

METODOLOGI ANALISIS GENDER DALAM HUKUM ISLAM

Methodology of Gender Analysis in Islamic Law

Mohd Anuar Ramli¹

ABSTRACT

Gender analysis is social analysis method which has been applied in Islamic Jurisprudence studies. Islamic rulings can be either immutable or flexible which subject to the process of change. As for the gender discourse, the similar categories of rulings can also be applied. This article hence discusses the methodologies in gender analysis which are permissible in Islamic jurisprudence. For further clarification, the case of women testimonial right has been elaborated. It is found that although the testimony given by a woman is generally less valued than that of a man, there are number of cases which show that the testimony by former has a similar credential as the one which is given by the latter. Hence, the general view of the superiority of man to testify in some cases, does not imply the discriminatory attitude of Islam towards any type of gender. It is indeed only a manifestation that Islam has designated different roles to different gender.

Keywords: *gender analysis, Islamic law, fiqh, Shariah, woman testimony*

¹ Lecturer, Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, Universiti of Malaya, mohdanuar@um.edu.my.

PENGENALAN

Isu gender secara relatifnya masih baharu dalam literatur *fiqh* Islam. Ia timbul ekoran perubahan sosio-budaya dalam masyarakat. Perubahan ini telah menyebabkan wujudnya perubahan bentuk dan peranan di antara lelaki dan wanita. Lantaran itu, hubungan masyarakat silam yang harmoni dipandang tidak lagi adil dalam kerangka dan penilaian masyarakat masa kini. Perubahan masa ini menimbulkan “ketidakadilan gender” (*gender inequalities*) dalam pola hubungan di antara lelaki dan wanita dalam masyarakat umumnya dan di dalam hukum Islam khususnya.

Polemik ini tidak menjadi satu persoalan yang utama dalam tradisi keilmuan Islam klasik sama ada dalam disiplin tafsir, hadis dan *fiqh*, walaupun wujudnya dakwaan dominasi budaya patriaki² pada waktu perkembangan dan pembukuannya telah memarginalisasikan golongan wanita.³ Pandangan para ulama dikatakan secara tidak langsung dikatakan menerima tempias fahaman tersebut kesan proses sosialisasi setempat.⁴ Ini kerana Islam dan sistem patriaki dilihat mempunyai kesan yang mendalam terhadap status wanita.⁵

² Istilah ini asalnya digunakan untuk merujuk kepada kuasa kepaderian lelaki yang diiktiraf sebagai pemimpin agama Kristian, khususnya dalam tradisi Ortodoks Greek. Kemudiannya, ia turut ditafsirkan kekuasaan undang-undang seorang suami atau bapa (lelaki) ke atas isteri dan anak-anak. Judith M. Bennett. *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006), 55; Dalam pentakrifan yang lebih umum, ia bukan sahaja menunjukkan kekuasaan lelaki terhadap wanita, bahkan melangkaui struktur umum hubungan sosial dalam masyarakat. Mary Evans, “Patriarchy”, dalam Bryan S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 433.

³ Menurut Hibah Ra’ūf ‘Izzat, tidak wujud istilah patriaki dalam masyarakat Islam. Ia diperkenalkan oleh sarjana Barat untuk merujuk kepada sistem sosial Islam tanpa memahami latar belakang institusi keluarga dan masyarakat dalam Islam. Lihat Hibah Ra’ūf ‘Izzat, *al-Mar’ah wa al-‘Amal al-Siyāsī: Rukyah Islāmiyyah*. (terj.) *Penglibatan Wanita dalam Politik Mengikut Perspektif Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 1997), 165.

⁴ Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002), 12.

⁵ Ghada Karmi, “Women, Islam and Patriarchalism” dalam Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (UK: Ithaca Press, 1996), 69.

Dengan kata lain, wacana keagamaan yang lahir adalah kesan pemahaman yang bersifat patriaki yang mendasari pemikiran dan latar belakang para ulama. Atau dengan istilah lainnya, ia merujuk kepada “epistemologi agama yang didominasi kaum lelaki” (*male-dominated religious epistemology*)⁶ yang mana hegemoni maskulin ini membentuk wacana yang bersifat *androcentricity*⁷ atau *phallogocentric*.⁸

Kesannya, ulama klasik dipandang sebagai golongan yang misoginis atau anti-wanita dalam huraian dan tafsiran mereka. Huraian mereka ini kebanyakannya tidak berpihak kepada kepentingan golongan wanita sebaliknya golongan lelaki mendapat manfaat yang besar. Secara langsung, ia membentuk hubungan gender yang berorientasikan superior-inferior dan dominasi-subordinasi, hubungan rumahtangga yang berorientasikan *master-slave* malah hubungan kemasyarakatan yang berhierarki. Sebagai contoh, dalam tafsiran ulama klasik tentang “*al-qiwamah*”⁹ dan “*al-darajah*”¹⁰ dilihat banyak menimbulkan ketidakadilan gender. Ini kerana kaum lelaki dianggap lebih baik dari wanita.¹¹ Mereka disifatkan sebagai golongan yang kuat fizikal, tidak beremosi, tajam akal dan dengan karakter tersebut, mereka mempunyai kelebihan ke atas wanita, khususnya sebagai pemimpin. Selaras dengan itu, golongan lelaki mendapat hak istimewa berbanding wanita.

Senario ini secara langsung memberi kesan terhadap huraian fiqh. Misalnya, mereka mempunyai kuasa sebagai ketua keluarga, mendapat hak *wilayah*, hak warisan 2:1, hak kesaksian 1:2 dan berbagai lagi ketetapan hukum yang melebihkan lelaki dan membezakan mereka dari golongan wanita.¹² Sedangkan menurut al-Ghazzali, *al-qiwamah* ini tidak memberi makna penguasaan (*al-*

⁶ Abdulaziz Sachedina, “Woman, Half-the-Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence”, dalam Farhad Daftary (ed.), *Intellectual Traditions in Islam* (New York: I.B. Tauris Publishers, 2001), 164.

⁷ *Androcentricity* adalah pandangan berpusat pada perspektif lelaki. Hasilnya melahirkan dua bentuk kajian yang ekstrem iaitu *gynopia* (tidak nampak wanita) dan *misogyny* (benci wanita). Margrit Eichler. *Nonsexist Research Methods: A Practical Guide* (New York: Routledge, 1991), 5.

⁸ *Phallogocentric*: Kajian berpusat pada kepentingan lelaki.

⁹ Al-Qur’ān al-Karīm, al-Nisā’ (4):34.

¹⁰ Al-Qur’ān al-Karīm, al-Baqarah (2): 228.

¹¹ ‘Imād al-Dīn Abī al-Fidā’ Ismā‘il b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Mesir: Mu’assasah Qurṭubah, t.t.), vol. 4, 20.

¹² Jār Āllah Abī al-Qāsīm Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamakhsyarī, *al-Kasasyāf* (Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1998), vol. 2, 67.

qahr) ke atas wanita.¹³ Tafsiran ini diperparahkan lagi dengan penerimaan cerita dari sumber-sumber Isra'iliyyat dalam huraian mufassir seperti dalam kitab tafsir al-Khazin dan al-Tabari.¹⁴ Contohnya dalam penciptaan Hawa daripada tulang rusuk Adam.¹⁵

Menurut Khoiruddin Nasution, superioriti kaum lelaki ke atas wanita ini diikuti oleh para fuqaha dan *mufassir* tradisional yang mana hasilnya dapat dilihat pada umumnya dalam kitab-kitab fiqh dan tafsir tradisional.¹⁶ Misalnya seorang suami mempunyai hak menjatuhkan talak secara mutlak, dan tanpa alasan yang kukuh pun suami boleh menceraikan isterinya. Begitu juga dalam soal poligami yang mana seorang suami boleh sewenang-wenangnya berpogami walaupun tanpa persetujuan isteri.¹⁷

Sehubungan itu, dalam menangani isu gender ini, satu metode analisis yang kuat dan batasan analisis perlu dirangka bagi mengelak berlakunya ketergelinciran pemahaman dan kesilapan metodologi dalam menilai pandangan hukum Islam.

