

MENUJU HUKUM KELUARGA PROGRESIF, RESPONSIF GENDER, DAN AKOMODATIF HAK ANAK

Editor:

Siti Ruhaini Dzuhayatin
Lies Marcoes-Natsir
Muh. Isnanto

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



**MENUJU HUKUM KELUARGA
PROGRESIF, RESPONSIF GENDER,
DAN AKOMODATIF HAK ANAK**

Team Penulis:

Siti Ruhaini Dzuhayatin
Mochamad Sodik
Rafi'uddin
Arief Maftuhin
Lies Marcoes - Natsir
Hamim Ilyas
M. Amin Abdullah
Khoiruddin Nasution
Abd. Moqsih Ghazali
Saptoni
Suziana Elly
Fathurrahman
Agus Moh. Najib
Ema Marhumah
Inayah Rochmaniyah
Fatma Amilia
Muhrisun Afandi
Muhammad Joni
Wahyuni Shifatur Rahman
Riyanta
Alimatul Qibtiyah

Editor:

Siti Ruhaini Dzuhayatin
Lies Marcoes-Natsir
Muh. Isnanto

Layout:

Kang Baha

Desain Sampul:

Alim Q

**Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved**

Cetakan Pertama: 2013

Diterbitkan oleh:

Suka-Press
PSW UIN Sunan Kalijaga
The Asia Foundation

17 x 25 cm, xvi + 454 halaman
ISBN: 978-602-1326-01-5

PENGANTAR EDITOR

Buku ini disusun untuk memenuhi kebutuhan akan perlunya hukum keluarga yang progresif dan responsif gender, serta akomodatif terhadap hak anak. Komitmen pemerintah dalam mencapai kesetaraan dan keadilan gender pada dasarnya sudah tersurat dalam Undang-Undang Dasar 1945 yang menjamin dan melindungi Hak Asasi Manusia, tanpa adanya pembedaan ras, agama, jenis kelamin maupun gender. Namun, isu ketidakadilan gender dalam ruang publik hingga saat ini masih menjadi isu aktual, kontroversial serta menjadi agenda diskusi tematik di kalangan ulama, praktisi hukum, aktivis perempuan dan akademisi. Gender dan realitas hukum merupakan konstruksi sosial, sehingga hukum bisa buta, netral, bias, atupun sensitif gender. Sikap sensitif tersebut merupakan bentuk respon dan tanggungjawab atas ketimpangan sosial yang terjadi.

Pendekatan hukum selama ini lebih didominasi aliran positivistik-formalistik sehingga hukum cenderung hitam putih, a-historis dan tidak kontekstual. Pada dasarnya, kasus-kasus hukum merupakan suatu produk sosial budaya yang selalu berubah. Hukum membutuhkan kepastian hukum, sebab ia sangat terkait erat dengan konstruksi gender yang bersifat kontekstual. Proses ini menjadi perlu, karena perubahan sosial yang sangat cepat dan kompleks membutuhkan produk hukum yang responsif. Hal ini yang kemudian menciptakan madzhab hukum baru yang progresif.

Perubahan sosial tersebut mencakup kesadaran yang mengubah nilai, peran dan status gender. Misalnya dimulai dalam proses pendidikan, produk-produk hukum baik yang masih bersifat rumusan dan yang masih tersembunyi, telah mendorong hadirnya perspektif baru yang lebih relevan dengan zaman. Perubahan substansi hukum sebenarnya sudah banyak digagas, misalnya apa yang ditawarkan oleh CLD-KHI. Akan tetapi tidak kalah pentingnya, dalam pendekatan hukum progresif, hakim

merupakan penemu hukum (*judge makes law*). Di Indonesia pada dasarnya sudah mengembangkan produk hukum yang responsif pada isu gender dan anak, seperti diatur dalam UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dan UU No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Dalam konteks kekinian, misalnya masalah kekerasan terhadap perempuan bukan hanya menjadi persoalan individual, komunal, maupun nasional, namun sudah menjadi masalah global. Hal ini terjadi seiring dengan perubahan nilai-nilai sosial dan semakin banyaknya perempuan yang sadar akan hak-hak dan kewajibannya. Oleh karenanya, perempuan sebagai istri tidak tinggal diam dan tidak lagi mau diperlakukan sewenang-wenang oleh suaminya. Kemudian, jika diperlakukan semena-mena, perempuan dapat menggunakan haknya dengan mengajukan gugat cerai ke pengadilan. Kondisi tersebut berbeda dengan masa beberapa tahun lalu, dimana suami istri, khususnya pihak istri, akan memilih sikap bertahan demi keutuhan keluarganya apapun masalah yang dihadapi. Fenomena ini memunculkan penafsiran baru, yakni menganggap bahwa perempuan telah memiliki kesadaran cukup tinggi dalam menuntut hak kepada suami, sebab mereka tidak ingin seterusnya dijadikan sub-ordinat yang hanya menerima keinginan suami secara sepihak.

Kaitannya dengan potensi kesadaran gender tersebut, telah diatur bentuk-bentuk perlindungan hukum bagi perempuan di pengadilan. Misalnya, para hakim di Pengadilan Agama yang memutuskan perkara gugat cerai memberikan keputusan yang berpihak pada nilai-nilai keadilan. Namun, di tengah situasi masyarakat yang telah berubah baik dalam segi peran maupun hubungan sosial --yang terpengaruh dengan kondisi perekonomian global-- ditengarai semakin meningkatkan perkara yang masuk ke pengadilan.

Dari berbagai macam persoalan yang dihadapi dalam masyarakat maupun kasus-kasus pengadilan, kehadiran buku ini dimaksudkan sebagai upaya memperkaya perspektif para pengambil kebijakan dan hakim pada persoalan gender yang menjadi bagian dari MDG's dan implementasi Inpres No 9 tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional. Kami berusaha untuk memberikan tawaran gagasan untuk meningkatkan kapasitas serta wawasan dalam menghadapi persoalan hukum keluarga. Ditulis oleh para akademisi, praktisi hukum, ulama dan para aktivis perempuan yang selama ini telah memiliki kontribusi besar dalam penguatan hak-hak dalam keluarga. Buku ini terdiri dari 3 (tiga) Bab, dengan tambahan pendahuluan.

Pendahuluan berisi argumen untuk membangun parameter yang sensitif gender bagi para pengambil kebijakan maupun hakim. Pada dasarnya buku ini diharapkan menjadi referensi bagi *stakeholder* dalam menggali dan menemukan batasan sensitivitas gender mereka, serta menjadi referensi standar untuk evaluasi kualitas kinerja mereka.

