pengguguran janin dan kebebasan wanita dalam mentadbir organ tubuhnya

Tidak sedikit wanita yang mengalami penindasan yang berhubungkait langsung dengan organ tubuh yang dimiliki dan proses reproduksinya. Padahal seharusnya proses reproduksi itu merupakan hak mutlak wanita sebagai pemilik organ tubuh. Namun masalah ini masih sering diabaikan dan sulit mendapatkan keadilan hukum, kerana masuk dalam wilayah peribadi/privat.

---

[158] Ibid, 82-85
[159] Ibid, 85
[160] Nur Faizah, *Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam: Tinjauan Berperspektif Keadilan Jender*, 82 dan 84

University of Malaya

Demikian halnya dengan kehamilan. Isteri seringkali kehilangan hak menentukan waktu dan jumlah kehamilan anak. Padahal wanitalah yang seharusnya lebih memahami tubuhnya dan tugas berat yang dijalani. Ramai dari kumpulan feminis mendakwa bahawa kondisi ini dipersulit dengan peranan autoriti agama, khasnya fiqh. Meskipun Islam memberikan hak kepada isteri untuk mengatur kehamilan, namun kedudukan suami sebagai pemimpin keluarga sering dijadikan alasan sebagai pemilik kuasa (suami) untuk mengambil hak isterinya.[161]

Fiqh juga dikritik kerana tidak memberikan isteri kuasa dalam masalah reproduksi yang jelas-jelas berkaitan dengan organ tubuhnya sendiri. Mulai dari masalah hubungan seksual pemakaian alat kontrasepsi, sehingga pada masalah kehamilan.[162] Oleh itu, sebagai salah satu usaha melibatkan diri dalam kesihatan reproduksi, para penyelidik PSW mencadangkan agar suami juga berinisiatif menggunakan alat kontrasepsi, seperti kondom atau vasektomi. Dengan demikian penggunaan alat kontrasepsi tidak selalunya dibebankan kepada isteri. Di samping itu, penyelidik PSW juga mencadangkan agar lelaki lebih bertanggung jawab atau menyokong langkah-langkah pilihan pengguguran apabila berlaku kehamilan yang tidak diharapkan. Faktor budaya yang memandang darjah lelaki lebih tinggi, dan faktor struktural dan menempatkannya sebagai pemimpin rumah tangga, serta faktor kejiwaan individual, merupakan sebahagian faktor berlakunya jenayah dalam rumah tangga dan kekerasan seksual kepada wanita. Oleh itu diperlukan pengembangan tafsir terhadap teks-teks agama sehingga memunculkan pemahaman yang benar.[163]

---

[161] Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, xiv

[162] Ibid, 69

[163] Hamim Ilyas, Sekar Ayu Aryani dan Rachmad Hidayat, *Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi: Perspektif Islam*, 92-94

University of Malaya

Dhian mempersoalkan kenapa isteri yang seringkali diharuskan, padahal pada zaman Nabi terdapat metode *'azl* yang dilakukan oleh suami atas persetujuan isteri. Tetapi di zaman sekarang justeru sebaliknya. Dhian mengkritik tentang keputusan untuk memiliki anak yang lebih cenderung berada di tangan suami. Malahan keluarga besar dan masyarakat juga mempunyai peranan dalam perkara kehamilan, jumlah dan jantina anak, sehingga pemakaian alat kontrasepsi yang mentadbir masa kehamilan. Sehingga hak dan autoriti isteri untuk memiliki dan mentadbir anggota tubuhnya semakin terhad.[164]

Sependapat dengan Amina Wadud, Dhian mengatakan: "Di dalam al-Qur'an, tidak ada satu kalimat pun yang menunjukkan bahwa melahirkan anak adalah fungsi 'utama' bagi seorang perempuan, dan tidak ada indikasi bahwa menjadi ibu merupakan peran eksklusifnya". Kemudian beliau menambahkan bahawa fungsi wanita tidak terhad menjadi ibu sahaja, tetapi juga boleh berperanan di bidang ekonomi, politik, dan menentukan polisi di dalam keluarga mahupun masyarakat. Oleh itu, Dhian mengkritik pendapat fuqaha' klasik yang lebih memandang hubungan seksual sebagai kewajiban bagi isteri berbanding sebagai hak.[165]

Dengan memandang hubungan seksual sebagai kewajiban bagi isteri, maka fiqh klasik didakwa telah menguatkan kedudukan isteri sebagai pelayan seksual di mana sahaja dan bila-bila suaminya menghendakinya. Dakwaan negatif terhadap fiqh ini dikuatkan dengan wujudnya konsep mahar dan nafkah sebagai justifikasi terhadap autoriti suami terhadap isterinya. Selain daripada itu, konsep mahar dan nafkah dalam fiqh difahami sebagai alat tukar dan kompensasi atas khidmat seksual yang wajib dilakukan isteri.[166]

---

[164] Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, 103
[165] Ibid, 86
[166] Ibid, 89

University of Malaya

Meskipun Dhian mengiktiraf di antara madhhab fiqh klasik terdapat madhhab Ḥanafi yang berpendapat bahawa keputusan bagi menentukan jumlah anak adalah suami dan isteri bersama-sama, tetapi beliau lebih menumpukan kritiknya kepada perilaku sebahagian masyarakat patriarkhi yang mengutamakan hak suami. Sehingga beliau berkesimpulan bahawa ajaran agama merupakan alat justifikasi suami untuk mendominasi fungsi reproduksi isterinya. Ayat-ayat dalam al-Qur'an seperti istilah *qawwām* dalam QS. 4:34 dan derajat lelaki yang lebih tinggi dari wanita di dalam QS. 2: 228 dipandang turut serta mengekalkan dominasi suami dalam budaya masyarakat Islam.[167]

Oleh itu, sehingga kini ramai daripada feminis yang mendakwa agama memiliki kuasa yang dominan untuk mengekalkan keganasan terhadap wanita. Ini disebabkan kerana agama memegang autoriti di wilayah domestik, seperti perkara reproduksi dan seksualiti. Agama yang mengajarkan kesucian diri dan menutup rapat-rapat bahagian tubuh wanita, didakwa telah membiarkan kemunafikan dan penderitaan. Atas nama agama, kehidupan seksual, dan hak-hak reproduksi wanita mengalami penyekatan, ketidakadilan, dan diskriminasi. Keadaan ini dikukuhkan dengan peranan ulama yang berpihak kepada *status quo* dan berpendapat bahawa struktur dan sistem agama tidak boleh diubah. Oleh itu, feminis meminta campur tangan negara untuk berperanan aktif melindungi hak-hak reproduksi wanita.[168] Meskipun pada saat yang lain para aktivis feminis menolak campur tangan negara dalam menghadkan hak wanita bagi melakukan pengguguran, dan mentadbir tubuhnya.

[167] Ibid, 105-106
[168] Ibid, 110-111

University of Malaya

c) Hak wanita menikmati atau menolak hubungan seksual

Dalam wacana kesetaraan gender, isteri yang menolak berhubungan seksual dengan suaminya apabila isteri tidak menghendakinya, tidaklah masuk dalam kategori *nushūz*. Sebab mengikut Dhian, *nushūz* sepertimana yang ditakrifkan oleh Asghar Ali Engineer sebagai perbuatan dosa yang dilakukan dalam kedudukannya sebagai isteri, di mana ada dua kemungkinan, iaitu isteri keluar daripada Islam (*murtaddah*), atau berhubungan sulit (selingkuh) dengan lelaki lain. Pendapat ini diperkuat Dhian dengan menukil pendapat Mafdar F. Mas'udi, bahawa suami yang memaksa berhubungan seksual apabila isteri tidak menginginkannya adalah perilaku pemaksaan, tidak bermoral dan bertentangan dengan prinsip *mu'āsharah bi l-ma'rūf*.[169]

Dhian menyimpulkan bahawa bentuk hubungan suami-isteri adalah diasaskan kepada *mu'āsharah bi l-ma'rūf*, *sakīnah*, *mawaddah*, *wa raḥmah* dan berasaskan kepada kesetaraan hak dan kewajiban di antara lelaki dan wanita. Oleh itu sebagaimana suami harus bersabar apabila isteri menolak berhubungan seksual, demikian juga isteri harus berbesar hati apabila suaminya menolak diajak berhubungan seksual.

Menikmati hubungan seksual bagi wanita adalah hak, dan bukan kewajiban. Ertinya apabila isteri menolak berhubungan seksual dengan suaminya di waktu ia tidak menghendakinya, maka hal ini merupakan bahagian daripada hak-hak reproduksinya yang harus dihargai, tanpa adanya paksaan, diskriminasi dan kekerasan. Dengan demikian isteri bebas untuk menentukan masa untuk menerima atau menolak berhubungan seksual dengan suaminya, kerana hal itu adalah bahagian daripada hak asasinya dan hak reproduksinya yang harus dihormati.[170]

---

[169] Ibid, 98
[170] Ibid, 100-101

University of Malaya

Dalam membahas isu tentang hak menikmati hubungan seksual, tim penyelidik PSW menggunakan dalil QS. Al-Baqarah: 228, dan mengkritik *fuqaha'* yang cenderung memposisikan isteri sebagai pelayan nafsu seksual. Berkenaan dengan ayat ini, PSW menyatakan:

> "Rumusan hak dan kewajiban yang dikemukakan al-Quran ini sangat jauh berbeda dengan yang dikemukakan para ulama pada abad pertengahan. Pada umumnya mereka menyatakan bahwa istri tidak wajib menyusui bayinya, memasak, mencuci dan melakukan urusan-urusan rumah tangga yang lain. Kewajibannya hanya satu, iaitu siap melayani keinginan nafsu seksual suami, kecuali jika ada alasan yang dibenarkan agama atau *'uzur syar'i* seperti menstruasi..".[171]

Selari dengan pendapat di atas, Dhian juga mentohmah ulama fiqh klasik sebagai punca keganasan terhadap wanita kerana memandang hubungan seksual lebih sebagai kewajiban berbanding hak wanita. Dengan pandangan ini, secara langsung mahupun tidak langsung fiqh telah menempatkan isteri terdiskriminasikan sebagai pelayan seksual suaminya. Hak menolak hubungan seksual dan menentukan kehamilannya merupakan bahagian daripada hak-hak reproduksi wanita, sama ada sebagai isteri mahupun individu yang merdeka. Dalam hal ini termasuklah hak memilih untuk memutuskan apakah isteri ingin melakukan hubungan seksual, berapa kali, dan tempat melakukannya.[172]

Menolak ajakan berhubungan seksual, mengikut Nur Faizah tidaklah menafikan seorang wanita sebagai *qānitāt*. Beliau menukil pendapat Aminah Wadud dalam mengertikan "qānitāt", iaitu sebagai bentuk keperibadian orang-orang yang beriman

---

[171] Hamim Ilyas, Sekar Ayu Aryani dan Rachmad Hidayat, *Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi: Perspektif Islam*, 19-20

[172] Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, 114-116

University of Malaya

kepada Allah. Dengan demikian, kesalehan yang dimaksud tidak hanya sekadar kepatuhan antara sesama makhluk dan bukan kepatuhan isteri kepada suami.[173]