Konsep Analisis Gender

Analisis gender merupakan pendekatan yang digunapakai dalam melakukan kajian tentang pola hubungan gender di dalam masyarakat. Pada asalnya, pendekatan ini banyak diaplikasi dalam aspek sosiologi dan ekonomi dalam rangka melakukan rekayasa terhadap golongan wanita (*gender empowerment*).¹⁸

¹³ Muḥammad al-Ghazzālī, *Qaḍāyā al-Mar'ah: Bayna al-Taḳālīd al-Rākīdah wa al-Wāfidah* (Mesir: Dār al-Syurūq, t.t.), 154.

¹⁴ Muḥammad al-Ghazzālī, *Turāthunā al-Fikri fi Mizān al-Syar'ī wa al-'Aqlī*, (cet. 5, Kaherah: Dār al-Syurūq, 2003), 126-128; Selain itu mufassir lain yang menerimapakai sumber Isra'iliyyāt adalah Ibn Kathīr, al-Tha'labī, al-Alūsī dan Rasyīd Riḍā. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Isrā'iliyyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t.), 97-160.

¹⁵ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyī al-Qur'ān* (Kaherah: Dār Hajr, 2001), vol. 6, 341-342.

¹⁶ Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Yogyakarta: Academia, 2002), 82.

¹⁷ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002), 2-3.

¹⁸ Rahayu Relawati, *Konsep dan Aplikasi Penelitian Gender* (Bandung: Muara Indah, 2011), 38-39.

Ia merujuk kepada suatu proses analisis yang sistematik untuk mencatat kelaziman dan tingkat penyertaan lelaki dan wanita dalam suatu kegiatan yang membentuk sistem pengeluaran barang dan perkhidmatan tetapi pengembangannya diarahkan kepada peningkatan kualiti perencanaan (pembangunan) agar lebih meraikan keperluan sebenar wanita.¹⁹ Ia merujuk pelbagai cara yang digunakan bagi memahami hubungan di antara lelaki dan wanita, akses mereka terhadap sumber-sumber, aktiviti-aktiviti mereka, dan kekangan mereka hadapi antara satu sama lain. Analisis gender menyediakan maklumat yang mengiktiraf gender, dan hubungannya dengan ras, etnik, budaya, kelas, umur, kecacatan, dan atau status lain. Ia adalah penting dalam memahami pola-pola perbezaan sama ada dalam penglibatan, kelakuan dan aktiviti-aktiviti bagi wanita dan lelaki itu dalam struktur ekonomi, sosial dan undang-undang.

Selaras dengan itu, analisis gender digunakan untuk mengkaji dengan mendalam ketimpangan peranan, fungsi dan hubungan di antara lelaki dan wanita.²⁰ Dengan kata lain, ia merupakan satu analisis yang mempersoalkan ketidakadilan sosial dari aspek hubungan antara jenis kelamin.²¹ Peranan utamanya adalah untuk memberi makna, konsepsi, andaian, ideologi dan praktik hubungan baru antara lelaki dan wanita serta implikasinya terhadap kehidupan sosial yang lebih luas (sosial, ekonomi, politik dan budaya), yang tidak dilihat oleh teori atau analisis sosial lainnya. Justeru itu, analisis gender dilakukan untuk menambah serta melengkapi analisis sosial²² yang telah ada dan bukan menggantikannya.²³

Pendek kata, metode ini banyak menfokuskan kajian lapangan yang berbentuk kuantitatif berbanding kualitatif. Metode ini kemudiannya diaplikasi dalam pengajian Islam, khususnya dalam meneliti teks-teks keagamaan dan pemikiran ulama silam. Pemikiran ulama klasik terutamanya para fuqaha dianalisis secara kualitatif berasaskan kriteria-kriteria tertentu bagi mengklasifikasikan isu-isu gender dan mengenalpasti elemen bias gender dalam pemikiran hukum mereka. Kriteria ini termasuklah pertama, kewujudan unsur marginalisasi terhadap gender khususnya wanita dalam hukum fiqh. Misalnya

¹⁹ Sugihastuti & Siti Hariti Sastriyani, *Glosarium Seks dan Gender* (Yogyakarta: Penerbit Carasvati Books, 2007), 10.

²⁰ Mufidah Ch, *Paradigma Gender* (cet. 2, Malang: Bayumedia Publishing, 2004), 2.

²¹ Moh Roqib, *Pendidikan Perempuan* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 117.

²² Analisis sosial yang telah ada di antaranya analisis kelas dan analisis budaya.

²³ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), xii-xiii.

wanita tidak dibenarkan keluar rumah apatah lagi bekerja luar rumah. Kedua, adanya unsur setereotaip atau pelabelan negatif terhadap gender tertentu dalam hukum fiqh, misalnya wanita kurang agama dan wanita kurang akal, lantas tidak berkapasiti untuk menjadi pemimpin. Ketiga, wujudnya unsur pelecehan seksual terhadap gender tertentu dalam hukum Islam, misalnya, wanita wajib dikhatan dan tempoh haid adalah kotor. Keempat, adanya kekerasan terhadap gender tertentu dalam hukum Islam, contohnya suami wajib ditaati dalam semua keadaan, isteri akan dituduh nusyuz dengan mudah dan boleh dipukul. Kelima, wujudnya subordinasi terhadap gender tertentu yang mana salah satunya dinomborduakan dalam beberapa keadaan. Misalnya wanita perlukan mahram untuk bermusafir dan wanita Muslimah tidak boleh berkahwin dengan ahli kitab.²⁴

Unsur-unsur ini akhirnya akan melahirkan amalan atau tindakan kekerasan, diskriminasi, bahkan ketidakadilan gender dalam masyarakat Islam khususnya terhadap wanita. Justeru, kriteria ini digunapakai dalam menganalisis gender dalam hukum Islam. Namun begitu, ia perlu dianalisis dengan cara adil, bukan menyalahkan golongan ulama silam di atas pandangan hukum yang memberikan kedudukan dan rasa inferioriti terhadap wanita. Malah, tidak semua isu gender yang timbul merupakan cerminan ketidakadilan dalam Islam, bahkan ia wajar diletakkan dalam kondisi yang sesuai.

Metodologi Analisis Gender

Untuk menganalisis gender dalam disiplin pengajian gender, terdapat beberapa metodologi yang telah digunakan oleh para pengkaji. Di antaranya, *Harvard Analytical Framework* merupakan kerangka analisis gender yang pertama direkabentuk²⁵ dan kemudiannya diadaptasi dalam *People-Oriented Planning Framework*,²⁶ *Women's Empowerment Matrix Framework* dibangunkan oleh Sara Hlupekile Longwe dalam kajiannya di Zambia,²⁷ *Social Relation*

²⁴ Kriteria analisis gender dapat dilihat dalam Mohd Anuar Ramli, "Analisis Gender dalam Hukum Islam", *Jurnal Fiqh*, No. 9 (2012), 137-162.

²⁵ Suzanne Williams *et al.*, *The Oxfam Gender Training Manual* (Oxford, UK: Oxfam Publication, 1994), 10.

²⁶ Candida March *et al.*, *A Guide to Gender-Analysis Frameworks* (Oxford, UK: Oxfam Publication, 1999), 43.

²⁷ Sara Hlupekile Longwe, "Education for Women's Empowerment or Schooling for Women's Subordination?", dalam Caroline Sweetman (ed.), *Gender, Education, and Training* (cet. 3, Oxford, UK: Oxfam Publication, 2004), 21; S. Setboonsarng, "Gender Division of Labour", dalam Peter Edwards *et al.* (eds.), *Rural Aquaculture* (New York: CABI Publishing, 2002), 256.