Bab I mengenai “Isu-isu Gender dalam Hukum Keluarga”. Bab ini melihat penerapan serta penafsiran hukum secara kontekstual. Selain itu, juga melihat lebih kasuistik dan kritis di dalam materi perundang-undangan maupun implementasinya. Bab II mengenai “Metode Pembacaan Teks Keislaman menuju Progresivitas Hukum”. Bab ini mencoba untuk merekonstruksi pemahaman terhadap teks ayat-ayat Al-Qur’an. Upaya tersebut dilakukan dengan menggunakan metode pembacaan teks secara makro-holistik dan metodologi pembacaan teks keislaman dengan perspektif gender. Bab III Mengenai “Penguatan Hukum Responsive Gender dan Akomodatif Hak Anak”, Bab ini mencoba untuk memberikan pemahaman agama serta implementasinya dalam membantu penguatan hak-hak perempuan dan keluarga. Bab ini juga berbicara mengenai Parameter dan *Pre-test Post-test*. Bab ini memberikan pemahaman tentang pentingnya parameter sensitivitas sebagai upaya untuk pelaksanaan pengintegrasian muatan UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, UU Perlindungan Anak, serta UU yang relevan lainnya. Hal ini merupakan terobosan hukum sebagai bentuk perlindungan terhadap kelompok yang rentan. Buku ini dilengkapi dengan parameter tentang bagaimana sikap dan pandangan hakim terkait dengan perkara tertentu yang di dalamnya dapat diukur sensitivitas gendernya serta *Pre-test* dan *Post-test* bagi Hakim PA dan PTA yang bisa digunakan untuk dijadikan parameter sensitivitas gender di lingkungannya.

Kepada semua pihak yang telah membantu atas terbitnya buku ini, kami mengucapkan terima kasih. Selanjutnya ucapan terima kasih tidak lupa kami sampaikan kepada penulis: Wahyu Widiana, Amin Abdullah, Hamim Ilyas, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Khoiruddin Nasution, Mochamad Sodik, Fathurrahman, Saptoni, Suziana Elly, Arif Maftuhin, Ema Marhumah, Alimatul Qibtiyah, Lies Marcoes-Natsir, Abd. Maqsih Ghazali, Rafi’uddin, Agus M. Najib, Inayah Rochmaniyah, Fatma Amilia, Muhrisun Afandi, Muhammad Joni, Wahyuni Shifatur Rahman dan Riyanta

Kepada Direktur Badilag Mahkamah Agung periode 2005 - 2012 (Bapak Wahyu Widiana) yang senantiasa mendukung program peningkatan kualitas hakim serta secara khusus mendukung program penulisan buku ini dengan memberikan “Pendahuluan.” Kami mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya.

Terima kasih juga disampaikan kepada seluruh pengurus serta staf Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga. Akhirnya kepada *The Asia Foundation* yang telah memungkinkan buku ini terbit, kami mengucapkan terima kasih banyak yang tak terhingga.

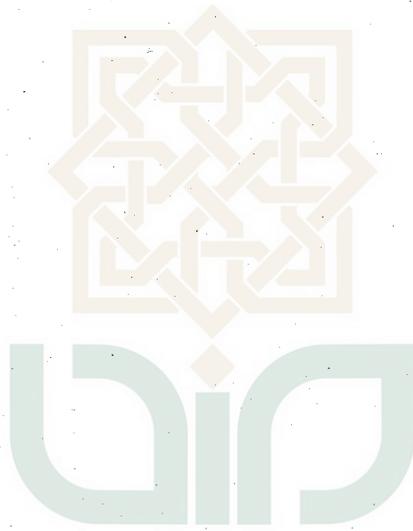
Yogyakarta, 10 Juli 2013

Editor

Siti Ruhaini Dzuhayatin

Lies Marcoes-Natsir

Muh Isnanto



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ISLAM DAN KONSTRUKSI RELASI GENDER

Arif Maftuhin

A. PENDAHULUAN

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ، قَالَ: حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَيْتِي قُرَيْظَةَ»، فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي لَمْ يُرِدْ مَتَا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعَيِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ¹.

Kami memperoleh hadis dari Abdullah b. Muhammad b. Asmâ', yang mendapatkan Hadis dari Juwairiyah, dari Nafi, dari Ibn 'Umar, bahwa ketika mereka pulang dari Perang Ahzab, Nabi berpesan, "Jangan ada yang shalat Ashar kecuali setelah sampai di Bani Quraizah." Saat Asar tiba, mereka masih di perjalanan. Sebagian mengatakan, "Kami tidak akan shalat sampai kami tiba di kampung Bani Quraizah." Sebagian lagi mengatakan, "Kami akan shalat. Itu bukan yang dimaksud Nabi." Kejadian tersebut dilaporkan kepada Nabi dan beliau tidak menyalahkan siapa pun.

Hadis tersebut tidak berhubungan langsung dengan topik makalah ini, konstruksi gender dalam Islam. Tetapi ini adalah contoh yang baik tentang 'konstruksi' keagamaan kita, termasuk konstruksi gender yang akan kita bahas. Dikisahkan bahwa

¹ Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam sahninya, *Kitâb al-jumu'ah*, dalam Bab *salâta al-talib wa al-maḡlub râkiban wa imâ'*, Hadis No. 900. Edisi elektronik: http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=146&hd=900&pid=366230

sepasukan Sahabat Nabi diperintahkan untuk menyerang Bani Quraizah. Kepada mereka, Nabi berpesan, “*lā yusalliyanna ahadun al-‘asra illā fi Banī Qurayzah*” (Janganlah kalian shalat Asar kecuali di [perkampungan] Bani Quraiza). Sebelum mereka sampai di perkampungan dimaksud, sayangnya, waktu Asar sudah hampir habis. Sebagian Sahabat, yang berpedoman pada prinsip umum bahwa Shalat harus ditunaikan pada waktunya, segera menunaikan Shalat. Sebagian Sahabat lagi, berpegang kepada pesan khusus Nabi sebelum berangkat, tidak menunaikan Shalat Asar karena mereka belum tiba di kampung Bani Qurayzah, walau waktu Asar mungkin nanti telah habis.