Berkenaan dengan QS. Al-Nisā': 34 yang seringkali disalahertikan sebagai ketaatan isteri kepada suami, Dhian sepertimana Faizah, bersetuju dengan pendapat Amina Wadud bahawa makna *qānitāt* di dalam ayat itu untuk menggambarkan wanita-wanita yang 'baik', dan bukan bererti taat, apatah lagi taat kepada suami. Istilah *qānitāt* merupakan gambaran tentang karakteristik keperibadian hamba yang beriman kepada Allah. Al-Qur'an tidak pernah menyuruh wanita untuk mentaati suaminya, dan tidak pula mengatakan bahawa ketaatan kepada suami merupakan ciri-ciri wanita yang baik. Ketaatan terhadap suami merupakan budaya perkahwinan yang berbentuk penundukan yang sudah wujud sebelum kemunculan Islam.[174]

Pendapat beliau tersebut selari dengan pandangan tim penyilidik PSW UIN Sunan Kalijaga, bahawa al-Quran tidak memberi hak istimewa kepada lelaki untuk mendidik, memerintah dan melarang wanita. *Amar ma'ruf* nahi munkar dan saling mengingatkan yang menjadi kewajiban *jama'i* adalah ajaran al-Quran yang harus dilakukan bersama-sama oleh lelaki dan wanita.[175]

Walaupun ramai dari aktivis gender meyakini bahawa menolak ajakan suami berhubungan seksual bukan termasuk perbuatan *nushuz*, tetapi sebahagian lainnya masih merasa bimbang dengan hadith tentang ancaman laknat malaikat. Maka sebagai solusi agar laknat malaikat tidak menimpa isteri, ajakan berhubungan seksual haruslah

---

[173] Nur Faizah, *Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam: Tinjauan Berperspektif Keadilan Jender*, 79

[174] Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, 98-99

[175] Hamim Ilyas, Sekar Ayu Aryani dan Rachmad Hidayat, *Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi: Perspektif Islam*, 12

University of Malaya

dari isteri dan tidak boleh dari suami. Kesepakatan ini dibuat sebelum berkahwin oleh suami isteri yang merupakan aktivis gender. Kisah ini dihuraikan dalam temubual bersama ketua PSW UIN Sunan Kalijaga dan berasal dari salah satu responden beliau. Sebab jikalau yang mengajak isteri dan suami menolaknya, maka suami tidak mendapatkan laknat malaikat.[176]

Kritikan feminis terhadap *fuqaha'* tentang hubungan seksual antara suami-isteri diasaskan kepada hukum wajibnya khidmat seksual seorang isteri dan tidak ada hak untuk menolak kemahuan suami. Sebab pendapat *fuqaha* ini dipercayai sebagai bentuk diskriminasi terhadap isteri, kerana harus siap melayani hajat seksual suaminya bila-bila ia suka dan di mana sahaja ia mahu. Di samping itu, mahar perkahwinan dan nafkah yang diberikan suami pula difahami sebagai kompensasi yang harus ditukar dengan perkhidmatan isteri. Pada akhirnya, isteri diperlakukan sekadar sebagai fungsi biologis untuk memenuhi hasrat seksual suami dan tidak mendapatkan jaminan kesihatan. Oleh itu, Dhian Rachmawati memandang bahawa fiqh semacam ini sangat tidak adil dan melahirkan keganasan, subordinasi dan stereotaip terhadap wanita. Hal ini berlaku kerana adanya pemahaman yang kurang komprehensif yang dilakukan oleh para ulama fiqh terhadap al-Quran dan hadith dalam proses pembentukan hukum (fiqh) dan juga adanya pengaruh dari konteks budaya di mana fiqh itu dibentuk, yang akhirnya mempengaruhi perilaku masyarakat.[177]

Pemahaman tentang kewajiban isteri melayani hasrat seksual suaminya, dalam analisis feminis berangkat dari persepsi bahawa mahar dan nafkah adalah sebagai kompensasi (*'iwaḍ*) yang dapat menghalalkan *farj* dan seluruh tubuh wanita.

[176] Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

[177] Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, xiv dan 40

University of Malaya

Pemahaman seperti ini ditolak oleh feminis. Sebab persepsi ini akan menguatkan kedudukan wanita hanya sebagai pemuas nafsu lelaki dalam ikatan perkahwinan. Dakwaan feminis diperkuat dengan menukil salah satu ulama fiqh klasik yang berpendapat bahawa kewajiban suami menafkahi isterinya gugur, apabila isterinya melakukan *nushūz* atau umur isteri yang masih terlalu muda dan belum boleh melakukan hubungan seksual. Kritikan feminis terhadap kedudukan isteri sebagai pelayan seksual berlanjut kepada kritikan terhadap hadith yang diriwayatkan Bukhari:[178]

وحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، ح وحَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، ح وحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَاللَّفْظُ لَهُ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، كُلُّهُمْ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ، فَلَمْ تَأْتِهِ، فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا، لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ»

Terjemah: Jikalau seorang lelaki mengajak isterinya ke tempat tidur (*jimā'*), lalu isteri itu tidak datang dan menolak. Kemudian, suami itu bermalam dalam keadaan marah, maka isterinya itu dilaknat oleh para malaikat hingga waktu pagi.[179]

Selanjutnya Dhian juga mengkritik matan hadith yang mewajibkan isteri untuk memenuhi ajakan suami meskipun sedang berada di dapur, sebagaimana diriwayatkan dari Ṭalqu ibn 'Ali,

حدثنا هناد حدثنا ملازم بن عمرو قال حدثني عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن أبيه طلق بن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: إِذَا الرَّجُلُ دَعَا زَوْجَتَهُ فَلْتَأْتِهِ وَإِنْ كَانَتْ عَلَى التَّنُّوْرِ

Terjemah: Apabila seorang suami mengajak istrinya untuk berkumpul hendaknya wanita itu mendatanginya sekalipun dia berada di dapur.[180]

---

[178] Ibid, 92 dan 94

[179] Al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-'adl 'ani l-'adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'alai wa Sallam*, ed. Muḥammad Fuād 'Abdu l-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā l-Turāth al-'Arabī, t.t.), bāb tahrim imtinā'ihā min firashi zaujihā, 2: 1060

[180] Al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā al-Sulamī, *al-Jami' al-Sahih Sunan al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir et. al., (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, t.th), bāb Haqq al-Zawj 'alā l-mar'ah, 3: 465

University of Malaya

Dengan menukil pendapat Nasaruddin Umar, Dhian mengkritik bahawa hadith ini mirip seperti tradisi masyarakat Yahudi, sehingga perlu dipersoalkan apakah perkara ini merupakan bahagian daripada ajaran Islam atau bukan. Selain daripada itu, Dhian juga mempersoalkan kebolehan memukul isteri yang menolak hubungan seksual. Sebab penolakan itu boleh difahami sebagai perilaku *nushūz*[181] sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Nisa' ayat 34.

Di samping itu, Dhian mengkritik tafsir QS. Al-Baqarah: 223 yang ditulis oleh Hamka dan al-Nawawi, kemudian beliau berpendapat sebagai berikut:

> "Interpretasi terhadap ayat ini banyak dimaknai sebagai keharusan seorang istri untuk selalu siap kapanpun suami menghendakinya, dan hak bagi seorang suami untuk mendatangi istrinya (melakukan hubungan seksual) kapanpun yang dia inginkan. Posisi seorang istri ibarat obyek yang boleh digunaan oleh sang pemiliki manfaat, bagaimana sang pemilik ingin mengambil manfaat tersebut".[182]

Dari huraian di atas, dapat disimpulkan bahawa pengajian Islam berlandaskan gender dalam isu kesihatan reproduksi wanita secara ringkasnya mengandungi beberapa permasalahan, antara lain sepertimana berikut:

i) konsep *nushūz* sebagai justifikasi dominasi suami terhadap isteri, dan dibuktikan dengan gambaran yang melampau tentang kebolehan memukul isteri yang *nushūz*, perkahwinan dipandang sebagai pintu perbudakan (*slavery*), mahar dan nafkah yang diterima isteri dibayar dengan ketaatan kepada suami, dekonstruksi tafsir terhadap istilah *al-rijāl* dan *qawwām*, hak-hak isteri terampas dengan kedudukan suami sebagai pemimpin rumah tangga, dan lain-lain.

---

[181] Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, 95-96
[182] Ibid, xiv dan 42

University of Malaya

ii) pengguguran janin adalah bahagian daripada hak wanita dan perwujudan dari kebebasan wanita mentadbir organ tubuhnya tanpa campur tangan agama, kerajaan dan lelaki, menolak jikalau kehamilan dan jumlah anak diputuskan lelaki, hak mendapatkan akses alat kontrasepsi secara adil, termasuklah menuntut suami melakukan vasektomi atau menggunakan kondom. iii) hak wanita menikmati atau menolak hubungan seksual, dan kritikan terhadap fuqaha' yang cenderung mengatakan bahawa hubungan seksual adalah kewajiban isteri, mengkritik hadith tentang laknat malaikat terhadap isteri yang menolak berhubungan seksual tanpa uzur, tetapi di sisi lain menyetujui konsep *marital rape*, kedudukan isteri diimejkan sekadar pelayan nafsu seksual, dekonstruksi terhadap tafsir QS. 2: 223 tentang isteri yang diibaratkan sebagai sawah ladang bagi suami.

5.5.4. Kritikan terhadap isu kesihatan reproduksi berlandaskan gender

Kesihatan reproduksi (*al-ṣiḥḥah al-injābiyyah*) secara ringkas dapat difahami sebagai perkhidmatan untuk meningkatkan kesihatan dan keselamatan ibu sebelum dan sesudah melahirkan.[183] Pendapat feminis tentang kesihatan reproduksi dalam pengajian Islam berlandaskan gender di satu sisi sepatutnya difahami sebagai usaha dalam melibatkan suami membantu tugas-tugas reproduksi wanita dan supaya bersikap lebih perhatian. Tetapi di sisi lain, juga merupakan perwujudan idea feminis Barat dalam pengajian Islam, khasnya berkenaan dengan politik tubuh wanita, sepertimana yang dikemukakan oleh Dora Russell (1894-1986).

Dora Russell adalah seorang tokoh utama dalam kempen mengawal isu kelahiran dalam program Parti Buruh Inggeris pada tahun 1920-an. Kerja politik dan sastera

[183] Fuād ibn 'Abdi l-Karīm Ālu 'Abdi l-Karīm, *al-Mar'ah al-Muslimah bayna mūḍāt l-taghyīr wa mūjāti l-taghrīr*, (Riyāḍ: maktabah majallati l-bayān, 2004), 50

University of Malaya

beliau berjaya memberi peluang untuk menghuraikan hubungan antara tubuh (*body*) dan ideologi politik dalam abad kedua puluh. Russell membina politik sosialis dari pengalaman material badan wanita yang berkenaan dengan masalah seks dan hak-hak ibu. Politik yang berakar umbi dari kebimbangan beliau mengenai nasib wanita kelas pekerja, dan dibentuk oleh idea-idea kontemporari tentang seksualiti moden dan feminisme.[184]

Russell menumpukan kajian beliau tentang politisasi tubuh wanita dan sosialisme, dimana mengandungi isu-isu di bidang perlindungan kerja, ketidakadilan kelas, percintaan, bahaya dan keseronokan seksual, serta hak-hak keibuan. Idea beliau adalah menjadikan tubuh wanita sebagai alat politik untuk meraih tuntutan hak-hak wanita. Kedudukan wanita sebagai warga negara yang sama dengan lelaki, menuntut hak perlindungan dalam kerja, termasuklah hak untuk menentukan syarat-syarat kerja, tempoh kerja, upah, dan kesempatan untuk mempunyai pengetahuan teknikal atau arahan untuk belajar di sekolah-sekolah Negeri dan klinik.[185]

Idea pembebasan tubuh wanita dalam menikmati keseronokan seksual adalah tajuk yang ditekankan berulang-ulang untuk memberi kemajuan wanita ke arah kesetaraan dan kebebasan. Bagi Russel, badan bukanlah semata-mata kotak untuk memegang fikiran, tetapi sebuah kuil kegembiraan dan kegairahan, sebuah kuil untuk memegang masa hadapan yang diinginkan. Tugas penting feminisme moden bagi Russel adalah untuk menerima dan mengisytiharkan seks.[186] Dari sinilah muncul idea mempolitisasikan tubuh wanita untuk menguasai dunia.