Analytical Framework dikemukakan oleh Naila Kabeer,²⁸ dan *Gender Analysis Matrix* diperkenalkan oleh A. Rani Parker,²⁹ *Narratology*. Pengkaji mendapati, kesemua kerangka dan pendekatan yang digunakan dalam menganalisis gender ini lebih cenderung kepada penelitian terhadap tingkah laku atau peranan gender dalam masyarakat khususnya berkaitan dengan pola hubungan gender dalam perspektif ekonomi. Kajian yang meneliti aspek tekstual adalah pendekatan narratologi, yang meneliti teks-teks yang menjadi bahan bacaan dalam sesuatu masyarakat.³⁰

Walaupun begitu, dalam khazanah pengajian Islam terdapat juga teori dan metodologi yang bervariasi sebagai alternatif dalam analisis gender. Di antara metodologi ini adalah seperti *Double Movement* yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman,³¹ Mahmud Muhammad Taha dan pelajarnya al-Na‘im dengan *Nasakh Songsang*,³² *al-Turath wal Tajdid* oleh Hassan Hanafi,³³ *Hermeneutika Tafsir* oleh Amina Wadud,³⁴ *Double Investigation* oleh Fatima Mernissi,³⁵ *al-Takwīl wa al-Tadwīn* oleh Naṣr Ḥamid Abū Zayd,³⁶ Normativitas dan Historisitas oleh Amin Abdullah,³⁷ teologi pembebasan oleh Asghar Ali

²⁸ Naila Kabeer, *Triple Roles, Gender Roles, Social Relations: The Political Sub-Text of Gender Training* (Brighton, UK: Institute of Development Studies, 1992).

²⁹ A. Rani Parker, *Another Point of View: A Gender Analysis Training Manual For Grassroots Workers* (New York: UNIFEM, 1993).

³⁰ Mieke Bal, "Narratology", dalam Lorraine Code (ed.), *Encyclopedia of Feminist Theories* (New York: Routledge Press, 2004), 357.

³¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

³² Mahmud Muhammad Taha, *The Second Messages of Islam*. (terj.) ‘Abd Allah Ahmad al-Na‘im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987); ‘Abd Allah Ahmad al-Na‘im, *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

³³ Ḥassan Ḥanafī, *Dirāsah al-Islāmīyyah* (Kaherah: Maktabah al-Miṣriyyah, 1981).

³⁴ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992).

³⁵ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. (terj.) Mary Jo Lakeland (Cambridge: Blackwell, 1991).

³⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabi, 1994); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kaherah: Sinā li al-Nasyr, 1992).

³⁷ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 19-20.

Engineer,³⁸ Dekonstruksi Rekonstruksi oleh Arkoun,³⁹ *Hudūd* (batas) oleh Muhammad Syahrur,⁴⁰ Tafsir Kecurigaan (*suspicious exegesis*) oleh Zaitunah Subhan⁴¹ dan model trilogi pemikiran Bayani, Burhani dan ‘Irfani oleh ‘Abid al-Jabiri.⁴²

Metodologi yang diasaskan oleh kelompok ini menjadi perintis dalam pengembangan wacana gender di Indonesia.⁴³ Walaupun diakui tidak semua daripada teori-teori ini sesuai dipakai untuk konteks Malaysia, tetapi sekurang-kurangnya ianya menunjukkan tentang sifat keluwesan dan dinamisme yang terdapat di dalam pemikiran dan penyelidikan hukum Islam semasa.⁴⁴

Selain daripada metodologi yang bersumberkan tradisi pasca-modernisme tersebut, dalam perbincangan ulama kontemporari terdapat juga metodologi dan huraian yang boleh digunapakai sebagai sumber analisis gender. Pada asasnya metodologi ini didasarkan pada paradigma *tajdīd fiqhī* kesan perubahan dan perkembangan hidup manusia.⁴⁵ Di antaranya metodologi *Muqaranah al-Madhāhib* oleh al-Maraghi⁴⁶ dan dilanjutkan oleh Mahmud Syaltut,⁴⁷ *Ijtihad Insyā’i* dan *Intiqā’i* oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī,⁴⁸ pemisahan di antara syariah dan

³⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990).

³⁹ Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmi: Naqd wa Ijtihād*, (terj.) Hashim Salih, (cet. 2, London: Dār al-Saqī, 1992).

⁴⁰ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah al-Mu’āṣarah* (Kaherah: Sinā li al-Nasyr, 1992).

⁴¹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam al-Qur’an* (Yogyakarta: LkiS, 1999).

⁴² Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1989).

⁴³ Pendekatan Fazlur Rahman menjadi inspirasi dan perintis kepada tafsiran keagamaan golongan Jaringan Islam Liberal (JIL).

⁴⁴ Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 245-253.

⁴⁵ Wahbah al-Zuḥaylī, “Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī”, dalam Jamāl ‘Aṭīyyah & Wahbah al-Zuḥaylī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī* (cet. 2, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 2002), 167.

⁴⁶ Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Usul* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 12.

⁴⁷ Maḥmūd Syaltūt, *al-Fatāwā: Dirāsah li Musykilat al-Muslim al-Mu’āṣir fi hayātihi al-Yawmiyyah al-‘Āmmah*, (cet. 18, Kaherah: Dār al-Syurūq, 2004).

⁴⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fi al-Syarī’ah al-Islāmiyyah ma’a Nazārāt Tahlīliyyah fi al-Ijtihād al-Mu’āṣir* (Kuwait: Dār al-Qamm, t.t.).

fiqh,⁴⁹ perubahan hukum Islam,⁵⁰ keterbukaan fiqh dengan nilai semasa dan setempat⁵¹ dan sebagainya. Kesemua metodologi ini boleh dimanfaatkan dan dapat diaplikasikan khususnya dalam menganalisis hubungan gender dalam pandangan fiqh klasik.

Memang diakui, tiada satu metode khusus yang boleh digunakan dalam analisis gender yang bersifat kualitatif berbanding tawaran metode oleh sarjana Barat yang kebanyakannya adalah kuantitatif. Seajar dengan itu, pandangan ulama boleh dianalisis secara kualitatif berdasarkan beberapa garis panduan tertentu selain kriteria asas dalam analisis gender seperti marginalisasi gender, stereotaip gender, subordinasi gender, pelecehan seksual dan kekerasan berasaskan gender.⁵²

Di antara metode yang boleh diaplikasi untuk menganalisis gender dalam hukum Islam adalah:

i. Membezakan di antara Syariah dengan Fiqh

Al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan sumber utama hukum Islam yang mana wahyu ini bersifat *muqaddas*, mutlaq, komprehensif, alamiah dan abadi. Namun begitu, misi yang terkandung dalam wahyu itu sendiri tidak boleh diketahui dengan jelas kecuali melalui kefahaman manusia. Oleh kerana itu, ia merupakan satu peranan eksklusif yang hanya menjadi tanggungjawab seorang *mukallaf* yang mempunyai pemikiran matang dan sempurna iaitu mujtahid.

Dalam proses memahami misi ini pula ia terbahagi kepada dua tahap pemikiran dan pemahaman,⁵³ iaitu pertama, kefahaman biasa yang dimiliki oleh semua orang yang waras. Tahap kefahaman inilah yang menjadi asas kepada taklifi iaitu penguatkuasaan hukum ke atas seseorang.

⁴⁹ Pendekatan ini banyak digunakan oleh ulama kontemporari seperti al-Qaraḍāwī dan al-Zuḥayli.

⁵⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (cet. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), vol. 3, 11.

⁵¹ Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid, "Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran", dalam Paizah Hj. Ismail & Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 3-19.

⁵² Mohd Anuar Ramli *et al.*, "Gender Analysis in Contemporary Islamic Discourse", *Asian Social Science*, vol. 9, no. 7, 2013, 62-74.

⁵³ Mahmood Zuhdi, "Fiqh Malaysia", 3.

Sementara tahap yang kedua adalah kefahaman yang mendalam iaitu yang hanya boleh difahami oleh orang yang mempunyai keupayaan yang tinggi dalam memperdalamkan pemahaman terhadap sesuatu.⁵⁴ Mereka ini biasanya disebut sebagai fuqaha'. Kebiasaannya, kefahaman ini diperolehi melalui kecerdasan mental, ketajaman akal dan keilmuan yang tinggi dalam disiplin keilmuan Islam dan tidak eksklusif kepada gender tertentu. Dengan kata lain, seseorang yang mempunyai kapasiti yang cukup sepertimana pensyaran asas oleh ulama *usūl al-fiqh* boleh berjihad. Permasalahan mutakhir adalah lahirnya golongan pseudo-mujtahid yang tidak mempunyai kelayakan yang sewajarnya tetapi ingin melaksanakan pembaharuan dalam fiqh Islam dan mengkritik pandangan ulama salaf dan khalaf tanpa penghujahan yang kukuh.