Ada beberapa pelajaran yang dapat kita petik dari kisah ini. **Pertama**, walaupun sama-sama mendengar langsung ucapan Nabi, para Sahabat ternyata memiliki pemahaman yang berbeda. Satu “ucapan Nabi” berimplikasi pada dua konstruksi keagamaan yang bertolak belakang: beragama secara tekstual dan beragama secara kontekstual. Beragama secara tekstual adalah beragama dengan mematuhi apa yang tersurat dalam dalil-dalil khusus; sedangkan beragama secara kontekstual lebih melihat kepada dalil umum. Makna teks bagi kelompok tekstual adalah apa yang tampak mata di teks itu; sedangkan makna teks menurut keberagamaan yang kontekstual hanya bisa diperoleh dengan membandingkan teks itu dengan teks-teks lain. Sampai zaman kita sekarang pun, kedua corak beragama ini masih terus hidup dan menjadi salah satu sumber perbedaan antar kelompok umat Islam dan dalam praktik beragama sehari-hari. Perbedaan Idul Fitri, misalnya, disebabkan oleh kecenderungan-kecenderungan tekstual dan kontekstual ini.

Kedua, perbedaan itu sama sekali tidak terkait dengan tingkat kesalehan. Mereka yang shalat sebelum tiba di Kampung Bani Qurayzah tidak berarti melawan pesan Nabi. Mereka adalah kelompok yang taat kepada perintah shalat pada umumnya. Sementara mereka yang sekilas tampak ‘taat’ pada pesan khusus Nabi sebelum berangkat, tidak menjadi lebih baik agamanya karena mereka juga ‘menentang’ perintah umum agama dalam hal shalat: *inna al-ṣhalat kânat ‘ala al-mu‘minin kitâban mawqû‘at* (shalat itu wajib dan ada waktu khususnya, bukan tempat khususnya di Bani Qurayzah). Perintah Nabi, menurut kelompok kontekstual, dimaksudkan agar mereka bergerak sedemikian cepat sehingga sebelum Asar habis waktunya, mereka sudah sampai di Kampung Bani Qurayzah.

Ketiga, dalam kasus tersebut, tidak ada yang dianggap tersesat. Mereka sama-sama mendapatkan pahala, walaupun hakikatnya mungkin ada yang salah ijtihad. Mereka yang benar memperoleh dua pahala; dan mereka yang salah mendapatkan satu pahala. Adapun ketentuan siapa yang sesungguhnya salah dan siapa yang sesungguhnya benar, Allah-lah yang akan memutuskan kelak di akhirat. Dalam Hadis lain disebutkan:

حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ المكي حدثنا حيوة بن شريح حدثني يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر قال فحدث بهذا الحديث أبابكر بن عمرو بن حزم فقال هكذا حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة وقال عبد العزيز بن المطلب عن عبد الله بن أبي بكر عن أبي سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله

Menurut hadis yang diriwayatkan dari Ibrahim b. al-Harits, dari jalur Basar b. Sa'îd, dari Abî Qays budaknya 'Amr b. al-'Ash, dari 'Amr b. al-'As yang mendengar Rasulullah berkata, "Jika seorang hakim memutuskan perkara melalui ijtihad dan ia benar dalam putusannya, maka ia mendapatkan dua pahala. Jika memutuskan dengan ijtihad dan keliru, maka ia mendapatkan satu pahala." Kebenaran Hadis ini dikonfirmasi oleh Abu Bakr b. 'Amr b. Hazm yang memperoleh hadis itu dari jalur Abu Salmah b. 'Abd al-Rahmân dari Abu Hurayrah. Demikian pula dengan jalur lain lagi dari Abd al-Aziz b. al-Mutallib, dari 'Abdullah b. Abi Bakr dari Salmah, dari Nabi.²

Secara teori, ada banyak faktor yang bisa menyebabkan perbedaan paham dan ijtihad. Para ahli Ushul Fikih menyebutkan berapa faktor internal dan eksternal yang menyebabkan perbedaan ini:

1. Faktor akseptabilitas (*qâbiliyyah*) teks. Ini adalah faktor yang terkait dengan status *sahih* dan *da'îf*, atau *ahad* (laporan satu saksi) dan *mutawâtir* (laporan banyak saksi). Perlu kita ingat, ahli Hadis kadang tidak sepatutnya tentang integritas seorang saksi. Misalnya, dalam kasus Ikrimah Maula Ibn Abbas. Menurut Bukhari, Ikrimah adalah orang yang layak dipercaya; sementara menurut Muslim ia adalah pembohong. Hadis yang dilaporkan Ikrimah bisa diterima oleh Bukhari dan ditolak oleh Muslim. Akibatnya, kalau kita lebih percaya Bukhari, kita akan gunakan Hadis dari Ikrimah, sementara kalau kita percaya kepada Muslim, kita akan tolak Hadis itu.
2. Perbedaan dalam member makna sebuah kosakata. Kata *qur'* dalam bahasa Arab bisa berarti "suci dari haid" dan bisa pula berarti sebaliknya, "kondisi haidh" itu sendiri. Kalau kita memilih yang pertama, maka waktu *'iddah* perempuan yang

² Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Kitab al-*Ġ'isâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*, Bab *Ajr al-Hâkim iza ijtahada fa asâba wa akhta'a*, Hadis no. 6919. Edisi elektronik: http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=7032&idto=7032&bk_no=0&ID=4020

ingin menikah lagi adalah tiga kali suci setelah talak jatuh; sedangkan kalau yang kedua yang kita pakai, maka waktu *iddahnya* adalah tiga kali haid. Perbedaan makna yang bersifat linguistik ini juga tak terelakkan dalam banyak lagi kosakata al-Qur'an.