---

[184] Stephen Brooke, "The Body and Socialism: Dora Russell in the 1920s", *Journal Past & Present* 189, Oxford University, (November 2005), 147-148
[185] Ibid, 158
[186] Ibid, 163

University of Malaya

Hak-hak keibuan harus dicipta semula dengan cara radikal untuk mengelakkan subordinasi wanita. Sama seperti isu seksualiti, masalah keibuan (*motherhood*) juga menuntut revolusi. Ia harus diiktiraf sebagai pekerjaan dan diberi imbalan oleh masyarakat dan negara. Wanita juga perlu mendapatkan hak mengawal reproduksi, sepertimana perlunya dicipta semula idea-idea baru tentang keluarga dan *parenting*. Russel menggesa bahawa pengalaman tubuh wanita menuntut perhatian politik. Masalah jantina mengikut beliau merupakan perkara asas dalam politik sebagai perang kelas, dan lebih mustahak berbanding perdagangan asing dan pengembangan empayar.[187]

Mengikut pendapat Russel dalam bukunya *Hypatia*, wanita kelas pekerja memandang bahawa tubuh dan seksualiti merupakan ancaman kepada keselamatan dan kehidupannya. Wanita pekerja hampir mustahil mendapatkan kesempatan untuk melahirkan, kerana masa bekerja mereka yang panjang dan bangun tidur terlalu awal untuk mengurus keluarga. Tetapi apabila ia sering melahirkan anak, tidak jarang suaminya memukul atau mengutuknya.[188]

Penekanan Russell atas idea materialiti sosial tubuh dan seksualiti wanita merupakan satu lagi contoh bagaimana dia menghubungkan antara badan, seksualiti dan politik. Tetapi ia juga merupakan satu usaha untuk menyelesaikan perbezaan kelas dan jarak. Beliau membahagi tubuh wanita kedalam tiga kategori, iaitu:

i) tubuh yang berhak mendapatkan kebebasan dan keseronokan seksual,
ii) tubuh yang memilih untuk persalinan dan keseronokan seksual, dan
iii) tubuh yang mencerminkan bahaya seksual dan ancaman.

[187] Ibid, 169
[188] Ibid, 173

University of Malaya

Dua kategori yang pertama adalah tubuh wanita kelas menengah; manakala kategori yang ketiga adalah wanita kelas pekerja. Bahaya dan cabaran adalah pengalaman yang dominan bagi tubuh wanita kelas pekerja; keseronokan dan fantasi adalah wilayah tubuh wanita kelas pertengahan. Selari dengan pendapat Russel, Joan Scott menghimbau para ahli sejarah untuk mempertimbangkan cara-cara dimana politik membina gender dan gender membina politik. Russel lebih menekankan bukan kepada gender, tetapi bagaimana tubuh wanita membina politik dan politik membina tubuh wanita.

Russel mencadangkan untuk membina politik sosialis berkenaan dengan kelas dan ketidakadilan gender yang berasaskan pengalaman tubuh wanita. Beliau telah diilhamkan oleh simpati terhadap nasib wanita kelas pekerja dan oleh harapan utopia untuk kebebasan seksualiti wanita dan ibu. Dengan memfokuskan kepada tubuh, Russell membuka sosialisme kepada wilayah peribadi dan meneroka cara baru untuk berfikir dan bercakap tentang kesan-kesan material dari kemiskinan dan perbezaan kelas. Pada abad 19, feminis telah menggunakan badan untuk menyerlahkan dan menumpukan kepada isu-isu keganasan terhadap wanita. Russell adalah salah satu feminis abad 20 yang menggunakan badan untuk membincangkan pendekatan yang lebih progresif tentang seksualiti.[189]

Di kalangan feminis liberal berkembang teori penindasan terhadap wanita yang disebabkan alat reproduksi yang dimiliki wanita. Oleh itu muncul pandangan yang sangat negatif di kalangan Kristian evangelis terhadap istilah "feminis". Istilah ini secara tradisional telah menjadi istilah yang kotor. Penny Nance, Ketua Pegawai

[189] Ibid, 173-176

University of Malaya

Eksekutif Prihatin Wanita untuk Amerika (*CEO of Concerned Women for America*), sebuah kumpulan anti pengguguran janin, berpendapat bahawa seorang feminis selalu menuntut hak melakukan pengguguran, menuntut tajaan kerajaan untuk menggugurkan kandungan, pendistribusian semula kekayaan, perkahwinan sesama jenis, anti peperangan, dan anti-pertahanan. Feminis mengikut kumpulan ini, telah meletakkan cita-cita peribadinya diatas keperluan anak-anaknya. Kemudian sesetengah Kristian konservatif berubah pandangan dan mengatakan bahawa feminisme tidak mempunyai sebarang kaitan dengan hak wanita memilih pengguguran kandungan atau dengan program-program kerajaan untuk golongan miskin.[190]

Alat reproduksi yang dianggap feminis sebagai penyebab berlakunya kekerasan terhadap wanita dan budaya patriarkhi, pada akhirnya membawa pemahaman tentang universaliti kekerasan berlandaskan seksisme. Iaitu bahawa pengalaman diskriminasi wanita adalah akibat daripada jantina. Pendapat ini dibantah oleh Serene Jone, sebab anggapan ini akan berimplikasi bahawa penindasan adalah natijah daripada kemahuan universal lelaki untuk menguasai wanita, dan secara biologis lelaki cenderung untuk menguasai wanita. Tetapi beliau tidak menafikan bahawa terdapat struktur sosial dan kuasa budaya seperti sistem kekeluargaan nasab bapa atau undang-undang yang menggalakkan patriarki. Oleh itu, kedaulatan bapa bermakna juga adanya "lelaki lain" yang memerintah, tetapi tidak seperti apa yang tersirat melalui dominasi lelaki.[191]

Pandangan tentang kesejagatan dominasi lelaki mempunyai beberapa kelemahan, antara lain: i) pandangan bahawa semua lelaki secara biologis cenderung menguasai wanita adalah satu kesilapan. Ini merupakan pandangan yang mengelirukan, kerana

---

[190] Lisa Miller, “Evangelical women rise as new ‘feminists’,” laman sesawang Washington Post, 28 Julai 2011, dicapai 13 Feb 2014, http://articles.washingtonpost.com/2011-07-28/national/35236751_1_bachmann-and-palin-michele-bachmann-traditional-feminists

[191] Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*, (Minneapolis: Fortress press, 2000), 79-80

University of Malaya

menempatkan perbuatan dominasi sebagai takdir dan kudrat lelaki yang tidak dapat dielakkan. Oleh itu ia menjadi sukar untuk membayangkan perubahan sosial secara radikal. ii) Jikalau lelaki menjadi fokus dan target tunggal, maka terdapat kecenderungan konsepsi yang menempatkan lelaki sebagai musuh. Pandangan sebahagian feminis radikal yang memandang lelaki sebagai musuh merupakan bacaan teori feminis radikal sederhana (*simplistic*) yang mendakwa bahawa semua lelaki menindas semua wanita. iii) Pandangan monolitik tentang patriarkhi ini merupakan upaya untuk mengalihkan perhatian dari kesan perkauman, heterosexism, dan sebagainya pada kehidupan wanita. Ini menjadikan kerumitan kehidupan wanita dan dimensi pengalaman wanita dipandang ringan.[192]

Perjuangan melegalkan pengguguran janin dan membatalkan undang-undang yang menghadkan hak wanita melakukan pengguguran, pada hakikatnya merupakan tuntutan dari majoriti aliran feminisme. Dalam sejarah feminisme, aktivis feminis telah berkempen untuk mencapai hak tubuh wanita secara integriti dan autonomi, hak melakukan pengguguran, dan hak-hak reproduksi, termasuk kemudahan akses kepada kontrasepsi dan kualiti penjagaan janin sebelum melahirkan. Mereka juga mengkempenkan tentang perlindungan wanita dari kekerasan dalam rumah tangga, jenayah seksual dan perogolan.[193] Gerakan feminis gelombang II semenjak akhir 1960an sehingga awal-awal tahun 1970an di Eropah dan Amerika Utara juga berkempen untuk meningkatkan kesedaran terhadap diskriminasi yang berpunca dari seksisme dan patriarkhi, memperjuangkan hak pengguguran dan kawalan kelahiran (*birth control*), menuntut hak kebebasan seksual, dan lain-lain.[194]

---

[192] Ibid, 77-78

[193] Lukman Harees, *The Mirage of Dignity on the Highways of Human 'Progress': The Bystanders' Perspective*, (t.t., AuthorHouse, 2012), 545

[194] Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *An Introductionto Women's Studies: Gender In a Transnational World*, (New York: McGraw-Hill, 2002), 248

University of Malaya

Demikian juga Betty Friedan, pengarang "The Feminist Mystique" dan presiden pertama National Organization for Women (NOW) menuntut pengesyahan pengguguran. Malahan pada tahun 1969 ditubuhkan "The Abortion Counseling Service of Women's Liberation" dengan nama sandi "Jane". Jane ditubuhkan apabila pengguguran dinyatakan terlarang secara undang-undang di Amerika Syarikat, dan bermatlamat untuk berkhidmat kepada wanita yang mahu menggugurkan janinnya. Jane dibubarkan apabila pengguguran disyahkan oleh undang-undang pada tahun 1973, dan telah berjaya berkhidmat menggugurkan tidak kurang dari 11,000 janin, tanpa satu pun kegagalan.[195]

Isu-isu tentang pengguguran janin, menentukan kehamilan, hubungan seksual, dan hak menggunakan alat kontrasepsi pada hakikatnya diasaskan kepada beberapa alasan, antara lain iaitu: i) Kepercayaan bahawa rahim dan organ tubuh wanita lainnya adalah hak mutlak kaum wanita yang tidak boleh diatur dan dikuasai oleh agama, negara dan lelaki. Janin lebih dipandang sebagai bahagian organ tubuh berbanding individu atau manusia kecil yang utuh, sehingga janin tidak diprioritikan mempunyai hak hidup yang independen. Dengan asas ini, maka pentadbiran tubuh harus diserahkan kepada wanita secara independen, tanpa sebarang campur tangan. ii) Pengguguran dan perilaku seksual bebas masih dipandang oleh majoriti masyarakat sebagai kesalahan perilaku individu wanita. Malahan, masyarakat berkuasa melakukan penghakiman terhadap pelaku pengguguran dengan mengatasnamakan agama dan norma-norma budaya. Atas dasar ini, maka kaum feminis berusaha mengalihkan isu perilaku seksual bebas dan pengguguran sebagai tindakan kriminal menjadi hak dan pilihan wanita dalam memutuskan pentadbiran tubuhnya. Mereka juga mengkritik justifikasi agama dan tata

[195] Kanthryn Cullen-DuPont, Encyclopedia of Women's History in America, (New York: Facts On File, 2000), 94 dan 129