Walaupun begitu, pemikiran fuqaha' dan ijtihad mereka tidak bersifat *muqaddas*, mutlaq, dan abadi kerana kefahaman (fiqh) yang hukum itu terdedah kepada perubahan berasaskan pelbagai sebab yang mempengaruhi coraknya. Menurut al-Qaraḍāwī, terpeliharanya manusia dari kesilapan (*ma 'šūm*) adalah hanya ada pada Rasulullah SAW, sementara para imam mujtahid tidak pernah mendakwa mereka tidak melakukan kesilapan atau terpelihara dari cacat-cela.⁵⁵ Pandangan ini bukan memberi peluang kepada semua orang yang tidak memiliki kapasiti ilmu Islam yang wajar untuk menolak atau memperbetulkan ijtihad fuqaha silam. Menurut beliau, kritikan ini mesti berlandaskan syarak yang mana sekiranya pandangan ulama salaf bersandarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, lebih wajar diikuti, namun tidak boleh melampaui batas dalam mengkritik pandangan ulama dalam masalah *khilafiyah*.⁵⁶

Perbuatan mengkritik perlulah menjaga dan tidak melanggar batas atau had *adab al-ikhtilāf* (perbezaan pendapat) dalam Islam.⁵⁷ Pandangan ini bererti pendapat dan tindakan ulama silam tidak boleh dikritik secara melulu dan beremosi.⁵⁸ Sebaliknya sebab-sebab yang menjadi perbezaan tersebut harus

⁵⁴ Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi* (Damsyik: al-Syarikah al-Muttaḥidah li al-Tawzī', 1984), 8.

⁵⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Turāth wa al-Tamadhhab wa al-Ikhtilāf* (cet. 2, Kaherah: Maktabah Wahbah, 2004), 13-14.

⁵⁶ Al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal*, 12.

⁵⁷ Tahā Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī, *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Qatar: al-Ummah, 1405H), 26; 'Abd al-Jalīl 'Īsā Abū al-Naṣr, *Mā Lā Yajūz Fīhī al-Khilāf Bayn al-Muslimīn* (Kaherah: Akhbār al-Yawm, t.t.), 9-11.

⁵⁸ Salah satu daripada 15 kaedah berinteraksi dengan ulama adalah dilarang untuk menghina mereka. Lihat 'Abd al-Raḥmān b. Mu'allā al-Luwayḥāq, *Qawā'id fī al-Ta'āmul ma'a al-'Ulamā'* (Arab Saudi: Dār al-Warrāq, 1994), 101.

difahami dengan baik dan jelas.⁵⁹ Dalam tradisi keilmuan Islam, terutama dalam abad terawal, keadaan dinamik berprinsip (*principled dynamism*) kelihatan wujud dengan jelas sekali. Contohnya, Imam Syāfi'ī r.a. dan Imam Abū Ḥanīfah r.a. berguru dengan Imam Malik r.a., tetapi perasaan hormat dan cinta mereka terhadap guru tidak menghalang mereka mengasaskan mazhab mereka sendiri.⁶⁰

Selain itu, al-Qaraḍāwī menetapkan empat prinsip asas ketika berinteraksi dengan *turath*; iaitu, i) tidak semua yang dihubungkan dengan *turath* adalah sabit kesahannya dan kadangkala wujud ciptaan dan sandaran palsu; ii) kritikan perlu dalam landasan syarak walaupun manusia selain Nabi SAW tidak bersifat *ma'sūm*; iii) wajib adil dan bersederhana dalam menilai *turath* agama dan pemikiran; dan iv) penilaian terhadap pandangan ulama tidak melibatkan kritikan pada dirinya.⁶¹

Sehubungan dengan itu, dalam menganalisis hukum yang berkaitan dengan bias gender, sarjana Islam perlu membezakan di antara syariah dan fiqh. Perbezaan ini penting kerana dalam khazanah perbendaharaan hukum Islam terdapat dua kategori utama, iaitu hukum yang bersumberkan syariah dan yang bersumberkan fiqh. Syariah bersifat ketuhanan kerana ia bersumberkan wahyu. Ia bersifat kekal sepanjang zaman dan tidak boleh berubah sama ada dengan perubahan masa, suasana atau tempat.⁶² Sedangkan fiqh bersifat dinamik dan berubah dalam melayani perubahan dan perbezaan sosio-budaya masyarakat

⁵⁹ 'Alī al-Khafīf, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā'* (cet. 2, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), 102-246; 'Abd Allah al-Ḥūrī. "Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn fī Tafssīr Āyāt al-Aḥkām", (Disertasi M.A., Bahagian Pengajian Syariah, Kuliyyah Dār al-'Ulūm, Jāmi'ah al-Qāhirah, 2001, tidak diterbitkan), 32-355; Muḥammad 'Awwāmah, *Athar al-Ḥadīth al-Syarīf fī Ikhtilāf al-A'immah al-Fuqahā' Raḍīya Allāh 'Anhum* (cet. 4, Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1997), 110-128; Māhir Yāsīn Faḥl, *Athar Ikhtilāf al-Mutūn wa al-Asānīd fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009); Māhir Yāsīn Faḥl, "Athar 'Ilal al-Ḥadīth fī Ikhtilāf al-Fuqahā'", (Disertasi M.A., Jabatan Fiqh dan Usul, Jāmi'ah Ṣadam li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Iraq, 1999, tidak diterbitkan); Suhayr Rasyād Mehnā, *Khabar al-Wāhid wa Atharuhu fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kaherah: Dār al-Syurūq, 2004), 106; Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (cet. 7, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1998); 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Salām Ṭawīlah, *Athar al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn* (cet. 2, Kaherah: Dār al-Salām, 2000), 80.

⁶⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Penjelasan Budaya Ilmu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 73.

⁶¹ Al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal*, 41.

⁶² Ismā'īl Kuksal, *Taghayyur al-Aḥkām fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 37.

sama ada melalui usul, kaedah dan metodologinya.⁶³ Ringkasnya, pemahaman ini menunjukkan bahawa sistem fiqh berbanding dengan sistem syariah mempunyai beberapa sifat keilmuan yang khusus, iaitu: i) ianya adalah ilmu yang bersifat skeptik (*ẓann*); ii) ianya adalah ilmu yang boleh diuji dan diulang kaji kebenarannya oleh fuqaha lain dan iii) ianya adalah ilmu yang tidak kebal kritik dan boleh dinilai bagi mereka yang berkelayakan dan berautoriti.⁶⁴

Jadi, berasaskan jurang perbezaan ini, seseorang fuqaha dibenarkan untuk bersikap kritikal dan bebas sama ada hendak menerima pakai ataupun sebaliknya terhadap kandungan sesuatu pandangan hukum Islam.⁶⁵ Pemahaman ini juga penting untuk diketahui oleh setiap penganut Islam bagi mengelakkan sifat fanatik mazhab yang biasanya berlaku akibat ketaksuban yang tidak menentu terhadap sistem fiqh yang bersifat relatif ini.

Atas dasar inilah yang menyebabkan kebanyakan ulama menegaskan bahawa sesuatu pandangan fiqh yang bersifat relatif ini boleh dinilai secara terbuka dan dibenarkan perselisihan pendapat,⁶⁶ sebagai contohnya dengan menggunakan metode *tarjih* dan perbandingan mazhab iaitu proses penjaanaan akal fikiran yang terbuka, logik, waras dan sistematik di dalam menilai sesuatu hasil pandangan fiqh silam. Walaupun penilaian boleh dibuat secara kritikal, tidak semua orang dibenarkan untuk melakukan interpretasi hanya kerana kelonggaran ini.

Kelonggaran ini akan memberi kesan negatif yang mana fiqh dinilai sebagai warisan pensejarahan semata-mata dan fiqh yang berkembang dalam wacana klasik dipenuhi dengan muatan budaya lokal Arab seperti menutup aurat, berjanggut dan hukuman *qiṣāṣ*. Selain itu, proses transmisi hukum Islam ini akan dilihat sebagai proses Arabisasi atau hegemoni Arab.⁶⁷ Penilaian

⁶³ Muḥammad al-Rukay, *Naẓariyyat al-Taḳ'īd al-Fiqhī wa Atharuhā fi Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Ribat: al-Dār al-Bayḍā', 1994), 14.