3. Perbedaan dalil alternatif selain al-Qur'an dan Sunnah. Imam al-Syafi'i kita kenal sebagai imam yang lebih memilih *Qiyás* daripada dalil-dalil lain. Imam Abu Hanifah dan para muridnya lebih memilih *Istihsan* – yang dikecam dan ditolak mentah-mentah oleh al-Syafi'i. Sedangkan Imam Malik lebih memilih praktik masyarakat Madinah daripada melakukan *Qiyás*. Adapun Imam Ahmad lebih memilih Hadis Da'if daripada berijtihad sendiri. Selemah-lemahnya Hadis, baginya, masih lebih sah dijadikan sumber daripada pendapat seseorang. Nah, dengan perbedaan dalil seperti ini, pasti berbeda pula konstruksi agama mereka.
4. *Naskh* dan *mansúkh*. Ulama tidak mudah untuk bersepakat ketika ada dua dalil yang sama-sama dari al-Qur'an dan kelihatannya bertentangan. Mereka biasanya berselisih apakah dalil yang satu sudah menghapuskan dalil yang lain atau membatasi ayat yang satu dari ayat yang lain. Misalnya,³ apakah ketentuan *iddah* dalam Surat al-Baqarah (228) berikut:

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

dibatalkan atau dibatasi oleh Surat al-Ahzab (22):

إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من
عدة تعتدونها

Jika ulama tidak bisa sepakat dalam menafsirkan relasi kedua ayat ini, maka otoritas sebuah ayat untuk menjadi dalil bisa hilang ketika ayat itu dianggap telah dibatalkan oleh ayat yang lain.⁴

Selain empat faktor tersebut, masih ada banyak lagi faktor yang menyebabkan perbedaan keagamaan kita.⁵

³ Untuk contoh-contoh lain, lih. Muhammad Khudari Bik, *Tarikh al-Tasyri' al-Islámi*, (Mesir: al-Maktabah al-Tijáriyyah al-Kubra, 1960), hlm. 23.

⁴ Untuk contoh-contoh sederhana

⁵ Lebih detil tentang perbedaan pendapat, keniscayaan dan contoh-contohnya lihat Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fikihí al-'Ám*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998), Juz 2, hlm. 269-276. Dalam pengantar kitab fikih perbandingannya, Ibn Ruyd menyebutkan enam penyebab perbedaan: (1) sifat umum dan khususnya sebuah dalil – apakah sebuah dalil yang khusus untuk seseorang berlaku untuk semua umat atau sebaliknya; (2) multi makna dalam sebuah kosakata – seperti kata *qur'* yang bisa berarti suci dan haid sekaligus; (3) perbedaan *I'rab*, menyangkut penafsiran fungsi gramatikal elemen-elemen dalam kalimat; (4) perbedaan persepsi tentang sifat sebuah kalimat apakah ia dimaksudkan sebagai

Kalau para ahli Ushul Fikih biasanya membahas topik ini dalam bab *asbābu ikhtilāf al-mujtahidīn* (sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat di kalangan mujtahid), maka kita bisa saja menyebutnya sebagai ‘faktor-faktor yang mengkonstruksi’ tafsir keagamaan kita. Apa pun tafsir keagamaan yang dipilih, orang tak pernah bisa lepas dari apa yang kita dapat sebut sebagai “kungkungan faktor-faktor konstruktif”. Mereka yang mengaku ‘paling murni’ agamanya pun, dipengaruhi oleh faktor-faktor konstruktif ini, sadar atau tidak. Kalau mereka menyerukan, “tolak mazhab dan kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah”, maka kembali lagi mereka harus bertemu dengan makna ganda kosakata al-Qur’an, seperti kata *qur’* tadi, atau bertemu dengan status Sunnah yang menurut Bukhari berstatus *sahih* tapi menurut Muslim berstatus *da’if*. Jika kita memilih Bukharī, maka konstruksi Bukhari-lah yang membentuk keagamaan kita. Tidak ada jalan untuk menghindar!

Salah satu faktor yang hendak kita tekankan dalam tulisan berikut, dan selama ini diabaikan dalam diskusi para ahli Ushul Fikih dalam bab *asbābu al-ikhtilāf*, adalah **relasi gender**. Faktor gender tidak termasuk dalam bab linguistik (*al-buhuts al-lughawiyah*) Ushul Fikih atau pun dalam bab metode *istinbāt*. Tetapi, seperti akan ditunjukkan nanti, faktor gender mempengaruhi konstruksi keagamaan kita tidak kalah pentingnya dibanding faktor-faktor linguistik atau kualitas rawi.

Artinya, dalam setiap *bāb* dan *fasl*, konstruksi gender ada secara laten dalam keagamaan kita. Bahkan, karena kuatnya faktor ini, tidak mengherankan bila dalam literature Fikih kita menemukan buku-buku berjudul *Fikih al-Nisā*⁶ (Fikih Perempuan) selagi tidak pernah ada *Fikih al-Rijāl*! Mengapa harus ditulis khusus Fikih perempuan? Konstruksi gender, jawabnya. Sebab karena konstruksi gender itulah pasal-pasal khusus dalam Fikih ditulis. Kalau laki-laki ucapkanlah *subhanallāh* sewaktu mengingatkan imam shalat yang lupa; kalau perempuan tepukkan tangan karena suara perempuan dianggap aurat. Kalau laki-laki, tutuplah sebatas pusar dan lutut; kalau perempuan, tutuplah seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan.

kalimat biasa atau kalimat berkias/symbolik; (5) perbedaan terhadap sifat definitif sebuah kata yang di satu dalil dengan dalil lain berbeda. Misalnya, di satu dalil dikatakan budak-mukmin, tetapi di dalil lain hanya disebut budak padahal topiknya sama; (6) kontradiksi antara riwayat yang menyebutkan ucapan, tindakan, dan ketetapan Nabi. Lihat Ibn Rusyd, *Bidayāt al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, t.k.: Syirkat al-Nur Asia, t.t.p., hlm. 4.

⁶ Misalnya, Muhammad al-Khasyt, *Fikih al-Nisā’ fi daw-I al-madzāhib al-arba’ah wa al-ijtihād al-fiqhiyyah al-mu’āsirah*, (Damaskus-Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1994); Muhammad Mutawalli al-Sya’rawī, *fikih al-Mar’ah al-Muslimah*, (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.t.p).

B. APA ITU GENDER?

Gender adalah istilah baru dalam literatur kajian keislaman, sebagaimana ia juga belum lama masuk ke dalam kamus ilmu-ilmu sosial. Dalam bahasa Inggris, kata *gender* awalnya diartikan sama dengan 'sex', jenis kelamin dalam arti biologis. Sejak dekade 1970-an, bersama dengan memuncaknya gerakan feminis di Barat, istilah *gender* mulai digunakan secara khusus untuk menyebut perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan. Menurut pengertian ini, sifat "lelaki" (maskulin) dan "perempuan" (feminin) adalah hasil dari konstruksi sosial, bukan kodrat alami seperti menstruasi dan melahirkan. Apa yang disebut "normal" dalam sifat kekelakuan dan keperempuanan tergantung kepada bagaimana masyarakat menentukan dan tidak ada hubungan yang signifikan dengan jenis kelamin seseorang.⁷

Mansour Fakih, salah seorang penyebar ide analisis gender di Indonesia, menyebut satu pedoman yang gampang bagi kita untuk membedakan mana yang "kodrat" (seks) dan yang "konstruksi sosial" (gender). Menurutnya, setiap sifat biasanya dilekatkan pada jenis kelamin tertentu, tetapi jika "sifat-sifat tersebut bisa dipertukarkan, maka sifat tersebut adalah hasil konstruksi masyarakat, dan sama sekali bukan kodrat".⁸ Sifat lemah lembut biasanya dilekatkan dengan jenis kelamin perempuan, tetapi apakah tidak ada lelaki yang bersifat lemah lembut dan apakah semua perempuan bersifat lemah lembut? Karena faktanya ada lelaki lemah lembut dan perempuan keras maka sifat ini adalah 'gender' bukan 'seks'.