University of Malaya

nilai masyarakat yang dijadikan sebagai asas nilai menentukan baik-buruknya pengguguran dan perkara-perkara yang berhubungkait dengan organ tubuh wanita.

iii) Pandangan tentang pengguguran dan perilaku seksual dibentuk dalam perspektif patriarki. Sehingga digambarkan seolah-olah lelaki terlepas dari tanggung jawab tersebut dan tiada sanksi hukuman. Atas dasar ini, maka kaum feminis menuntut lelaki sebagai pihak pertama yang harus bertanggung jawab dan diadili atas terjadinya kes-kes kehamilan yang tidak diinginkan, meskipun dalam sebahagian kes pandangan ini boleh dibenarkan. iv) Pengguguran janin dipandang sebagai bahagian dari hak wanita untuk mendapat perkhidmatan kesihatan yang selamat dari kerajaan. Pelbagai kes-kes kematian dalam pengguguran janin, diisytiharkan sebagai bukti untuk menggesa kerajaan dalam menjamin kesihatan wanita. Manakala berlakunya seks bebas dan kerosakan moral di kalangan remaja dan masyarakat pada amnya, tidak dilihat feminis sebagai ongkos mahal yang harus dibayar oleh sebuah bangsa. Kehamilan di luar perkahwinan difahami feminis sebagai akibat daripada kurangnya perkhidmatan maklumat tentang kontrasepsi dan pendidikan seks dan kesihatan reproduksi dalam sistem pendidikan. Sisi moraliti dan nilai-nilai agama dalam perilaku seks bebas dan pengguguran itu sendiri bukan menjadi prioriti agenda feminis. Cara pandang seperti ini adalah ciri khas dalam tradisi liberalisme yang memisahkan antara nilai-nilai spiritual dan agama dengan aktiviti duniawi. Bagi mereka, aktiviti di dunia ini tidak boleh dicampuri dengan mitos-mitos keakhiratan yang tidak boleh dikira secara empirik.

v) Mengeksploitasi tingginya angka kemiskinan dan budaya patriarki yang kuat dalam sistem sosial. Kedua-duanya dipersalahkan sebagai unsur penting dalam memposisikan wanita dalam ketidakberdayaan (*unempowerment*) dan sebagai pihak yang selalu dikalahkan. vi) Sedikitnya undang-undang, sokongan dan perhatian kepada

University of Malaya

perilaku pengguguran yang mesra wanita. Feminis memandang minimumnya pemihakan undang-undang tentang pengguguran merupakan penyebab utama ramainya praktik-praktik pengguguran yang tidak selamat.

Dalam konteks pengajian Islam, feminis berusaha membongkar semula pentafsiran dan menafikan ajaran agama yang tidak menyokong isu-isu dalam kesihatan reproduksi berlandaskan gender. Misalnya hal-hal yang berkenaan dengan pengguguran, konsep *nushūz*, hak isteri menikmati atau menolak hubungan seksual, menggugat campur tangan malaikat dalam hubungan seksual yang berbentuk pelaknatan kepada wanita yang menolak ajakan suami, mengkritik konsep pemimpin rumah tangga di tangan lelaki yang dianggap sebagai simbol subordinasi dan perbudakan terhadap wanita dalam perkahwinan, dan pentafsiran semula istilah-istilah yang membawa pengertian kepatuhan isteri kepada suami, seperti *al-rijāl*, *qawwām* dan *qānitāt*.

Cara pandang feminis terhadap hubungan seksual, pengguguran dan organ tubuh wanita sebagai alat untuk mengekspresikan kebebasan dan ideologi kesetaraan, kemudian dikemukakan secara dikotomi antara hak dan kewajiban dengan cara mempertentangkannya dengan kes-kes sebahagian wanita yang mengalami kekerasan seksual dalam perkahwinan (*marital rape*), kehamilan, dan isu-isu lainnya dalam kehidupan rumah tangga, adalah strategi feminis dalam mengukuhkan kuasa politik jantina dalam institusi perkahwinan dan kehidupan rumah tangga. Oleh itu, tidak menghairankan di antara kritikan feminis yang paling utama dalam kehidupan rumah tangga adalah kedudukan suami yang menjadi pemimpin rumah tangga. Hubungan seksual yang sepatutnya merupakan perwujudan kasih sayang antara suami dan isteri, telah dijadikan komoditi politik bagi menguatkan fahaman kesetaraan gender. Pengurbanan dan perkhidmatan isteri kepada suaminya hanya dipandang feminis secara

University of Malaya

antagonik dengan sudut pandang kebencian dan dari sisi hubungan kuasa antara pihak yang menindas dan yang ditindas.

Pemikiran feminis yang bertolak dari psikologi ketertindasan, kemudian menemukan justifikasi ideologinya dari realiti sosiologi, khasnya dari pengalaman wanita yang tertindas dalam masyarakat. Pelbagai bentuk keganasan dan diskriminasi yang dialami wanita dalam kes-kes yang spesifik dihimpun menjadi kaedah am tentang subordinasi kedudukan dan peranan wanita. Feminis mendakwa bahawa realiti subordinasi wanita telah menjadi kewajaran budaya, dan dikuatkan oleh tafsiran agama yang dibuat oleh ulama yang patriarkhal. Oleh itu kajian semula terhadap teks-teks agama dilakukan untuk merombak semula tafsiran-tafsiran keagamaan yang boleh menguatkan fahaman kesetaraan gender.

Anggapan bahawa dekonstruksi terhadap khazanah fiqh dan tafsir klasik merupakan solusi untuk mengelakkan keganasan seksual, penindasan wanita dan mencapai kesetaraan gender membolehkan wanita hidup lebih sejahtera dan maju adalah berlebihan. Usaha feminisasi pengajian Islam tidak boleh dihubungkaitkan dengan pencapaian kemakmuran negara. Sebab walaupun pada amnya jumlah wanita yang menduduki parlemen di pelbagai negara lebih sedikit berbanding lelaki, bukan bererti hal itu menjadi tolak ukur peringkat kemakmuran sebuah negara. Merujuk kepada data *National Parliaments* per 1 April 2013 yang dihimpun oleh *Inter-Parliamentary Union* menyebutkan bahwa di antara 189 negara, justeru lima (5) negara tertinggi yang memiliki wakil wanita di parlimen belum boleh dikatakan sebagai negara-negara makmur. Kelima negara tersebut iaitu Rwanda (dengan jumlah wanita di parlemen mencapai 56,3%), Andorra (50%) Cuba (48,9%), Sweden (44,7%) dan Seychelles (43,8%). Sementara keterwakilan wanita di negara-negara yang terlihat lebih

University of Malaya

sejahtera, seperti Amerika Syarikat (17,8%), Inggeris (22,5%), Jepun (7,9%), dan Saudi Arabia (19,9%) justeru masih sangat jauh dari had kesetaraan 50-50.[196]

Manakala angka tertinggi kes perogolan mengikut data UN Crime pada tahun 2009 terdapat di lima negara, iaitu: Lesotho (91,6%), Sweden (53,2%), New Zealand (30,9%), Belgum (26,3%) dan Ireland (22,3%). Swedia yang memiliki keterwakilan wanita di parlemen tertinggi keempat (44,7%) justeru menempati angka perogolan tertinggi kedua (53,2%). Manakala negara-negara yang majoriti berpenduduk Muslim, terbilang rendah angka perogolannya. Dalam kes perceraian, terdapat lima negara yang mempunyai angka perceraian tertinggi per 100 perkahwinan, iaitu: 1- Belgum (59.8%), 2- Sweden (53.9%), 3- Czech Republic (53.7%), 4- Finland (53.2%) 5- Hungary (49.9%).[197]

Dengan memperhatikan data di atas, maka pendekatan yang berlandaskan gender dalam ilmu-ilmu sosial dan agama bukan jaminan untuk mencapai kemakmuran negara atau mengelakkan jenayah terhadap wanita. Malahan ia lebih dilatarbelakangi oleh semangat politik berbanding akademik.

Maka pola fikir feminis yang mendekonstruksi pengajian Islam dalam isu-isu gender terlalu berorientasi kepada ideologi feminisme Barat. Padahal budaya, ideologi dan konteks sosial wanita Barat berbeza dengan wanita Timur. Jikalau fahaman kesetaraan gender dianggap penting, maka corak kesetaraan gender yang sesuai untuk dikembangkan secara akademik di tempat yang berbeza sepatutnya lebih berorientasi kepada feminisme budaya. Feminisme budaya menekankan perbezaan antara wanita dan

---

[196] http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm diakses pada 1 Juni 2013; lihat juga http://www.oecd.org/gender/38172505.pdf dicapai 24 March 2013

[197] http://www.nationmaster.com/graph/cri_rap_rat-crime-rape-rate#source dan http://www.nationmaster.com/graph/peo_div_per_100_mar-people-divorces-per-100-marriages. Kedua-duanya dicapai pada 2/6/2013

University of Malaya

lelaki. Feminisme budaya telah berguna dalam memahami pentingnya kerja yang dilakukan wanita, walaupun tanpa mendapatkan bayaran seperti hamil, melahirkan, merawat kanak-kanak dan lain-lain. Feminisme budaya sering digunakan untuk membincangkan perbezaan jantina dalam nilai-nilai dan tingkah laku sosial, misalnya, kecenderungan wanita yang lebih memperhatikan dan menjaga perkembangan kanak-kanak berbanding lelaki.[198]

Di samping itu, terdapat nilai-nilai positif yang perlu diambil dari feminisme global untuk mengurangkan '*asabiyah* (fanatisme) kepada Barat, sehingga membolehkan bersikap secara adil, antara lain iaitu sikap feminisme global yang mengiktiraf bahawa feminis Barat tidak mempunyai semua jawaban untuk wanita dari budaya lain (*non western women*). Sebagai contoh, dalam sesetengah masyarakat, wanita digesa untuk menjalani khitan (*genital cutting*) atau diharuskan memakai *hijab* dan menutupi sebahagian badan mereka di khalayak ramai. Walaupun wanita Barat mengkritik amalan-amalan ini, tetapi penting untuk diingat bahawa masyarakat Barat juga menyekat kebebasan badan wanita melalui amalan yang menekan wanita untuk mendapatkan bentuk badan yang sempurna melalui *diet* dan pembedahan kosmetik sehingga boleh tampil menarik di tempat-tempat awam. Oleh itu, para aktivis feminisme global mencadangkan strategi kerja-kerja perubahan, sepatutnya datang dari dalaman setiap budaya. Iaitu perubahan yang disuarakan oleh feminis tempatan[199] dengan memperhatikan peraturan agama yang dianutnya. Sebab pelbagai kritikan feminis Barat berlandaskan kesetaraan gender terhadap amalan wanita yang berlatar belakang budaya yang berbeza, tidak jarang memunculkan sikap mereka yang tidak konsisten. Misalnya mereka mengkritik dominasi suami dan konsep pemimpin rumah tangga di tangan suami, tetapi di sisi lain wanita Barat sentiasa menggunakan nama suami di belakang

[198] Mary Crawford and Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, (New York: McGraw-Hill, 2004), 7
[199] Ibid, 8

University of Malaya

nama mereka. Padahal dalam Islam, walaupun mengajarkan konsep ketaatan secara proporsional, tetapi isteri dilarang menggunakan nama suami di belakang namanya.

Dalam konteks wacana kesetaraan gender dalam pengajian Islam di UIN Sunan Kalijaga, perlu ditekankan sikap kritis terhadap pelbagai budaya, pendekatan dan fahaman yang kurang selari dengan ajaran Islam, walaupun ia datang dari negara-negara yang lebih maju dan moden.