⁶⁴ Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis Dengan Praktis* (Bandung: LOGOS, 1991), 5-6.

⁶⁵ Mohd Daud Bakar, "Hukum Islam: Antara prinsip Syariah dan Perbendaharaan Fiqh", dalam Abdul Karim Ali & Raihanah Azahari (eds.), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun* (cet. 2, Kuala Lumpur: APIUM, 2001), 29-37.

⁶⁶ Lihat Abdul Halim El-Muhammady, *Adab Berijtihad dan Berikhtilaf Mengikut Syariat* (Kuala Lumpur: ABIM, 2001), 52-55.

⁶⁷ Ini adalah pandangan golongan liberal seperti Ulil Abshar. Lihat Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" dalam Abdurrahman Wahid *et al.*, *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (cet. 5, Yogyakarta: eLSA Q Press, 2005), 8-9; Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002).

begini bukan sahaja bersifat melampau, malah menimbulkan konflik dalam masyarakat Muslim.

Pandangan ini bertentangan dengan gerakan *tajdīd* (pembaharuan) yang bertujuan untuk menilai secara kritikal warisan karya fiqh silam dan mengemaskinikan pandangan-pandangan fiqh yang berupa penyelesaian masalah masa kini yang dihadapi oleh masyarakat secara Islamik, berteraskan hukum-hukum Islam serta memperluaskan operasi ijtihad supaya dapat bertindak sebagai agen pengawal kepada segenap aspek kehidupan manusia. Dengan kata lain, gerakan *tajdīd* ini secara asasnya bertindak untuk menggerakkan fiqh Islam secara dinamis supaya dapat berjalan seiring dengan perubahan keadaan manusia yang disebabkan oleh faktor perubahan masa dan tempat bukan meruntuhkan bangunan fiqh yang sedia ada melalui destruksi atau dekonstruksi.

Dengan itu, mana-mana pandangan hukum Islam yang secara jelas bersumberkan syaria Islam, tiada ruang untuk dibuat perubahan hukum. Misalnya seperti hak pusaka wanita yang lebih kecil, iaitu 1:2 berbanding lelaki dan hukum kesaksian wanita 2:1 berbanding lelaki. Namun, ia perlu dinilai secara adil sama ada nisbah tersebut adalah bersifat seragam dalam semua keadaan dan suasana. Manakala dalam hukum fiqh yang tidak berasaskan wahyu yang jelas, di sana masih ada pelbagai pandangan alternatif lain. Misalnya isu wanita haram memandu kenderaan di negara tertentu. Ijtihad tersebut tidak bersumberkan nas secara langsung, dan pandangan tersebut sesuai dengan suasana masyarakat berkenaan. Bagi wanita di negara Islam lain, hukum memandu adalah harus dan tiada larangan yang khusus. Dengan itu, tidak timbul isu ketidakadilan dalam masalah berkenaan. Masih lagi ada pilihan hukum.

ii. Membezakan di antara Nilai yang *Thabat* dengan *Taghayyur*

Secara umum, konsep hukum Islam dikategorikan kepada dua bentuk, iaitu pertama, hukum yang *thabat* (kekal) dan kedua, hukum yang *taghayyur*. Walaupun sebahagian ulama membahagikannya kepada tiga, iaitu dengan memisahkan prinsip *taghayyur* kepada dua keadaan iaitu pertama hukum yang boleh menerima pembaharuan dan kedua-dua hukum yang tunduk kepada perkembangan. Namun, di sini hanya difokuskan kepada dua kategori umum di atas kerana pengkelasan ini adalah manifestasi dari dua jenis pembahagian nas, iaitu secara *qat'ī* dan *ẓannī*.

Qaṭ'ī sifatnya adalah tetap dan *muqaddas*, serta tiada ruang untuk digugat atau ijtihad padanya,⁶⁸ manakala *ẓannī* pula tidak bersifat tetap malah mempunyai ruang untuk diijtihadkan. Petunjuk secara *qaṭ'ī* terhasil dari dua jenis iaitu nas yang pensabitan dan pendalilannya adalah *qaṭ'ī* dan nas yang pensabitannya secara *ẓannī* tetapi pendalilannya secara *qaṭ'ī*. Manakala petunjuk *ẓannī* pula terhasil dari nas yang pensabitannya *qaṭ'ī* tetapi pendalilannya secara *ẓannī* dan juga nas yang pensabitan serta pendalilannya adalah secara *ẓannī*.⁶⁹

Walaupun al-Qur'an sebagai sumber utama dalam ketetapan hukum, namun ayat yang menunjukkan hukum secara langsung adalah terbatas. Menurut 'Abd al-Wahhab Khallaf, ayat-ayat hukum dalam bidang muamalat (hubungan kemanusiaan) hanya sekitar 230-250 ayat sahaja,⁷⁰ sedangkan jumlah ayat al-Qur'an secara keseluruhan lebih kurang 6000 ayat. Berdasarkan nisbah ini, hanya 3-4 peratus sahaja ayat hukum yang bersumberkan al-Qur'an. Dari jumlah ini masih ada kategori penunjukan secara jelas (*qaṭ'ī al-dilālah*) dan penunjukan secara tidak tegas (*ẓannī al-dilālah*). Begitu juga dengan hadis sebagai sumber kedua dalam penetapan hukum Islam. Jumlah hadis peringkat *mutawātir* juga dalam jumlah yang sedikit berbanding yang lain. Seajar dengan itu, banyak hadis yang tidak *mutawātir* dan terbuka ruang untuk berijtihad.

Dalam membincangkan tentang ruang lingkup berijtihad, 'Abd al-Wahhab Khallaf membahagikan kepada empat bahagian, iaitu:

- i) Hukum-hukum yang sumbernya berasaskan nas yang jelas lagi *qaṭ'ī* sama ada dalam aspek *thubūt* atau *dilālah*nya. Dalam konteks ini tiada ruang untuk berijtihad.
- ii) Hukum-hukum yang sumbernya berasaskan nas yang *ẓannī* dalam *dilālah*nya. Dalam konteks ini, terdapat ruang untuk berijtihad tetapi perlu dalam batasannya.
- iii) Hukum-hukum yang tiada nas sama ada berbentuk *qaṭ'ī* atau *ẓannī*, tetapi adanya ijma' para mujtahid. Dalam konteks ini, tiada ruang untuk berijtihad kerana para mujtahid telah berijma', contohnya halangan warisan cucu lelaki disebabkan ada anak lelaki, perkahwinan wanita muslimah dengan lelaki bukan Islam dan sebagainya.

⁶⁸ Ḥamad b. Ḥamdī al-Šā'idī, *Qā'idah: Lā Masāq li al-Ijtihād Ma'a al-Naṣṣ wa 'Alāqatuhā bi Maḥall al-Ijtihād al-Fiqhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 85.

⁶⁹ Al-Zuḥayli, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, 190-191.

⁷⁰ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kaherah: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 2002), 32-33.

- iv) Hukum-hukum yang tiada nas dan tiada ijma' mujtahid. Dalam konteks ini, ruang ijtihad terbuka luas sepertimana kebanyakan hukum yang terdapat dalam khazanah perbendaharaan fiqh.⁷¹

Selaras dengan itu, hukum Islam terbentuk dari adunan unsur-unsur yang tetap (*thabat*) dan unsur-unsur yang sentiasa mengalami perubahan (*taghayyur*).⁷² Elemen *thabat* ini merupakan nilai dan prinsip yang sentiasa tetap dan tidak berubah walaupun perubahan dan peredaran masa yang berlaku. Prinsip demikian biasanya diketahui oleh seseorang atas sifatnya sebagai seorang Muslim (ما علم من الدين بالضرورة) seperti perkara yang berhubungkait dengan asas-asas ibadat seperti solat, puasa, zakat dan haji, persoalan akidah dan keimanan seperti *sam'iyat* dan *ghaybiyyat*, asas-asas akhlak mulia yang menjadi mesej perutusan para Rasul. Hukum-hukum seperti ini disifatkan oleh para fuqaha' sebagai sebahagian dari syariat itu sendiri dan ia tidak akan menerima sebarang perkembangan sama ada dari segi pentafsiran mahupun pendekatan.