Walaupun sekarang mulai ada yang mempersoalkan pembedaan tersebut karena tubuh dan jenis kelamin memang memiliki pengaruh yang kuat terhadap cara pandang masyarakat terhadap peran kekelakuan dan keperempuanan,⁹ istilah *gender* telah banyak membantu gerakan feminis dalam upaya membongkar ketidak-adilan akibat relasi gender yang sering disamakan dengan perbedaan seks. Misalnya, bahwa secara seksual perempuan melahirkan dan menyusui (kedua hal ini dilakukan di rumah) tidak berarti bahwa ia harus "di rumah saja", "menjadi ibu rumah tangga", atau "tidak mempunyai ruang di wilayah publik". Domestifikasi peran perempuan adalah konstruksi sosial [gender], bukan kodrat perempuan. Implikasinya, kalau ada perempuan yang berani

⁷ Ada banyak referensi tentang makna istilah *gender*, misalnya Teresa A. Meade dan Merry E. (eds.), *A companion to gender history*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2004; Mary Holmes, *What is Gender? Sociological Approaches*, Los Angeles: Sage Publications, 2007.

⁸ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 10.

⁹ Jane Pilcher dan Imelda Whelehan, *50 Key Concepts in Gender Studies*, Los Angeles: Sage Publications, 2004.

melawan domestifikasi, ia lebih 'aman' karena ia melawan konstruksi sosial, bukan kodrat.

Setidaknya ada tiga alasan mengapa konstruksi sosial yang bernama gender penting dan harus dipertimbangkan dalam memahami konstruksi keagamaan kita. **Pertama**, gender membentuk identitas diri seseorang. Meski tidak mudah untuk menyepakati dari mana asal-usul gender dibentuk, tetapi para ahli sependapat bahwa gender mempengaruhi cara orang melihat dirinya, perilaku yang pantas bagi dirinya, dan bagaimana ia melihat dan memperlakukan orang lain. **Kedua**, gender adalah elemen penting dalam interaksi sosial. Kita akan sulit sekali berinteraksi dengan orang lain ketika kita tidak tahu apa jenis kelaminnya. Status "perempuan" dan "lelaki" sangat mempengaruhi cara kita memainkan peran diri kita sendiri dan ekspektasi peran apa yang mungkin dimainkan orang yang dihadapan kita. **Ketiga**, gender menjadi elemen penting, jika bukan yang terpenting, dalam menata-kelola lembaga sosial. Sekolah, institusi hukum, pekerjaan, sampai dengan tempat ibadah dipengaruhi oleh gender.¹⁰

Karena gender hadir di segala aspek kehidupan kita, dari yang personal sampai ke publik, gender adalah bagian penting dari kekuasaan. Kuasa suami atas istri, misalnya, dipengaruhi oleh gender. Kuasa menetapkan gaji karyawan, juga dipengaruhi gender. Karena gender adalah bagian dari kuasa, maka segala cara dilakukan oleh kelompok yang kuasa untuk mempertahankan kekuasaannya. Kalau yang punya kuasa adalah laki-laki, biasa disebut patriarkhi,¹¹ maka bias patriarkhi yang membentuk konstruksi gender. Karena relasi gendernya bias laki-laki, akibatnya perempuanlah yang seringkali dirugikan.

C. KONSTRUKSI GENDER DALAM ISLAM

Masyarakat Arab pra-Islam adalah masyarakat patriarkhi. Bias patriarkhi masyarakat Arab, misalnya, sering kita baca dalam buku-buku sejarah Islam ketika menceritakan bagaimana masyarakat Arab jahiliyyah kecewa sekali bila mendapatkan Anak perempuan. Tidak jarang, mereka membunuh atau mengubur hidup-hidup bayi perempuan. Demikian pula dalam pernikahan, masyarakat Arab pra-Islam konon memperlakukan istri mereka seperti harta milik yang bisa diwariskan dan dibagi-bagi kepada para ahli warisnya. Tidak lupa dikatakan dalam buku-buku sejarah bahwa Islam datang untuk menolak praktik-praktik biadab semacam itu dan menempatkan

¹⁰ Amy S. Wharton, *The sociology of gender: an introduction to theory and research*, (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005), hlm. 9-10

¹¹ Patriarkhi adalah istilah untuk lembaga atau masyarakat yang kekuasaan, kontrol sosial dan material, di tangan kaum lelaki. Jodi O'brien (ed.), *Encyclopedia Of Gender And Society*, Jodi O'brien, Thousand Oaks, (CA: Sage Publications, 2009), hlm. 629-630.

perempuan di kedudukan yang lebih terhormat. Apa pun motif buku sejarah Islam, jelas sekali ada tema 'gender' dalam kisah-kisah tersebut. Maka, kita tidak mungkin menutup mata dari faktor gender, khususnya bias patriarkhi, dalam memahami ajaran-ajaran Islam.

Ada tiga wilayah diskusi yang bisa kita bedakan untuk melacak bias patriarkhi dalam konstruksi relasi gender dalam Islam. **Pertama**, wilayah teks yang menyangkut interpretasi dan reinterpretasi teks-teks suci al-Qur'an dan al-Sunnah. **Kedua**, wilayah ideologi, tradisi, dan sejarah yang ada di kawasan/bangsa Muslim tertentu yang terkait dengan perempuan dan menghasilkan wacana khas Islam dan perempuan di kawasan itu. Wacana Islam dan perempuan di Indonesia pasti berbeda dengan Islam dan perempuan Arab Saudi atau Iran. **Ketiga**, di wilayah kehidupan sehari-hari. Jika yang pertama dan kedua tadi bersifat normatif, di sini hubungan Islam dan perempuan dilihat dalam apa yang sekarang dipraktikkan di masyarakat Muslim.¹² Untuk menemukan konstruksi gender dalam Islam kita harus menyadari wilayah-wilayah ini agar kita tidak tergesa-gesa menarik kesimpulan sederhana bahwa Islam menindas perempuan atau sebaliknya Islam memuliakan perempuan.