5.6. Kesimpulan

Paradigm pemikiran feminis tentang isu-isu wacana kesentaraan gender dalam pemikiran Islam di UIN Sunan Kalijaga terlalu berorientasi kepada ideologi feminisme Barat. Padahal budaya, ideologi dan konteks sosial wanita di Barat tidak selalunya sama dengan hukum dan ajaran Islam. Maka perlu diiktiraf dengan kelapangan dada bahawa ideologi feminis Barat tidak mempunyai semua jawaban untuk wanita yang berbeza budaya dan ideologi. Malahan sebaliknya apa-apa yang dimaksud sebagai pemberdayaan (*empowerment*) dalam fahaman kesetaraan gender, boleh jadi merupakan penghinaan dan pemaksaan terhadap wanita mengikut ajaran Islam. Sebaliknya, perintah untuk bersikap lemah lembut, mengasihi, menyayangi dan memuliakan wanita dalam Islam, boleh jadi justeru dipandang feminis sebagai diskriminasi, subordinasi, stereotaip, dan marjinalisasi terhadap kedudukan dan peranan wanita.

Hal ini kerana pendekatan feminis yang diasaskan kepada pengalaman subjektif tentang ketertindasan wanita berbeza dengan konsep ajaran Islam yang berlandaskan wahyu yang bersifat permanen dan berkekalan di segala tempat dan zaman. Pendekatan

University of Malaya

dalam faham kesetaraan gender yang bersifat relatif, tertakluk kepada pengalaman-pengalaman peribadi wanita pada hakikatnya sangat subjektif dan tidak boleh memuaskan pemahaman semua wanita yang berlatar belakang budaya yang berbeza-beza. Hal ini tentunya tidak boleh disamakan dengan tabiat kesejagatan ajaran Islam yang tidak tertakluk kepada realiti-realiti sosial dan jantina dalam menetapkan suatu hukum.

Islam merupakan agama wahyu, maka hukum pusaka, sepertimana hukum-hukum shari'ah yang bersifat *qat'i* dan *thabit* tidaklah dibina berasaskan budaya dan realiti sosial, sehingga boleh sentiasa berubah mengikut perubahan konteks dan kondisi kehidupan manusia, serta kes-kes yang *partial* dan *temporal*.

University of Malaya

BAB VI: K E S I M P U L A N

Dalam bab penutup ini, seperti lazimnya dalam penyelidikan, maka pengkaji akan mengemukakan beberapa penemuan dan kesimpulan; dan setelah itu pengkaji akan memberikan beberapa cadangan berdasarkan temuan tersebut.

5.1 Kesimpulan

Setelah menghuraikan kajian tentang latar belakang feminisme dan sejarah kemunculan pengajian gender di institusi pengajian tinggi Islam di Indonesia, kemudian disusuli dengan penyelidikan proses berlangsungnya pengajian Islam berbasis gender di UIN Yogyakarta dan isu-isu wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di universiti tersebut, maka saatnya pengkaji menghuraikan beberapa kesimpulan kajian berasaskan objektif yang digariskan.

Secara umum, kajian ini menyimpulkan bahawa wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam yang berlangsung di UIN Sunan Kalijaga cenderung bercorak liberal dan menyelisihi tradisi intelektual Islam yang dibina dan dikembangkan oleh para ulama *al-salaf al-salih*, sama ada dalam metode mahupun hasil akhirnya. Perbezaan dalam memaknai konsep-konsep dasar dalam Islam, seperti kesetaraan, keadilan, *thawābit-mutaghayyirāt* dan *qat'iyyāt-ẓanniyāt* sangat berperanan memunculkan perbezaan mendasar antara perspektif gender dan tradisi pemikiran Islam di kalangan Ahli Sunnah wal Jama’ah, khasnya berkenaan dengan isu-isu gender. Oleh itu apa-apa yang di dalam Islam merupakan beban (*taklīf*) dan kewajiban lelaki boleh jadi dalam

University of Malaya

pandangan feminis adalah satu bentuk dominasi lelaki, dan apa-apa yang menjadi keringanan (*rukhṣah*) untuk wanita boleh jadi dianggap subordinasi dan diskriminasi mengikut cara pandang feminis.

Merujuk kepada *objektif pertama*, kajian ini menemui bahawa sejarah kemunculan wacana kesetaraan gender di Indonesia secara lebih jelas diawali dengan kuatnya tekanan luaran melalui Konvensi PBB, pelbagai konferensi antarabangsa, dan seruan NGO yang menggesa pihak berkuasa untuk melakukan emansipasi, dan pemberdayaan wanita sehingga dilibatkan dalam aktiviti pembangunan nasional. Sokongan polisi kerajaan terhadap gerakan wanita yang diwujudkan dengan pembentukan Kementerian Peranan Wanita tahun 1978, dan pengesyahan pelbagai undang-undang yang mendokong gerakan aktivis gender, semakin mempercepat proses pengarusperdanaan gender di segala bidang kehidupan.

Sedangkan sejarah kemunculan wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam di Institusi Pengajian Tinggi Islam Negeri Indonesia tidak terlepas daripada peranan Munawir Sjadzali yang menjawat sebagai Menteri Agama ketika itu. Dalam pidato beliau sempena upacara konvokesyen di UIN Jakarta, Munawir menyuarakan semula isu-isu gender seperti harta pusaka, poligami, dan hijab. Harun Nasution yang ketika itu menjawat sebagai Rektor di UIN Jakarta juga dipandang aktif mengembangkan konsep Islam Rasional dan Liberal. Sehingga dengan demikian semakin memberi peluang bagi berkembangnya pelbagai aliran pemikiran dalam Islam, termasuklah fahaman kesetaraan gender.

Pada awalnya,strategi sosialisasi wacana kesetaraan gender dalam pengajian islam tidak menggunakan istilah “teologi feminis”. Hal ini dimaksudkan untuk mengelakkan

University of Malaya

kecurigaan dari umat Islam. Kemudian dimunculkan istilah baru iaitu “perspektif wanita” dalam agama, atau analisis gender dan menumpukan kajian tentang isu-isu keganasan terhadap wanita.

Terbitnya Instruksi Presiden No. 9 Tahun 2000 di zaman Abdurahman Wahid merupakan landasan hukum bagi dilaksanakannya pengarusperdanaan gender dalam pembangunan nasional, termasuk pengembangan kurikulum pengajian Islam berlandaskan gender di lingkungan pendidikan tinggi. Perkembangan selanjutnya, seiring dengan bergulirnya waktu, wacana kesetaraan gender semakin ramai diperbahaskan di pelbagai universiti Islam, khasnya semenjak dekad 1990an. Dan secara perlahan perspektif gender mulai digunapakai dalam wacana akademik dan diyakini sebagai alat analisis baru untuk menjawab ketidakadilan dalam peranan sosial, dan isu keganasan terhadap wanita.

Manakala merujuk kepada *objektif kedua*, kajian ini menemui bahawa wacana kesetaraan gender yang berlangsung di UIN Sunan Kalijaga bertujuan untuk membina semula pemahaman terhadap teks-teks agama yang ditohmah sebagai punca berlakunya keganasan terhadap wanita. Pengajaran inklusif gender (*gender inclusive teaching*) di UIN Sunan Kalijaga dilakukan dengan menggunakan bahan kursus yang mesra wanita, dan diperkaya dengan kes-kes subjektif daripada pengalaman peribadi wanita yang lebih ditumpukan kepada pengalaman ketertindasan wanita.

Pengajian Islam Berbasis Gender di UIN Yogyakarta dilakukan dengan strategi yang khas, misalnya melalui penubuhan Pusat Studi Wanita (PSW), penerbitan buku dan jurnal, penggubalan kurikulum mesra wanita, serta dengan menggalakkan kerjasama dengan lembaga-lembaga feminis dari dalam mahupun luar negara. Manakala

University of Malaya

metode feminis yang dipraktikkan dalam pengajian Islam ialah: i) Mencari justifikasi teologi yang menyokong idea kesetaraan gender untuk menolak teks-teks terkenal yang digunakan untuk menindas wanita. ii) Kritikan terhadap gaya bahasa dan perspektif patriarkhi terhadap teks-teks wahyu. iii) Menampilkan perspektif wanita dalam teks-teks wahyu. iv) Kritikan sejarah terhadap teks-teks wahyu yang misogini. Metode-metode tersebut sebelumnya digunakan feminis Barat untuk membongkar semula pemahaman terhadap teks-teks Bibel.

Pengajian Islam berlandaskan gender yang berlangsung di UIN Sunan Kalijaga pada umumnya lebih terfokus kepada masalah jantina, berbanding kepada substansi persoalan yang tengah dibahas. Dalam mengkaji isu-isu gender dalam pengajian Islam, ahli-ahli penyelidik PSW cenderung menggunakan metode kritik sejarah dan fahaman evolusi shari'ah yang bersandarkan kepada relativisme. Hal ini kerana paradigma pemikiran feminis tentang isu-isu gender dalam pemikiran Islam terlalu berorientasi kepada ideologi feminisme Barat yang mengutamakan pengalaman subjektif tentang ketertindasan wanita. Dengan paradigma seperti ini, akhirnya teks-teks wahyu difahami secara dikhotomi antara teks-teks yang membenci wanita dan mesra wanita.

Sedangkan untuk *objektif ketiga*, kajian ini menemui bahawa isu-isu wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga terlalu berorientasi kepada ideologi feminisme Barat, dan mempercayainya sebagai jawaban untuk semua masalah wanita. Padahal budaya, ideologi dan konteks sosial wanita di Barat tidak selalunya sama dengan hukum dan ajaran Islam. Pendekatan feminis yang diasaskan kepada pengalaman subjektif tentang ketertindasan wanita

University of Malaya

berbeza dengan konsep ajaran Islam yang berbasis wahyu dan bersifat kekal di segala tempat dan zaman.

Dengan demikian, sebagai agama wahyu maka sudut pandang Islam terhadap isu-isu poligami, pusaka, kesaksian wanita dan kesihatan reproduksi berselisih dengan fahaman kesetaraan gender yang tertakluk kepada konteks kesejarahan dan peranan sosial. Hukum-hukum shari'ah dalam Islam, khasnya yang bersifat *qat'i* dan *thabit* tidaklah dibina berasaskan budaya dan realiti sosial, sehingga boleh sentiasa berubah mengikut perubahan konteks dan kondisi kehidupan manusia, serta kes-kes yang *partial* dan *temporal*.

5.2.CADANGAN

Melalui penyelidikan dalam tesis ini pengkaji bermaksud memberikan beberapa cadangan seperti berikut:

Sebagai kajian yang bersifat kontemporari, wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam perlu mendapatkan perhatian yang khas dari sarjana-sarjana muslim secara adil dalam memaknai teks-teks wahyu, isu-isu wanita, dan konteks kekinian tanpa meninggalkan petunjuk teks tersebut secara am (*'umumu l-lafz*). Oleh kerana luasnya skop kajian wacana gender dan Islam, penulis berharap kepada pengkaji mendatang untuk menyelidik isu-isu gender lainnya dalam pemikiran Islam, sehingga boleh memberikan jawapan-jawapan yang tepat untuk mengelakkan berlakunya

University of Malaya

kebingungan umat Islam dan membebaskan kerancuan dalam memahami khazanah intelektual Islam.