Aspek keanjalan hukum Islam ini boleh dilihat melalui beberapa faktor di antaranya:⁷³

- i) Tidak mendatangkan nas hukum secara langsung untuk semua perkara. Ini bertujuan membuka ruang berijtihad kepada umat Islam dengan berdasarkan kaedah dan prinsip asas dalam penggubalan hukum. Sudah tentu dalam suasana demikian, realiti kehidupan masyarakat dan kemaslahatannya akan diberikan perhatian dalam membuat kesimpulan hukum.
- ii) Penetapan hukum yang dibuat kebanyakannya berdasarkan kepada kaedah umum dan prinsip-prinsip menyeluruh yang banyak memberikan ruang yang fleksibel kepada melayani kehendak perubahan masa dan keperluan masyarakat.
- iii) Penetapan hukum dalam masalah *juz'ī* diungkapkan dalam bentuk yang ringkas kerana keluasan daerah kefahaman dan tafsiran di antara yang rigid dan longgar, di antara yang memahami secara literal dan semangat nas.

⁷¹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī fīmā la Naṣṣ fihī* (cet. 6, Kuwait: Dār al-Qalam, 1993), 11-12.

⁷² 'Abd Allāh Sya'bān, *Dawābiṭ al-Ikhtilāf fī Mīzān al-Sunnah* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1997), 183.

⁷³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī: Bayn al-Aṣālah wa al-Tajdīd* (cet. 3, Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003), 85-86.

- iv) Mengemukakan kaedah *ta'īl al-nuṣūṣ* bagi memberi laluan kepada para mujtahid melebarkan jangkauan hukum pada perkara-perkara yang mempunyai sebab hukum yang sama pada bila-bila masa, khususnya melalui aplikasi *al-qiyās*.

Sehubungan dengan itu, al-Zuhaylī menegaskan elemen *al-thabat* akan bersifat tetap dan tidak berubah pada prinsip asas dan konsepnya, namun sebaliknya akan bersifat anjal dan fleksibel pada cara pemakaian dan pelaksanaannya. Ini kerana pelaksanaannya akan melibatkan masyarakat manusia sebagai makhluk yang dinamis di samping untuk melestarikan kesesuaian syariah Islam pada setiap tempat, masa dan realiti sosial.⁷⁴

Berasaskan kategori hukum tersebut, ada hukum yang tidak menerima sebarang perubahan dan ada hukum yang dapat menerima perubahan selari dengan perkembangan semasa dan setempat. Perubahan hukum ini tidak boleh dilakukan sewenang-wenangnya berasaskan kehendak hawa nafsu, sebaliknya mereka yang mempunyai keahlian untuk berjihad perlu memikul tanggung jawab ini.

Justeru, elemen-elemen ini perlu diambil kira dalam menganalisis gender khususnya dalam hukum Islam. Ini kerana neraca ketidakadilan bukanlah bersumberkan perspektif manusia sahaja, namun faktor wahyu perlu diteliti. Tidak semua perbezaan itu mengimplikasikan ketidakadilan dan tidak semua persamaan itu mencerminkan keadilan dalam Islam, bahkan tiap suatu itu perlu diletakkan pada tempatnya yang wajar. Sehubungan dengan itu, elemen syariah dan fiqh serta unsur *qaṭ'ī* dan *ẓannī* perlu ditekankan bagi melakukan analisis gender dalam hukum Islam.

Analisis Gender dalam Isu Kesaksian Wanita

Secara umumnya, terdapat banyak isu yang menjadi sasaran kritikan dalam kalangan feminis. Kritikan ini timbul kesan penggunaan metode analisis yang tidak tepat. Faktor ketidakadilan gender biasanya dinisbahkan kepada proses sosialisasi kitab-kitab fiqh ke dalam masyarakat Islam, iaitu bagaimana ajaran Islam diterapkan dalam masyarakat Islam menerusi pandangan ulama yang anti wanita (*misoginis*). Antaranya termasuklah isu kesaksian wanita.

Dalam isu kesaksian, terdapat pandangan yang mendakwa wujudnya elemen bias gender yang mana nilai wanita berbanding lelaki adalah dalam nisbah 2:1. Perbezaan ini didakwa menyebabkan diskriminasi, marginalisasi, subordinasi dan stereotaip terhadap wanita. Diskriminasi timbul

⁷⁴ Al-Zuhaylī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, 172.

apabila mereka diperlakukan secara berbeza berbanding lelaki. Manakala marginalisasi terhadap wanita berlaku kerana mereka akan dipinggirkan dalam transaksi muamalat dan menghadkan peluang ekonomi mereka. Subordinasi wanita turut terjadi kerana mereka tidak dianggap penting dalam dunia publik berbanding lelaki dan mereka kekal dalam ruangan domestik. Sedangkan dalam stereotaip gender, wanita dilabel sebagai golongan yang lemah ingatan dan kurang kemampuan untuk bertransaksi secara individu. Semua elemen ini akan menyebabkan diskriminasi terhadap wanita dan berlakunya ketidakadilan dalam masyarakat Islam. Justeru itu, sejauhmana batasan perbezaan ini dapat dinilai semula berdasarkan perubahan sosio-historis. Jika kesetaraan gender dimaksudkan sebagai persamaan hak di antara lelaki dan wanita, adakah nisbah ini diubah menjadi 1:1?

Secara umumnya, syariat Islam memberikan kebebasan sivil kepada wanita sama ada yang telah berkahwin mahupun tidak. Hatta setelah berkahwin, mereka masih diberikan kebebasan untuk melakukan pelbagai transaksi seperti jual-beli, hibah, gadaian dan wasiat.⁷⁵

Dalam perbincangan ulama klasik, kesaksian wanita dan lelaki adalah nisbah 2:1. Al-Qur'an dengan jelas memberikan 'illah yang mewajarkan ketetapan nisbah 2:1. Ini kerana wanita kadangkala mudah lupa dan samar tentang perkara yang sebenar, ketika itu, seorang wanita lain diperlukan untuk membantu mengingatkan yang benar. Firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا تَدٰىنْتُمْ بِيَدِيْنَ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ
وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبًا بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ اَنْ يَّكْتُبَ كَمَا
عَلَّمَهُ اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلَا
يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا اِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا
يَسْتَطِيْعُ اَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاَسْتَشْهِدُوْا شٰهِيْدَيْنِ مِّنْ
رِّجَالِكُمْ اِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ
الشُّهَدٰءِ اَنْ تَضَلَّ اِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدَاهُمَا الْاٰخَرٰى

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh

⁷⁵ 'Alī Wāḥid Wāfī, *al-Ḥurriyyah fī al-Islām* (Kaherah: Dār al-Mu'ārif, 1968), 11.

hingga suatu masa yang tertentu, maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu. Hendaklah seorang penulis di antara kamu menulisnya dengan adil (benar). Janganlah seseorang penulis enggan menulis sebagaimana Allah telah mengajarkannya. Oleh itu, hendaklah ia menulis dan hendaklah orang yang berhutang itu merencanakan (isi surat hutang dengan jelas). Hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangkan sesuatu pun dari hutang itu. Jika orang yang berhutang itu bodoh atau orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mencatatkan (isi surat itu), maka hendaklah walinya mencatatkan dengan jujur; dan persaksikanlah dengan dua saksi dari orang-orang lelaki di kalangan kamu. Jika tiada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang wanita dari saksi-saksi yang kamu setuju, supaya jika seorang saksi wanita lupa, maka yang seorang saksi wanita lagi mengingatkannya.

(Surah al-Baqarah, 2: 282)

Ayat ini diperkuatkan lagi dengan hadis yang secara jelas menegaskan bahawa wanita adalah golongan yang lemah akal.⁷⁶ Sabda Nabi SAW:

ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدائكن...

Aku tidak pernah melihat wanita-wanita yang kurang akal dan agamanya dapat meluluhkan hati lelaki yang perkasa dari salah seorang dari kalian.