Untuk wilayah teks, ada dua hal yang perlu kita ingat: **pertama**, kita perlu menghindari pertanyaan semisal, "adakah dalil yang menunjukkan bahwa al-Qur'an anti/pro kesetaraan gender?"; dan **kedua**, terkait dengan yang pertama, wilayah teks ini meluas lebih dari sekedar teks al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi juga teks-teks keagamaan lainnya yang ikut membentuk cara baca kita terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah. Mulai dari teks Fikih, tafsir, kompilasi Hadis, hingga teks-teks tarikh dan tasawwuf. Ketika kita menyebut teks, intertekstualitas berbagai literatur ini menyatu tak terpisah untuk saling dukung dalam mengkonstruksi keagamaan kita.

Sebab, seperti dalam kasus Bani Qurayzah tadi, dalil tidak pernah berdiri sendiri. Dalil selalu ditafsirkan dan konstruksi tafsir yang akan menunjukkan kesetaraan atau ketidaksetaraan gender dalam al-Qur'an. Maka sejauh penafsiran dalam literatur keislaman ini, dapat kita katakan bahwa tafsir yang lebih mapan menunjukkan sikap ambigu terhadap perempuan. Selagi mengatakan bahwa Islam memuliakan perempuan, mereka jelas-jelas mendukung tafsir yang memarjinalkan perempuan dari laki-laki. Ayat *al-rijálu qawwamúna 'ala al-nisâ'*, misalnya, selalu menjadi pembenar dominasi laki-laki atas perempuan, bahwa laki-laki adalah pemimpin

¹² Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, (NJ: Princeton University Press, 1999), hlm. 3

perempuan. Dalam teks-teks ini, seperti tidak ada kontradiksi antara perempuan yang “dimuliakan”, di satu sisi, dengan selalu “dipimpin” laki-laki. Sebab, salah satu tanda kemuliaan perempuan adalah karena dipimpin laki-laki. Dalam hal domestifikasi peran perempuan, Muhammad Qutb mengatakan:

... Islam memberikan kecukupan [ekonomi] kepada perempuan agar ia tak perlu bekerja di luar rumah untuk diri dan keluarganya, agar perempuan dapat menjalankan fungsi paling penting dalam kehidupan umat manusia: fungsi melahirkan generasi baru, serta merawat dan menjaganya dari kerusakan.¹³

Penafsiran yang mengatasnamakan “Islam” seperti ini sudah jauh dari teks sendiri dan sepenuhnya berdasar kepada pengamatan-pengamatan di zaman hidup si penafsir, bukan dari pernyataan teks, karena tidak ada dalil al-Qur’an yang mengharuskan perempuan untuk hanya di rumah dan mendidik anak. Al-Qur’an malah menceritakan perempuan-perempuan aktif, dari yang menggembala kambing (dalam kisah Musa) sampai dengan yang mengelola Negara (Bilqis).

Bias patriarkhi dalam menafsirkan al-Qur’an, menurut penelitian Nasaruddin Umar¹⁴, terjadi dalam beberapa lapis:

1. Standarisasi titik, syakal, dan bacaan al-Qur’an. Contoh, kata *وقرن* dalam al-Ahzâb 33. Kalau dibaca *waqarna*, maka kaum perempuan harus tinggal di rumah; kalau dibaca *waqirna*, perempuan bergembira di rumah mereka.
2. Pengertian kosakata dalam al-Qur’an. Misalnya kata *lams* dalam Surat al-Maidah (6), apakah ia berarti menyentuh atau berarti bersetubuh.
3. Penetapan arti kata ganti (*damîr*). Seperti kata ganti *ها* dalam al-Nisa’ (1), apakah itu berarti Adam atau berarti Zat lain yang darinya diciptakan Adam dan Hawa.
4. Penetapan batas pengecualian (*istitsnâ*). Misalnya dalam surat al-Nur (4-5) disebutkan hukuman bagi suami yang menuduh zina istrinya adalah: (1) dicambuk 80 kali, (2) ditolak kesaksian selamanya, (3) tergolong fasik. Kemudian dikatakan *إلا اللذين تابوا* (kecuali mereka yang bertaubat). Menurut mayoritas imam, taubat si suami dapat menghapus ketigajenis hukuman tersebut; menurut Abu Hanifah, taubat hanya bisa menghapus status fasiq. Dalam hal ini, pendapat jumhur berimplikasi meringankan si suami karena tak perlu mendapat hukuman fisik; sementara Abu Hanifah tidak.
5. Penetapan arti huruf *’atf*. Misalnya huruf *و* dalam al-Nisa: 3 mengenai jumlah perempuan yang boleh dinikahi. Kalau wau diartikan “atau”, maka maksimal

¹³ Muhammad Qutb, *Ma’rakat al-Taqâlid*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1992, hlm. 139.

¹⁴ Nasaruddin Umar, “Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur’an”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Sabtu, 12 Januari 2002.

menikah empat; tetapi kalau diartikan sebagai penjumlahan (sembilan orang) atau perkalian (dua puluh empat), maka akan banyak sekali jumlah perempuan yang boleh dinikahi.

6. Bias dalam struktur Bahasa Arab. Bahasa Arab, sama seperti bahasa Semitik lainnya, adalah bahasa yang patriarkhis, lebih mendahulukan laki-laki daripada perempuan. Kata ganti laki-laki bisa digunakan untuk bermakna semua laki-laki dan perempuan, tetapi tidak sebaliknya. Kalau al-Qur'an tampak bias dari segi bahasa, maka sesungguhnya bukan al-Qur'an yang bias gender, melainkan bahasa Arab, bahasa manusia yang digunakan oleh al-Qur'an.
7. Bias dalam terjemah al-Qur'an. Misalnya dalam terjemahan kata *qawwâm* dalam al-Nisa: 34. Terjemah al-Qur'an Indonesia untuk kata *qawwâm* adalah "pemimpin", padahal dalam Bahasa Arab sendiri kata ini bisa berarti pelindung, pemelihara, dan pendamping.
8. Bias dalam metode tafsir. Metode tafsir tertentu dapat menghasilkan penafsiran yang berpihak pada laki-laki sementara metode yang lain bisa lebih adil terhadap perempuan.
9. Pengaruh riwayat Israiliyyat. Kisah Israiliyyat adalah penjelasan-penjelasan yang bersumber dari tradisi Judeo-Kristen yang digunakan untuk menjelaskan al-Qur'an. Karena sumber kisah Israiliyyat berasal dari tradisi patriarkhi, maka penjelasan-penjelasan tersebut juga menjadi sangat bias gender.
10. Bias ketika teks-teks itu dibakukan dalam literatur Fikih (hukum Islam). Fikih adalah disiplin yang paling berpengaruh dalam perilaku Muslim, dan karena mayoritas ahli Fikih adalah lelaki, maka bias gender dalam Fikih seringkali tak terelakkan.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA

Wilayah kedua terletak pada wacana yang dihasilkan oleh ideologi dan pengalaman sejarah bangsa/kawasan tertentu. Konstruksi relasi gender dalam benak orang Arab dipengaruhi oleh relasi-relasi yang mereka terima dari sejarah panjang masyarakat mereka hingga ke masa pra-Islam. Demikian pula dipengaruhi oleh kontak-kontak mereka dengan peradaban-peradaban yang mereka taklukkan. Jenis pakaian yang kelak di kemudian hari dianggap sebagai pakaian kehormatan wanita Muslim, seperti cadar, adalah produk pengalaman historis ini. Menurut penelitian Stillman, upaya menjaga identitas murni Arab seperti dalam hal berpakaian semakin sulit dilakukan ketika berbagai jenis harta rampasan perang, termasuk pakaian, dari negeri yang ditaklukkan melimpah di tangan orang-orang Arab.¹⁵

¹⁵ Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress: from the dawn of Islam to modern times*, (Leiden: Brill, 2003), hlm.

Pengalaman bangsa Timur Tengah tersebut jelas berbeda dengan pengalaman Jawa. Kalau Islam di Timur Tengah berkembang menemukan peradaban baru dan kemudian menaklukkannya, melalui ekspansi militer dan dominasi, Islam di Jawa datang dengan semangat berbeda. Membandingkan pengalaman islamisasi Indonesia dan Maroko, Geertz mengatakan, "In Indonesia Islam did not construct a civilization, it appropriated one".¹⁶ Kalau di Maroko Islam mengembangkan diri dengan menaklukkan peradaban, melakukan islamisasi terhadap masyarakat yang relatif belum berbudaya, di Indonesia, Islam sepenuhnya memanfaatkan peradaban lokal dalam 'membumikan' dirinya.

Konstruksi dan relasi gender pra-Islam, boleh dikatakan, meninggalkan bekas kuat dalam konstruksi gender Islam di Indonesia, seperti kuatnya tradisi maternalisme dalam masyarakat Minang. Walaupun masyarakat Minangkabau adalah masyarakat yang sangat religious dan dikenal memiliki motto "adat bersendi syara', dan syara' bersendi kitabullah", tetapi masyarakat Minangkabau masih menjunjung tinggi prinsip-prinsip maternalisme dalam pengelolaan sumber daya ekonomi mereka. Harta pusaka dipisahkan dari harta warisan dan pembagian pusaka tetap mengikuti jalur perempuan tanpa bisa diintervensi oleh aturan Fikih yang tidak mengenal penggolongan harta menjadi harta pusaka dan waris.

Ketiga, di wilayah pengalaman sehari-hari. Konstruksi relasi gender juga bisa dilihat dalam kehidupan sehari-hari Muslim. Di Indonesia, perempuan Muslim jauh lebih menikmati kebebasan di ruang publik di bandingkan dengan rekan-rekan mereka di Saudi Arabia. Kalau di Arab Saudi perempuan tidak memiliki hak untuk sekedar menyetir mobil pribadi mereka, di sini cukup banyak perempuan yang bahkan menjadi sopir angkutan umum. Melihat di mana letak Islam dalam konteks gender dalam kehidupan sehari-hari pasti juga lebih rumit. Apakah masyarakat Saudi lebih islami daripada masyarakat kita yang mengizinkan perempuan untuk bekerja di ruang publik?

Salah satu studi menarik dalam kasus ini adalah studi yang dilakukan oleh Nina Nurmila.¹⁷ Nina berpendapat bahwa dalam kehidupan sehari-hari umumnya orang gagal membedakan mana yang Islam dan mana yang tafsir tentang Islam. Ia mengambil

30.

¹⁶ Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), hlm. 11.

¹⁷ Salah satu tulisan menarik dari segi ini baca Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating polygamy in Indonesia*, (London: Routledge, 2009).

contoh debat poligami di Indonesia. Ia menemukan bahwa bagi kebanyakan orang Islam, poligami adalah ajaran Islam. Begitu kuat kesan ini sampai-sampai seorang aktifis perempuan yang dalam sehari-hari sudah bergulat dengan berbagai kasus korban poligami pun masih berpendapat bahwa “poligami adalah ajaran islam dan kita tak bisa mengubah itu.” Padahal, kalau saja fakta sehari-hari sudah menunjukkan lebih banyaknya madarat daripada manfaat poligami, pasti klaim tentang keislaman poligami sudah harus dipertanyakan karena syariat tidak pernah diturunkan untuk menciptakan kemadaramatan. Konstruksi siapakah yang membuat kemadaramatan itu?

Ketiga wilayah tersebut sama-sama memberikan indikasi bahwa tidak mungkin pemahaman kita mengenai Islam dan perempuan bisa disederhanakan dalam satu wilayah saja. Argumen normatif bahwa Islam, sebagaimana yang tertulis dalam teks al-Qur’an dan Sunnah, menjunjung tinggi perempuan selain akan bermasalah dari segi argumen itu sendiri juga akan berhadapan dengan ‘fakta’ bahwa dalam sejarah kaum perempuan tidak cukup diberi akses pendidikan dan ekonomi yang sama dengan laki-laki. Atau sebaliknya, argumen normatif yang menyatakan bahwa perempuan tidak sah menjadi pemimpin juga harus berbenturan dengan fakta lain yang membuktikan bahwa ada banyak pemimpin perempuan dalam sejarah Islam.¹⁸ Jadi, terlepas dari apa mazhab pemikiran yang kita anut, konstruksi gender dan segala bentuk biasanya, hadir dalam pemikiran kita.

D. REKONSTRUKSI RELASI GENDER

Dengan menyadari bahwa apa pun yang kita pahami sebagai ajaran Islam tentang peran perempuan adalah konstruksi rumit dalam berbagai wilayah dan level pengetahuan dan keyakinan keagamaan kita, saatnya kita kini bertanya kembali: apakah konstruksi relasi gender yang ada dalam pemahaman dan keyakinan keagamaan kita benar-benar menghargai perempuan sebagai manusia seutuhnya dan mitra setara kita atau tidak?