Oleh itu diperlukan rekruitmen ahli-ahli akademik bagi semua institusi pengajian tinggi Islam yang memiliki kepakaran di bidang khazanah intelektual Islam dan memahami Barat secara berimbang dan adil untuk mengkaji isu-isu gender dalam pemikiran Islam, sehingga Islam tidak menjadi justifikasi terhadap faham gender atau feminisme.

Demikianlah apa yang boleh dipaparkan dalam kajian ini. Penulis menyedari bahawa terdapat banyak kekurangan yang perlu diperbaiki, sama ada disengajakan mahupun yang tidak disengajakan, sama ada dari segi maknawi mahupun teknikal. Semoga pembaca dapat memaklumi dan memaafkan hal ini, dan berharap ada penulis lain yang dapat menampung kekurangan dan kelemahan tersebut sehingga dapat mengemukakan penemuan-penemuan yang lebih baik dari kajian ini.

Wallahu wali taufiiq.

University of Malaya

BIBLIOGRAFI

AL-QURAN, TAFSIR DAN ‘ULUM AL-QURAN

Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Bakr ibn Farah al-Qurtubi, *al-Jami’ li Aḥkam al-Quran (Tafsīr al-Qurtubī)*, ed. Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrahīm Atfīsh, Kaherah: Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1964

Al-Dimashqī, Abū l-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qarashī al-Baṣrī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, t.tp: Dār Ṭayyibah li l-Nashr wa l-Tawzī', 1999

Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr, *Taḥrīr al-Ma'na l-Sadīd wa Tanwīru l-'Aqli l-Jadīd min Tafsīri l-Kitāb al-Majīd*, Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah, 1984

Abū l-Hasan Muqātil ibn Sulaymān ibn Bashīr al-Azdī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ed. ‘Abdullāh Maḥmud Shaḥātah, Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 1423H

Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Amru ibn Aḥmad al-Zamakhsharī Jārullāh, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1407H

Riḍā, Muḥammad Rashīd ibn ’Ali, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Mannār)*, Mesir: al-Haiah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li l-Kitab, 1990

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Amilī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, ed. 'Abdullāh ibn 'Abdi l-Muḥsin al-Turkī, Kaherah: Dār Hijr li-Ṭiba'ah wa l-Nashr, 2001

HADITH, SYARAH HADITH, DAN 'ULUM HADITH

Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā’īl Abū ‘Abdillāh, *al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallallāhu ‘alai wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*, ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāsir al-Nāsir dan Muṣtafā Dīb al-Baghā, Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422H)

Al-Nasā’ī, Abū ‘Abdi l-Raḥmān Aḥmad ibn Shu’ayb ibn ‘Alī, *al-Mujtabā min al-Sunan (al-Sunan al-Sughrā li l-Nasā’ī)*, ed. ‘Abdu l-Fattāḥ Abū Ghadah, Ḥalab: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmiyyah, 1986

Ibn Ḥanbal, Abū ‘Abdillāh Aḥmad ibn Muḥammad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu’ayb al-Arna’ūt dan ‘Ādil Murshid, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001

University of Malaya

Al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā al-Sulamī, *al-Jami' al-Sahih Sunan al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir et. al., Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, t.th

Al-Ṣun’ānī, Abū Bakr ‘Abdu l-Razzāq ibn Hammām ibn Nāfi’ al-Ḥimyari al-Yamāni, *Al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī, India: al-Majlis al-‘Ilmī, 1403H

Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaimān ibn al-Ash’ath ibn Ishāq ibn Bashīr ibn Shadād ibn ‘Amru al-Azdi *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muhyi l-Dīn ’Abdu l-Hamīd, Beirut: Maktabah al-’Aṣriyyah, t.th

Al-Dāruqutnī, Abū l-Ḥasan 'Ali ibn 'Umar ibn Aḥmad ibn Mahdī ibn Mas'ūd ibn al-Nu'mān ibn Dīnār al-Baghdādī *Sunan al-Dāruqutnī*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et. al, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2004

Al-'Asqalānī, Abū l-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥajar, *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rafī'i l-Kabīr*, ed. Abū 'Āṣim Ḥasan ibn 'Abbās ibn Quṭb, Mesir: Muassasah Qurṭubah, 1995

Al-Nawawi, Abū Zakariyā Muḥyi l-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf, *al-Minhāj Sharḥu Ṣaḥiḥi Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Beirūt: Dār Iḥya’ al-Turāth al-‘Arabi, 1392H

Al-Shāfi’ī, Aḥmad ibn ‘Ali ibn Ḥajar Abū l-Faḍl al-‘Asqalānī, *Fatḥu l-Bārī Sharḥu Ṣaḥīḥi l-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī, dan ‘Abdu l-‘Azīz ibn ‘Abdillāh ibn Bāz, Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1379H)

Ibnu Mājah Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibnu Yazīd, *Sunan Ibnu Mājah*, ed. Shu’ayb al-Arna’ūt et. al., Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī, T.tp: Dār al-Risalah al-’Ālamiyyah, 2009

Al-Baihaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Ali ibn Musā al-Khusraujirdi al-Khurasānī Abū Bakr, *Sha’bu l-Imān*, ed. ‘Abdu l-‘Alī ‘Abdu l-Ḥamīd Ḥāmid dan Mukhtar Aḥmad al-Nadawī, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd li l-nashr wa l-Tauzī’, 2003

Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk al-Tirmīdhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī dan Ibrāhīm ‘Atwah ‘Iwad, Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba’ah Musṭafā al-Bābi l-Ḥalabi, 1975)

Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū l-Ḥasan al-Qushayrī al-Nisābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi naqli l-‘adl ‘ani l-‘adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘alai wa Sallam*, ed. Muḥammad Fuād ‘Abdu l-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyā l-Turāth al-‘Arabī, t.t

University of Malaya

FIQH

Al-Shāfi'ī Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Idrīs ibn al-'Abbās ibn Uthmān ibn Shāfi' ibn 'Abdi l-Mutallib, *al-Umm*, Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1990

Abū Muḥammad 'Ali ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Hazm al-Andalusī al-Qurtubī al-Zāhirī, *Al-Muḥallā bi l-Athār*, Beirut, Dār al-Fikr, t.t..

Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad Muwaffiq al-Dīn 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, Kaherah: Maktabah Qāhirah, 1968

Al-Nisābūrī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mundhir, *al-Ijmā'*, ed. Fuād 'Abdu l-Mun'im Aḥmad, t.tp.: Dār al-Muslim li l-Nashr wa l-Tawzī', 2004

Al-Muwaffiq ibn Aḥmad al-Makkī al-Khawārizmī, *Manaqib al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfah*, Ḥaidar Ābād India: Maṭba'ah Dā'irati l-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah, 1312H

Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb al-Zar'ī Abū Abdillāh Ibn Qayyim Al-Jawziyya), *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi l-Siyāsah al-Shar'iyyah*, ed. Muḥammad Jamīl Ghāzī, Kahera: Maṭba'ah al-Madanī, t.t.)

Al-Zuḥaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, ed. Abū Akram al-Ḥalabī, Dimashq: Dār al-Fikr, t.t.

RUJUKAN BERBAHASA ARAB

'Abd al-Ḥamīd, Muḥsin, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Ṣaḥwah li al-Nashr, 1985

Abū Sulaymān, 'Abd al-Ḥāmid, *Qaḍiyyah al-Manhajiyyah fi al-Fikr al-Islāmī*, Riyadh: IIIT, 1995

Al-Bāquri, Aḥmad Ḥasan, *Ma'a l-Qur'ān*, t.tp.: Maktabah al-Ādāb wa Maṭba'ātuhā, 1970

Al-Bahī, Muḥammad, *Al-Fikr al-Islāmī fi Taṭawwurihi*, Kaherah: Maktabah Wahbah, 1981

_____, *Al-Fikr al-Islāmī al-Hadīth wa ṣillatuhu bi al-Isti'mār al-Gharbī*, Kaherah: Maktabah Wahbah, 1964

Al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imra'atunā fi l-Sharī'ah wa l-Mujtama'*, al-Jazā'ir: al-Mu'assasah al-Waṭaniyah li l-Funun al-Maṭba'iyyah, 1992

University of Malaya

Amāmah, 'Adnān Muḥammad, *al-Tajdīd fil Fikril Islāmī*, Damām: Dār Ibn al-Jauzī, 1424H

Dhauqan ‘Ubaidat, et all, *al-Bahth al-Ilmi: Mafhumuhu, Adawātuhu, Asālībuhu*, ‘Amān: Dār al-Fikr Li Nashr wa al-Tawzī', 1987

Ḥanafī, Ḥasan, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*, Beirūt: al-Muassasah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1992

Khadījah al-Nabrāwi, *al-Mar’ah al-Muslimah wa Dawruhā fi l-Nahḍah al-Ḥaḍāriyyah*, Nasr City: Rābiṭah al-Jāmi’āt al-Islāmiyyah, 2009

Fuād ibn ‘Abdi l-Karīm Ālu ‘Abdi l-Karīm, *al-Mar’ah al-Muslimah bayna mūḍāt l-taghyīr wa mūjāti l-taghrīr*, Riyāḍ: maktabah majallati l-bayān, 2004

Ibrāhīm, Ḥannān Muḥammad 'Abd al-Majīd, *al-Taghayyur al-Ijtimā'ī fi al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyah*, Herndon, al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 2011

Mahmud Qasim, *al-Manṭiq al-Ḥadīth wa Manāhij al-Baḥth*, t.t., t.p., 1980

Maḥmūd Ḥamdi Zaqzūq, ed., *Ḥaqāiqu l-Islām fī Muwājahati Shubuhāti l-Mushakkikīn*, Kaherah: al-Majlisu l-A'lā li l-Shu'ūn al-Islāmiyah Wuzāratu l-Awqāf Jumhūriyyatu Miṣra al-'Arabiyyah, 2002

Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, Kaherah: Dār al-Shurūq, 2001

Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *al-Mar’ah fi l-Qur’ān wa l-Sunnah: Markazuhā fi l-Daulah wa l-Mujtama’ wa Ḥayātuhā l-Zaujiyyah al-Mutanawwi’ah wa wājibātuhā wa Ḥuqūquhā wa Ādābuhā*, Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyya li-Ṭibā’ah wa l-Nashr, 1387H

Mursī, Maḥrūs Sayyid, *Al-Fikr al-Islāmī wa Tarbiyah al-Mar'ah fi al-Qarn al-Tāsi' 'Ashar*, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1993

Abū Zahrah, Muḥammad, *Tanẓīmu l-Islām li l-Mujtama’*, Kaherah: t.p., 1385H)

Biltājī, Muḥammad, *Makānatu l-Mar’ah fī l-Qur’ān al-Karīm wa l-Sunnah al-Ṣaḥīḥah: al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa l-Ijtimā’iyyah wa l-Shakhṣiyyah li l-Mar’ah fi l-Mujtama’ al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Salām, 2000)

Ṣalāḥuddīn Sulṭān, *Mirāth al-Mar’ah wa Qaḍiyah al-Musāwāh*, Kaherah: Dār al-Nahḍah Maṣr, 1999

Al-Ṭawīl, Muḥammad ibn Musfir ibn Ḥusain, *Ta'addud al-Zaujāt fi l-Islām*, Taḥrīr: Idāratu l-Da'wah wa l-I'lām bi Jamā'ah Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadiyah Dār Umm al-Qurā li l-Ṭibā'ah, 2004

Ridā ‘Abdu l-Wadūd, ed., *Mu’tamar Taḥrīr al-Mar’ah fī l-Islām*, Kaherah: Dār al-Qalam li l-Nashr wa l-Tawzī’, 2004

University of Malaya

Shaḥrūr, Muḥammad, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li l-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyyah - al-Irth - al-Qawāmah - al-Ta'addudiyyah - al-Libās*, Dimashq: al-Ahālī li l-Ṭibā'ah wa l-Nashr wa l-Tauzī', 2000

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *al-Mar'ah fī Khiṭābi l-Azmah*, Kaherah: Dār al-Nuṣūṣ, t.t.