Secara tekstualnya, hadis tersebut menyatakan wanita sebagai golongan yang lemah akal, sedangkan dari aspek kontekstual, ia tidak mengesahkan kelemahan akal dan agama kaum wanita. Menurut Muḥammad ‘Imārah, ia tidak mengilustrasikan ciri khusus seorang wanita, malah tidak mensyariatkan syariat yang tetap dan tidak juga mutlak mengenai wanita. Sebaliknya, ia menggambarkan realiti semasa yang mana boleh berubah dan berkembang selaras dengan perubahan zaman. Selain itu, dalam riwayat lain yang senada, ia bermaksud keadaan-keadaan khusus bagi wanita yang memiliki sifat tertentu yang mana ia boleh menyebabkan mereka dimasukkan ke dalam neraka,⁷⁷ bukan disebabkan mereka seorang wanita.⁷⁸ Didapati juga:

⁷⁶ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kitāb al-Ḥayd, no. hadis 298, vol. 1, 116; Abū ‘Īsā Muḥammad b. ‘Īsā b. Sawrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Kitāb al-Īmān, no. hadis 2613, vol. 5, 10.

⁷⁷ Sifat mazmumah ini tidak terkecuali pada golongan lelaki.

⁷⁸ Muḥammad ‘Imārah, *al-Taḥrīr al-Islāmī li al-Mar’ah* (Kaherah: Dār al-Syurūq, 2002), 88-89.

- i) Wanita lebih dahulu memeluk Islam berbanding lelaki kerana dorongan akal seperti Ummu Ḥabībah terlebih dahulu dari bapanya Abū Sufyān, Fāṭimah dahulu dari saudaranya ‘Umar al-Khaṭṭāb dan lain-lain.⁷⁹
- ii) Kekurangan akal tersebut kesan penafian hak pendidikan wanita pra-Islam. Justeru, Islam mengasaskan demokrasi pendidikan tanpa melihat kepada jantina. Dengan peluang pendidikan yang ada, kaum wanita dapat menyamai dan mengatasi kemampuan akal kaum lelaki.
- iii) Kekurangan agama merujuk kepada biologi wanita yang mempunyai kitaran haid dan nifas. Ini kerana kaum wanita tidak wajib mendirikan solat dan puasa ketika waktu tersebut.⁸⁰ Dalam masa yang sama, Islam tidak merendahkan wanita yang sedang mengalaminya. Justeru, kekurangan tersebut adalah berhubung kait dengan kekurangan dalam ibadah tertentu.⁸¹

Secara umumnya, dalam aspek penyaksian, terdapat tiga hak yang melibatkan wanita, iaitu penyaksian yang melibatkan hukuman (*hudūd* dan *qisās*), penyaksian yang melibatkan kehartaan dan penyaksian selain daripada hukuman dan kehartaan seperti kekeluargaan. Dalam kesaksian melibatkan kes-kes *hudūd* dan *qisās*, para ulama berbeza pendapat tetapi majoritinya tidak membenarkan wanita sebagai saksi, manakala dalam kes-kes kehartaan dan kekeluargaan, para ulama mengizinkan wanita menjadi saksi tetapi dengan jumlah yang berbeza-beza.⁸²

Perbezaan di antara lelaki dan wanita bukan bermakna ia mengurangkan aspek kemanusiaan wanita atau kemuliaannya. Ini kerana kebiasaannya, wanita tidak terlibat aktif dalam urusan kehartaan dan mu‘amalat tetapi lebih memfokuskan aspek rumahtangga, anak-anak sekiranya seorang ibu di samping memikirkan dan menguruskan hal suami sekiranya berkahwin. Berasaskan faktor tersebut, wanita lebih kurang ingatannya dalam urusan muamalat.⁸³

⁷⁹ Abdel-Hamid Eliwa, *The Early Muslim Women* (Mansourah: Dar al-Manarah, 2001), 66; Asmā’ Muḥammad Ziyādah, *Dawr al-Mar’ah al-Siyāsī fī ‘Ahd al-Nabī wa al-Khulafā’ al-Rāsyidīn* (terj.) Kathur Suhardi, *Peranan Politik Wanita dalam Sejarah Islam*. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), 11.

⁸⁰ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Mar’ah Bayn Ṭughyan al-Nizām al-Gharbī wa Laṭā’if al-Tasyrī’ al-Rabbānī* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2008), 178.

⁸¹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, 62.

⁸² Muḥammad Abū Yahyā, *Ḥukm Syahādah al-Nisā’ fīmā Siwā al-‘Uqūbat mimma Yaṭṭali’ ‘alayh al-Rijāl Ghālīban fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (‘Amman: Dār al-Bazuri al-‘Ilmiyyah, 1997), 10.

⁸³ Ḥāfiẓ Muḥammad Anwar, *Wilāyah al-Mar’ah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Riyadh: Dār Balansiyah, 1420), 276-277.

Sehubungan dengan itu, Allah memerintahkan dalam urusan hutang piutang hendaklah disaksikan oleh dua orang lelaki atau seorang lelaki bersama dua wanita, supaya sekiranya salah seorang lupa, akan diperingatkan seorang lagi.⁸⁴

Para ulama berbeza pandangan di dalam penyertaan wanita sebagai saksi, sama ada melibat semua isu atau terbatas dalam urusan tertentu sahaja. Imam Mālik, ahl Madīnah dan al-Awzā'ī tidak mengharuskan kesaksian wanita melainkan dalam aspek kehartaan yang khusus. Pandangan yang sama diberikan oleh al-Syāfi'ī, Aḥmad, Abū 'Ubayd dan Abū Thawr. Sufyān dan golongan rasional (*al-ra'y*) berpendapat wanita harus menjadi saksi dalam setiap aspek melainkan kes *hudūd* dan *qisās*. Bagi 'Aṭā' b. Abī Rabāh, wanita boleh menjadi saksi dalam semua aspek, termasuklah *hudūd*.⁸⁵

Ibn al-Munzir berpandangan, para ulama berijma' bahawa wanita harus menjadi saksi dalam urusan hutang-piutang dan kehartaan sahaja tetapi dalam kes-kes *hudūd* tidak diterima.⁸⁶ Pandangan ini dibantah oleh Ibn Ḥazm yang mana beliau berpendapat kesaksian wanita dalam kes-kes *hudūd* dan *qisās* adalah tanpa asas dari Sunnah Nabi SAW.⁸⁷ Golongan Dhahiriyyah menerima kesaksian wanita dengan nisbah lelaki wanita 1:2, bersandarkan ayat 282, surah al-Baqarah.⁸⁸ Pendapat Ibn Ḥazm dan Dhāhiriyyah diterima oleh ulama kontemporari iaitu Muḥammad al-Ghazālī. Berasaskan perubahan sosio-budaya masyarakat kini, beliau turut mengharuskan kesaksian wanita dalam semua bidang kehidupan.⁸⁹

Menurut Sya'rawī, Allah memerintahkan manusia menghadirkan saksi dalam urusan muamalah sesama manusia, dengan nisbah saksi lelaki wanita 1:2. Ini kerana selain untuk mendapatkan maklumat yang jelas melalui mata saksi, ia juga melibatkan urusan di dalam masyarakat yang luas dengan penerimaan data-data yang tepat khususnya dalam perbicaraan. Sedangkan wanita dalam masyarakat silam jarang terlibat dalam urusan luar rumahtangga, khususnya

⁸⁴ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Markaz al-Mar'ah fī al-Ḥayāt al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1996), 17

⁸⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī, *Ikhtilāf 'Ulamā'* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985), 283-284.

⁸⁶ Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm b. Munzir al-Naysabūrī, *al-Ijmā'* (cet. 2, UAE: Maktabah al-Furqān, 1999), 89.

⁸⁷ Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah: Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* (cet. 3, Kaherah: Dār al-Syurūq, 1989), 59.

⁸⁸ Muḥammad al-Khasyat, *Fiqh al-Nisā' fī Ḍaw'i al-Madhāhib al-Arba'ah wa al-Ijtihādāt al-Mu'āṣarah* (Damsyik: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1994), 346.