Kembali kepada tiga wilayah bias gender tadi, rekonstruksi cara beragama kita agar lebih adil bisa dilakukan di tiga wilayah bias gender tadi: teks, tradisi/sejarah, dan kehidupan sehari-hari. Di wilayah teks, ada beberapa hal yang bisa dilakukan: **pertama**, membedakan antara penafsiran dengan al-Qur’an; sebab seringkali apa yang kita anggap sebagai al-Qur’an tak lebih adalah penafsiran al-Qur’an yang

¹⁸ Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006).

merekonstruksi pemahaman kita yang bias gender dari berbagai aspek (seperti yang ditemukan Nasaruddin Umar di atas). Dalam teks yang berbunyi *al-rijâl qawwâmûn ‘alâ al-nisâ’*, bukan al-Qur’an yang mengatakan bahwa “Laki-laki adalah pemimpin perempuan”, melainkan terjemah kita dalam Bahasa Indonesia sendirilah yang mengatakannya. Teks al-Qur’an yang sama bisa berbunyi “kaum pria adalah pendamping wanita”.

Kedua, membedakan antara ajaran pokok (*uṣūl*) dengan ajaran cabang (*furû’*). Misalnya salah satu ajaran pokok dalam Islam adalah keadilan dan semua agama diturunkan untuk keadilan. Karena keadilan itu bersifat relatif sesuai dengan konteks dan zaman, maka indikator ‘adil’ yang ada di masa teks-teks itu ditulis bersifat terbuka terhadap evaluasi dan modifikasi. Ajaran adilnya sama, tetapi implikasinya berbeda. Jika dulu hanya laki-laki yang menceraikan adalah adil dalam konteks masyarakat patriarki; maka sekarang menjadi tidak adil karena sebagai akad yang melibatkan dua pihak yang setara, hak dan kewajiban pun harus setara.

Terkait dengan tradisi dan sejarah, kita tidak bisa mengubah sejarah dan tradisi di masa lalu. Tetapi kita bisa membuat penafsiran baru yang lebih dekat kepada keadilan. Salah satu upayanya adalah menulis kembali sejarah yang mengangkat perempuan sebagai tokoh utama sejarah atau menonjolkan kembali peran-peran penting perempuan yang disembunyikan dalam historiografi laki-laki. Upaya Fatima Mernissi dalam *The Forgotten Queens of Islam*¹⁹ bisa menjadi contoh di sini. Dengan menggunakan sejarah dan menceritakan kekuasaan para penguasa Muslim perempuan di masa lalu, Mernissi mampu meruntuhkan mitos bahwa perempuan tak bisa menjadi pemimpin.

Dalam kehidupan sehari-hari, rekonstruksi relasi gender yang lebih adil bisa dilakukan di ruang-ruang sidang Pengadilan Agama. Hakim pengadilan agama, dalam konteks rekonstruksi relasi gender, memiliki peran penting karena posisinya yang menentukan ‘nasib’ perempuan dalam relasi domestiknya dengan laki-laki. Seperti tergambar dalam bab sebelum ini, ada banyak wilayah yang para hakim bisa memberikan kontribusi langsung dalam upaya rekonstruksi yang lebih adil dan lebih dekat kepada tujuan syari’at. Hakim harus lebih adil karena keadilan inilah yang paling dekat dengan ketaqwaan.

¹⁹ Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

E. SIMPULAN

Dari uraian di atas dapat kita simpulkan bahwa pandangan keagamaan kita samasekali tidak pernah 'murni'. Ada banyak faktor yang membentuk cara beragama kita dalam konstruksi tertentu. Konstruksi ini bias berasal dari teks, pilihan teks, model penafsiran, tradisi penafsir, jenis kelamin si penafsir, kepentingan si penafsir, kapan ditafsirkan, dan seterusnya. Salah satu konstruktor kuat dalam cara beragama kita adalah gender.

Bias gender ini seringkali tidak kita sadari karena ia bersifat laten. Dalam membaca al-Qur'an saja, setidaknya bias itu dapat ditemukan di sepuluh tempat. Seorang mujtahid atau hakim perlu menyadari lokasi-lokasi itu untuk membedakan mana yang ajaran pokok dan mana yang bias para ulama semata. Dengan pemahaman yang baik terhadap isu-isu ini, maka produk ijtihad yang lebih sesuai dengan zaman dan dekat dengan keadilan bisa kita wujudkan. Semoga.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Kitab *al-Ûtisâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*.

_____. *Kitâb al-jumu'ah*.

al-Khasyt, Muhammad. 1994. *Fikih al-Nisâ' fi Daw-I al-Madzâhib al-Arba'ah wa al-Ijtihâd al-Fiqhiyyah al-Mu'âsirah*. Damaskus-Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabî.

al-Sya'rawî, Muhammad Mutawalli. T.t. *Fikih al-Mar'ah al-Muslimah*. Kairo: Maktabah Taufiqiyyah.

al-Zarqa', Mustafa Ahmad. 1998. *al-Madkhal al-Fikihi al-'Âm*. Damaskus: Dâr al-Qalam.

Bik, Muhammad Khudari. 1960. *Tarikh al-Tasyri' al-Islâmi*. Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubra.

Fakih, Mansour. 1999. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Holmes, Mary. 2007. *What is Gender? Sociological Approaches*. Los Angeles: Sage Publications.
- Meade, Teresa A. dan Merry E. (eds.). 2004. *A Companion to Gender History*. Malden MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Mernissi, Fatima. 2006. *The Forgotten Queens of Islam*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Mir-Hosseini, Ziba. 1999. *Islam and Gender: The religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Pilcher, Jane dan Imelda Whelehan. 2004. *50 Key Concepts in Gender Studies*. Los Angeles: Sage Publications.
- Qutb, Muhammad. 1992. *Ma'rakat al-Taqâlid*. Kairo: Dar al-Syuruq.
- Stillman, Yedida Kalfon. 2003. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden: Brill.
- Umar, Nasaruddin. "Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur'an", *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Sabtu, 12 Januari 2002.
- Wharton, Amy S. 2005. *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research*. Malden MA: Blackwell Publishing.

Website

- http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=146&hd=900&pid=366230
- http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=7032&idto=7032&bk_no=0&ID=4020