_____, *Dawā'iru l-Khauf: Qirā'ah fi Khiṭābi l-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi l-'Arabi, 2004

_____, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīni*, Sina li l-Nashr, Kairo:1992

_____, *al-Khiṭāb wa l-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabi, 2000

Qāsim Amīn, *Taḥrīr al-Mar'ah*, Kaherah: Muassasah Hindāwī li l-Ta'līm wa l-Thaqāfah, 2011

RUJUKAN BERBAHASA INGGERIS

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid & Esther R Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, Connecticut/London: Praeger, 2004

Ali, Shaheen Sardar, *Gender and Human rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*, Leiden, Kluwer Law International, 2000

Allyson Jule, ed., *Gender and the Language of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2005

Charlotte Krolokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*, California: SAGE Publications, 2006

Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, London: SAGE Publications, 1999

Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, New York: Routledge, 2006

International Fund for Agricultural Development (IFAD), *An IFAD approach to Gender mainstreaming: The experience of the Latin America and the Caribbean division*, Rome: U. Quintily S.p. A., 2000

Jackson, et. al., ed., *Women's Studies: Essential Readings*, New York: New York University Press, 1993

Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London and New York: Routledge, 1980

University of Malaya

Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002

Lukman Harees, *The Mirage of Dignity on the Highways of Human 'Progress': The Bystanders' Perspective*, Bloomington: AuthorHouse, 2012

Majella Franzmann, *Women and Religion*, USA: Oxford University Press, 2000

Marlene LeGates, *In Their Time, A History of Feminism in Western Society*, New York & London: Routledge, 2001)

Mary A Kassian, *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*, Illinois: Crossway Books, 2005

Mary Crawford and Rhonda Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*, New York: McGraw-Hill, 2004

Nancy Myron & Charlotte Bunch, ed., *Lesbianism and the Women's Movement*, Washington DC: Diana Press, 1975

Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998

Penelope Eckert dan Sally McConnell-Ginet, *Language and Gender*, UK: Cambridge University Press, 2003

Phyllis Trible, et. al, *Feminist Approaches to the Bible, Hershel Shanks*, ed., Washington DC: Biblical Archaelogy Society, 1995

Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: a Framework for an Islamic Philosophy of Education*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1999

Zehait Gross, Lynn Davies, Al-Khansaa Diab, Ed., *Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*, New York: Springer Dordrecht, 2013

Susan Osborne, *The Pocket Essential Feminism*, (Britain Herts: Pocket Essentials, 2001)

Stevi Jackson, et. al., ed., *Women's Studies: Essential Readings*, (New York: New York University Press, 1993)

Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*, (Minneapolis: Fortress press, 2000)

Shulaimit Reinharz, *Feminist Methods in Social Research: Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*, terj. Lisabona Rahman dan J. Bambang Agung, (Jakarta: Women Research Institute, 2005)

Simone de Beauvoir, *The Second Sex, trans. Constance Borde and Sheila Malovany Chevallier*, (New York: Vintage Books, 2010)

University of Malaya

S. Hesse-Biber & G. L. Carger, *Working women in America: Split dreams*, (New York: Oxford University Press, 2000)

Virginia Blain, Patricia Clements dan Isobel Grundy, ed., *The Feminist Companion to Literature in English: Women Writers from The Middle Ages to The Present*, New Haven: Yale University Press, 1990

Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *An Introduction to Women's Studies: Gender In a Transnational World*, New York: McGraw-Hill, 2002)

Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, (Boston USA: Beacon Press, 1996)

Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, (Colorado: Westview Press, 2009)

World Health Organization, *Integrating gender perspectives into the work of WHO*, Switzerland: Author, 2002

RUJUKAN BERBAHASA INDONESIA

Alkitab Elektronik 2.0.0, Alkitab Terjemahan Baru @1974 Lembaga Alkitab Indonesia

Alkitab, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1976

Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2006)

AD. Eridani, ed., *Madrasah Rahima unuk Kesetaraan dan Keadilan: Modul Serial Tadarus untuk Guru-guru Agama Islam*, Jakarta: Rahima, 2011

_____, *Modul Pengkaderan Ulama Perempuan: Perspektif Kesetaraan*, Jakarta: Rahima, 2011

Ahmad Baidowi dan Jarot Wahyudi, ed., *Konversi IAIN ke UIN Sunan Kalijaga dalam Rekaman Media Massa*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2005

Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Quran dan Para Mufasir Kontemporer*, Bandung, Nuansa, 2005

Aida Vitayala S. Hubeis, *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*, Bogor: IPB Press, 2010

Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009

University of Malaya

_____, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004)

Cora Vreede de-Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan & Pencapaian*, Terj. Elvira Rosa, Paramita Ayuningtyas, dan Dwi Istiani, Jakarta: Komunitas Bambu, 2008)

Dhian Rachmawati, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Fiqh: Studi Terhadap Hak Istri untuk Menolak Hubungan Seksual dan Menentukan Kehamilan dalam Perspektif Gender*, Skripsi Diajukan kepada Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk memenuhi sebagian dari syarat-syarat memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam bidang al-Ahwal asy-Syakhsyiyyah, 1425/2004

Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar*, Yogyakarta: Qalam, 2002

Fuad Jabali, *IAIN dan modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos-CIDA-Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Islam Departemen Agama, 2002

Hamim Ilyas et. al., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis "Misoginis",* Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2008)

Hamim Ilyas, Sekar Ayu Aryani, dan Rachmad Hidayat, *Keterlibatan Pria dalam Kesehatan Reproduksi: Perspektif Islam*, Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, 2006)

Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2005)

Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, Jakarta: al-Qalam GIP, 2007)

_____, et. al, *Indahnya Keserasian Gender dalam Islam*, Jakarta: Komunitas Muslimah untuk Kajian Islam, 2012)

Husein Muhammad, et. al., *Dawrah Fiqh Perempuan Modul Kursus Islam dan Gender*, Cirebon: Fahmina Institute, 2006)

Letty M. Russell, *Perempuan & Tafsir Kitab Suci (Feminist Interpretation of The Bible)*, terj. Adji A. Sutama dan M. Oloan Tampubolon, Yogyakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1998)

M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)

_____, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)

University of Malaya

M. Kholidul Adib Ach, et. al, *Indahnya Kawin Sesama Jenis: Demokratisasi dan Perlindungan Hak-hak Kaum Homoseksual*, Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama/eLSA, 2005)

Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga, ed., *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunah Nabi*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, 2003)

Michael Keene, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk dan Pengaruhnya*, terj. Y. Dwi Koratno, Yogyakarta: Kanisius, 2006)

Munawir Sjadzali, *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa*, (Jakarta: UI-Press, 1993)

Mustaghfiroh Rahayu dan Mukhotib MD, *Modul Belajar Bersama: Islam dan Gerakan Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2007)

Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001)

Nina Nurmila, Ph.D, *Modul Studi Islam dan Jender: Pedoman Mata Kuliah Studi Islam dan Jender pada Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta*, (Jakarta: PSW UIN Jakarta, Sekolah Pascasarjana dan British Embassy, 2008)

Nur Faizah, *Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam: Tinjauan Berperspektif Keadilan Jender*, Skripsi diajukan kepada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, untuk memenuhi sebagian syarat-syarat memperoleh gelar sarjana Stara Satu dalam Ilmu Hukum Islam bidang al-Ahwal asy-Syakhsiyyah, 2005

Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003)

Rachmad Hidayat (ed.), *Gender Best Practices: Pengarusutamaan Gender Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP-CIDA, 2005)

Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, (Bandung: Mizan, 1999)

S. Edy Santosa, ed., *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, (Yogyakarta: PSW IAIN Yogyakarta dan The Ford Foundation, 2002)

Sandra Harding, ed., *Feminism and Methodology: Social Sciences issues*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1987)

Sartono Kartodirjo, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta, 1997

Sekar Ayu Aryani, ed., *Pengarusutamaan Gender Dalam Kurikulum IAIN*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill CIDA, 2004

University of Malaya

Siti Ruhaini Dzuhayatin et al., ed., *Integrasi HAM dalam Kurikulum Fakultas Syari'ah*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta-Emory University USA, 2005)

_____, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002)

_____, Lies Marcoes Natsir, Muh. Isnanto, ed., *Menuju Hukum Keluarga Prgresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga-The Asia Foundation-SUKA Press, 2013)

Sri Suhandjati Sukri, ed., *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, (Yogyakarta: Pusat Studi Jender IAIN Walisongo dan Gama Media, 2002)

Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga & McGill-IISEP, 2004)

The Pontifical Biblical Commision, *Penafsiran Alkitab dalam Gereja*, terj. V. Indra Sanjaya Pr., Yogyakarta: Kanisius, 2003

Thomas J. Conners, et. al., *Social Justice and Rule of Law: Addressing The Growth of a Pluralist Indonesian Democracy*, (Semarang: Yale Indonesia Forum-Diponegoro University Publisher, 2011)

Tim Penulis Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Pengantar Kajian Gender*, (Jakarta, PSW UIN Syarif Hidayatullah dan McGill-ICIHEP, 2003)

_____, *Membangun Kultur Akademik Berperspektif Gender*, (Jakarta: PSW UIN Jakarta, Depag dan CIDA McGill, 2005)

Waryono Abdul Ghafur dan Muh Isnanto, ed., *Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP, 2004

_____, et. al., *Impact Study on Gender Mainstreaming PSW UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP McGill-CIDA, 2006

Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Metode dan Tehnik*, Bandung: T.P.,1990

Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 1999

Zunly Nadia, Waria: *Laknat atau Kodrat!?*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2005

University of Malaya

DISERTASI DAN TESIS

Amal Fathullah Zarkasyi, *Konsep Tauhid Ibn Taymiyyah dan pengaruhnya di Indonesia: Kajian kes Terhadap Penggubalan Kurikulum Pengajian Akidah di Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, Indonesia*, Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2008

Ahmad Bazli Bin Shafie, ”*A Modernist Approach to the Qur’an: ”A Critical Study of the Hermeneutics of Fazlur Rahman*”, tesis kedoktoran ISTAC, 2004)

Achmad Ruslan Afendi, *Ringkasan Disertasi "Peranan Harun Nasution dalam Pembaharuan Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia"*, Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2010

Saiful Bahri Marhaban Rusydi, *Al-Manhaj al-'Ilmānī fī Indunisiyā fi Tafsīr l-Ayāti l-Qur'āniyyah al-Muta'alliqah bi l-Mar'ah: 'Ard wa Naqd*, (Disertasi Kedoktoran di Bidang Tafsir dan 'Ulum al-Qur’ān, Kulliyah Uṣūli l-Dīn, Jāmi'ah al-Azhar al-Sharif, Kaherah, 2011)

Ema Rahmaniah, *Student's Perception of Multicultural Education: A Case Study at Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pontianak West Borneo Indonesia*, Tesis di IIUM, 2005

LAPORAN TAHUNAN

Siti Ruhaini Dzuhayatin et al., ed., Alimatul Qibtiyah, Muh. Isnanto, *Dinamika Discourse Gender di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga, 2013)

Siti Syamsiatun, *Potret 10 Tahun pengarusutamaan Gender UIN Sunan Kalijaga 1997-2007*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP-McGill-CIDA, 2006)

Tim Arus Pelangi, *Report on the Rancangan Undang-Undang Anti-Pornografi dan Pornoaksi /RUU APP, Bill against Pornography and Indecent Acts*, Jakarta: Arus Pelangi, 2006

Waryono Abdul Ghafur dan Muh Isnanto, ed., *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan CIDA, 2004

University of Malaya

Ensiklopedia

Abū Hilāl al-Ḥasan ibn 'Abdillāh ibn Sahl ibn Sa'īd ibn Yaḥyā ibn Mahrān al-'Askarī, *al-Furūq al-Lughawiyyah*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm, (Kaherah: Dār al-'Ilmi wa l-Thaqāfah li l-Nashr wa l-Tauzī', t.t.)

Abū l-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim ibn Manẓūr al-Ifrīqi al-Maṣri, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 2005)

Cambridge Advance Learner's Dictionary, (UK: Cambridge University Press, 2003)

Christine A. Lindberg, *The Oxford American Writer's Thesaurus*, (Oxford: Oxford University Press, 2004)

Collin Cobuild Student's Dictionary, ed. ke-3, (Glasgow: HarperCollins Publishers, 2005)

E.F. Borgatta & R.J.V. Montgomery, *Encyclopedia of Sociology 2*, (New York: Macmillan Reference, 2000), 1057

Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Version 2007, Deluxe Edition CD-ROM

Kanthryn Cullen-DuPont, *Encyclopedia of Women's History in America*, (New York: Facts On File, 2000)

The New Oxford Dictionary of English dan Encyclopaedia Britannica, 1994-2001, Deluxe Edition CD-ROM.

al-Maktabah al-Shāmilah, version 3.52

Jurnal

Demography 31, No. 4, (Nov 1994)

E-Journal European History Quarterly 40, No. 4, SAGE, 2010

English Historical Review CXX, No. 487, Oxford University Press, (2005)

Forum Biblika Jurnal Ilmiah Populer 8 (1998)

Journal Language in India 10, (April 2010)

Journal of Indonesian Islam 3, No. 1, (June 2009)

University of Malaya

Journal of Sociology and Anthropology 3, No. 2, (Februari 2011)

Journal Past & Present 189, Oxford University, (November 2005)

Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik 7, No. 3, (Maret 2004)

Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam "Islamia" 5, no. III, (2010)

Jurnal Perempuan 58, (2008)

Jurnal Studi Al-Qur'an I, no. 1, (Januari 2006), Pusat Studi al-Qur'an, Ciputat

Majallah Jāmi'ah al-Azhar bi Ghazzah, Silsilah al-'Ulūm al-Insāniyyah 10, No. 2A, (2008)

Religion and Gender 2, No. 2 Utrecht, (2012)

Social Theory and Practice 16, No. 1 (Spring, 1990)

The American Historical Review 113, No. 5, The University of Chicago Press, (December 2008)

Makalah/ kertas kerja:

Abd Moqsith Ghazali, "Mengubah Wajah Fikih Islam", (makalah, Annual Conference on Islamic Studies 2007, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI dan UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 21-24 Nopember 2007)

Aida Vitayala S. Hubeis, "Dilema RUU KKG", (makalah, Seminar "Mengupas Polemik RUU Keadilan dan Kesetaraan Gender", Institut Pertanian Bogor, 06 Mei 2012)

Henri Shalahuddin, "Kredibilitas Ilmu Tafsīr Sebagai Metodologi dalam Menegakkan Konsep Wahyu al-Qur'ān", (makalah, Seminar Sehari Pertarungan Metodologi dalam Studi al-Qur'an Mutakhir, Pondok Pesantren Sidogiri Jawa Timur, 6 J.Ula 1429H/12 Mei 2008)

Neng Djubaedah, Harmonisasi Hukum tentang RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi, (Badan Pembinaan Hukum Nasional, Departemen Hukum dan Hak Asasi Manusia, Republik Indonesia, 20 Desember 2005)

Nur Mukminatien, "Hubungan Antara Bahasa dan Gender serta Implikasinya dalam Pembelajaran Writing", Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Teaching English as a Foreign Language pada Fakultas Sastra, Disampaikan dalam Sidang Terbuka Senat Universitas Negeri Malang, (6 Mei 2010), Kementerian Pendidikan Nasional, Universitas Negeri Malang

University of Malaya

Akhbar

Ninuk Mardiana Pambudy, “PARLEMEN: Perempuan Bersiap Hadapi Pemilihan Umum 2009”, *Harian Kompas*, Senin, 16 April 2007

Laman sesawang

Abū Muslim al-'Arabi, “Hal kalimatu l-rijāl tashmalu l-dhukūr wa l-ināth fi hādha l-mauḍū'?”, dicapai 2 Ogos 2012, http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?p=2060016

Adian Husaini, "Temuan Penting Dr. Eka Putra tentang Harun Nasution", laman sesawang Hidayatullah, dicapai 15 /1/2014, http://www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2013/03/27/134/temuan-penting-dr-eka-putra-tentang-harun-nasution.html

_____, “Tokoh Homo Jadi Calon Komisioner Komnas HAM”, laman sesawang Islam, dicapai 23/11/2013, http://www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2012/09/14/3825/tokoh-homo-jadi-calon-komisioner-komnas-ham.html.

Admin universiti, “Sejarah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, laman sesawang rasmi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dicapai 23 September 2014, http://uin-suka.ac.id/index.php/page/universitas/1

Carol Hanisch, "What Can Be Learned: A Critique of the Miss America Protest", laman sesawang Women's Liberation, dicapai 27 Disember 2014, http://www.carolhanisch.org/CHwritings/MissACritique.html

Dianing Sari, “Sang Pejuang Waria Siap Masuk Komnas HAM”, laman sesawang akhbar nasional Indonesia, 8 Februari 2012, http://www.tempo.co/read/news/2012/02/08/078382583/Sang-Pejuang-Waria-Siap-Masuk-Komnas-HAM

Eve Setch, "The Face of Metropolitan Feminism: The London Women's Liberation Workshop, 1969–79", laman sesawang Oxford Journals dicapai 27 Disember 2014, http://tcbh.oxfordjournals.org/content/13/2/171.abstract

Ford Foundation, dicapai 23/10/14, http://www.fordfoundation.org/pdfs/library/ar2001.pdf

Ford Foundation, dicapai tarikh 10 Januari 2015, http://www.fordfoundation.org/grants/grantdetails?grantid=109302;A.M.

Colman, "gender identity", laman sesawang: a dictionary of psychology Oxford Reference Online, dicapai 7 Jan 2012,

University of Malaya

www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t87.e3414

Goldstein, "Charles Fourier“, laman sesawang wikipedia, dicapai 2 Disember 2011, http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Fourier)

http://www.nationmaster.com/graph/peo_div_per_100_mar-people-divorces-per-100-marriages. dicapai pada 2/6/2013

Ika Pasca Himawati, "Memaknai Perayaan Hari Ibu", laman sesawang Universitas Islam Indonesia (UII), dicapai 12 Disember 2013, http://psg.uii.ac.id/index.php/RADIO/MEMAKNAI-PERAYAAN-HARI-IBU.html

Lisa Miller, “Evangelical women rise as new ‘feminists’,” laman sesawang Washington Post, 28 Julai 2011, dicapai 13 Februari 2014, http://articles.washingtonpost.com/2011-07-28/national/35236751_1_bachmann-and-palin-michele-bachmann-traditional-feminists

Lotte Bailyn, “Breaking the mold: Redesigning work for productive and satisfying lives”, (Ithaca, NY: Cornell, 2006), laman sesawang Work and Family Researchers Network (WFRN), dicapai 21 Disember 2011, http://wfnetwork.bc.edu/glossary_entry.php?term=GenderEquality, Definition(s)of&area=All

Marie-Henry Keane O.P. "Woman seen as a ‘problem’ and as ‘solution’ in the theological anthropology of the Early Fathers: Considering the Consequences", laman sesawang http://www.womenpriests.org/theology/keane1.asp, dicapai 15 Disember 2014.

Menegpp, “Pengarusutamaan Gender”, laman sesawang Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dicapai 23/12/2011, http://www.menegpp.go.id/aplikasidata/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=35&Itemid=102&limitstart=5

Michael Nolan, “What Aquinas Never Said About Women”, laman sesawang the Institute on Religion and Public Life, dicapai 5 Disember 2011, http://www.firstthings.com/article/2009/03/003-what-aquinas-never-said-about-women-38

Munqidh ibn Maḥmūd al-Saqār, “al-Radd ‘alā Shubhah anna Shahādata l-Mar’ati Niṣf Shahādati l-Rajul”, http://www.youtube.com/watch?v=LA9FVojXf2Y

Nāyif al-Rajiḥi, “Muḥakkim Qanūni Sa’ūdī: al-Da’ūna li l-Musāwat fi l-Mīrāth Yajhalūna Falsafata l-Islām”, laman sesawang al-Arabiya, dicapai 21 Nop 2014, http://www.alarabiya.net/articles/2011/05/28/150908.html

University of Malaya

'Ādil al-Sa'dī, "al-I'jāz al-Tashrī'ī fī l-Mīrāth", laman sesawang Jami'ah al-Iman, dicapai 20/11/14, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1750

Oxford Dictionaries, laman sesawang dicapai 1 Januari 2015, http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/psychoanalysis

Saidatul Nornis Hj. Mahali, "Bahasa Gender", laman sesawang Bahasa dan Komunikasi, dicapai 3/02/12, http://www.scribd.com/8901090/d/19418279-Bahasa-Gender

Sarah Sussman, "Joan W. Scott", laman sesawang Stanford University Libraries©2007, dicapai 7 Januari 2012, http://prelectur.stanford.edu/lecturers/scott/

Siti Musdah Mulia, "Pandangan Cendikiawan Muslim Akan Homoseksual", laman sesawang Youtube, dicapai 22 Disember 2014, https://www.youtube.com/watch?v=WLzyZQnzo9M

Syamsuddin Arief, Hermeneutika: "Hikmah" atau Musibah? Selasa, 28 Pebruari 2006, http://hidayatullah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2822& Itemid=60

Temubual Akhbar "Pelita" dengan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan, Meutia Hatta Swasono, di pejabatnya, "Ini Abad Kebangkitan Perempuan", laman sesawang, dicapai 13 Mac 2012, http://www.pelita.or.id/baca.php?id=49329

Tertullian, "De Cultu Feminarum" On the Apparel of Women, Book I, terj. the Rev. S. Thelwall, versi PDF dalam laman sesawang, dicapai 15 Disember 2014, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,_Tertullianus,_De_Cultu_Feminarum_[Schaff],_EN.pdf.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia, laman sesawang rasmi Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (National Commission on Human Rights), dicapai 25 Sept 2013, http://www.komnasham.go.id/sites/default/files/dokumen/UU%20NO%2039%20TAHUN%201999%20HAM.pdf

Wijngaards Institute for Catholic Research, " Tertullian", laman sesawang Women Can Be Priests Largest Academic Website on Women's Ordination, dicapai 5 Januari 2012, http://www.womenpriests.org/traditio/tertul.asp#crown

Yale Divinity School, "Letty Mandeville Russell, leading feminist theologian, dies at 77", laman sesawang Yale Divinity School, dicapai 9 Januari 2012, http://www.yale.edu/divinity/news/070713_news_russell.shtml

Temubual

Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis, 28 April 2014

University of Malaya