⁸⁹ Al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 61.

dalam sektor ekonomi.⁹⁰ Ini kerana tabiat manusia sama ada lelaki atau wanita akan mempunyai daya ingatan yang kuat terhadap apa yang menjadi rutin bagi mereka. Namun, jumlah penglibatan wanita dalam muamalah masih berada dalam jumlah sedikit. Walaupun dalam sejarah, adanya tokoh-tokoh wanita yang hebat, tetapi ia tidak dapat mewakili majoriti kaum wanita yang terdapat dalam masyarakat muslim. Selaras dengan itu, hukum umum ditetapkan kepada kelompok majoriti dan asalnya.⁹¹

Selain itu, dalam hal kesaksian ini, ia memerlukan tanggungjawab yang berat dan tidak semua orang mampu memikulnya. Ini kerana ciptaan wanita dengan jiwa yang lemah lembut, tidak mampu untuk menghadapi golongan lelaki yang kasar atau keras. Konflik yang timbul akan mengakibatkan tekanan kepada kaum wanita. Begitu juga, kesaksian khususnya dalam kes-kes jenayah seperti hudud dan qisas memerlukan ketahanan fizikal dan mental untuk menghadapinya. Kebiasaannya kes-kes jenayah akan meninggalkan kesan trauma yang mendalam sama ada kepada mangsa mahupun saksi. Kesan trauma ini sama ada timbul dari peristiwa tersebut, kadangkala ugutan-ugutan dari penjenayah terbabit, lantas implikasinya akan merendahkan maruah wanita bila berhadapan dengan masalah tersebut.

Menurut al-Ghazālī, wanita biasanya secara bulanan akan mengalami pusingan haid (*menstruation*). Dalam tempoh haid, wanita diibaratkan seumpama orang yang sakit. Ketidakseimbangan emosi dan kegelisahannya boleh menyebabkan pemikirannya bercampur aduk, sedangkan ketepatan dalam penyaksian adalah wajib.⁹² Namun begitu, kekurangan ini tidak boleh menafikan hak wanita dalam kesaksian.

Dalam situasi ini, para saksi perlu memenuhi kriteria kekuatan fizikal dan mental (akal dan daya ingatan) di samping adil dalam menjalankan tanggungjawab sebagai saksi, tidak kira lelaki mahupun wanita. Ini kerana pensyaratan adil dalam kesaksian sukar untuk dipenuhi. Justeru status lelaki bukan jaminan mutlak dan automatik untuk menjadi saksi. Biar pun sepuluh orang saksi yang *fasiq*, tidak akan sama dengan dua orang kesaksian wanita yang adil, kesaksian lelaki berkenaan tetap ditolak.

Walaupun begitu, kesaksian lelaki dan wanita dalam kes-kes tertentu adalah sama, contohnya dalam kes li'an, lelaki dan wanita perlu bersaksi sebanyak empat kali untuk membuktikan dan menafikannya. Firman Allah SWT:

⁹⁰ Muḥammad Mutawallī Sya'rawī, *al-Mar'ah fi al-Qur'ān* (Mesir: Maktabah al-Sya'rawī al-Islāmiyyah, t.t.), 91.

⁹¹ Su'ād Ibrāhīm Ṣāliḥ, *Aḥkām 'Ibādāt al-Mar'ah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah* (cet. 3, Kaherah: Dār al-Ḍiyā', 1993), 53.

⁹² Al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 58.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ
شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَمْسَةَ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ
مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ
الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَمْسَةَ أَنْ غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾

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; (6) Dan sumpah yang kelima (hendaklah ia berkata): Bahawa laknat Allah akan menimpa dirinya jika ia dari orang-orang yang dusta; (7) Dan bagi menghindarkan hukuman siksa 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; (8) Dan sumpah yang kelima (hendaklah ia berkata): Bahawa kemurkaan Allah akan menimpa dirinya jika suaminya dari orang-orang yang benar (9).

(Surah al-Nūr, 24: 6-9)

Sehubungan dengan itu, orang wanita juga mempunyai hak-hak yang sama di dalam isu kesaksian. Begitu juga dengan hak istimewa wanita dalam kesaksian, mereka turut diberi hak-hak eksklusif dalam beberapa isu. Ini kerana bukan semua urusan kesaksian melibatkan dua orang saksi wanita. Para ulama menerima kesaksian seorang wanita dalam hal yang berkaitan dengan pengkhususan dan urusannya seperti dalam kes penyusuan, kedaraan, kejandaan, haid dan beranak.⁹³

Justeru, berasaskan polemik dalam isu kesaksian wanita, nisbah lelaki wanita 2:1 bukanlah bersifat statik dan sama dalam semua keadaan. Dalam keadaan tertentu, lelaki mendapat hak yang lebih sedangkan wanita kurang. Dalam konteks yang lain, mereka mempunyai hak yang sama dan dalam situasi yang lain, wanita mendapat hak kesaksian, sedangkan lelaki tidak. Justeru, terdapat pelbagai ragam hukum khususnya di dalam aspek kesaksian. Kelebihan satu pihak ini tidak akan merendahkan pihak yang lain *vice-versa*

⁹³ Al-Qaraḍāwī, *Markaz al-Mar'ah*, 18-19.

sebaliknya ia bertimbang-balas. Kelebihan hak meninggikan tanggungjawab, sedangkan kekurangan hak tidak boleh dilihat sebagai tindakan diskriminatif atau ketidakadilan gender.

KESIMPULAN

Berasaskan metode analisis gender yang diaplikasi, pengkaji mendapati terdapat dua bentuk hukum Islam yang terdapat dalam khazanah pandangan fiqh silam. Ada hukum yang boleh berubah dan ada hukum yang kekal selamanya walaupun berlaku perubahan masa, tempat atau suasana. Hukum yang kekal adalah hukum yang jelas sabit dengan al-Qur'an dan al-Sunnah al-Mutawātirah seperti keharusan poligami, hak pewarisan lelaki dan wanita (2: 1), dan hak kesaksian (1:2). Manakala hukum yang boleh berubah adalah hukum yang tidak berasaskan dalil yang *qat'ī* misalnya khitan perempuan dan *diyāt* wanita. Justeru, bagi menganalisis gender dalam hukum Islam, pengkaji wajar mengetahui hukum yang boleh berubah dan yang tidak boleh berubah, dan isu tersebut diteliti secara holistik.

Dalam isu kesaksian wanita, para ulama berbeza pendapat antara pandangan yang membataskan kesaksian wanita dan pandangan yang meluaskan skop penyaksian wanita. Secara kontekstualnya, ayat penyaksian wanita diwahyukan ketika keterlibatan wanita dalam dunia muamalat masih kurang. Walaupun kini, terdapat sebilangan wanita yang terlibat secara langsung dalam muamalat, namun ia tetap tidak boleh merubah hukum asal tersebut kerana baki majoriti kaum wanita lagi masih tidak terlibat secara serius dalam muamalat. Namun, nisbah 2:1 ini tidak bersifat konsisten dalam semua kes. Ada kes yang nisbahnya hanya seorang, dan ada kes penyaksian yang hanya melibatkan wanita.

Justeru, analisis gender dapat menjawab isu berkaitan ketidakadilan gender dalam masyarakat Islam. Sekiranya dilihat sepintas lalu, didapati adanya elemen bias gender dalam isu yang ditimbulkan, namun bila diteliti secara mendalam, wujudnya keragaman pandangan hukum berkaitan isu berkenaan. Kelebihan atau kekurangan dalam peruntukan sesuatu hukum tidak menimbulkan kezaliman dan diskriminasi gender, sebaliknya ada timbal baliknya.

BIBLIOGRAFI

- Al- 'Alwānī, Ṭahā Jābir Fayyāḍ. *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Qatar: al-Ummah, 1405H).
- 'Awwāmah, Muḥammad, *Athar al-Ḥadīth al-Syarīf fī Ikhtilāf al-A'immah al-Fuqahā' Raḍīya Allāh 'Anhum* (cet. 4, Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1997).
- 'Imārah, Muḥammad, *al-Taḥrīr al-Islāmī li al-Mar'ah* (Kaherah: Dār al-Syurūq, 2002).
- 'Izzat, Hibah Ra'ūf, *al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyāsī: Rukyah Islāmiyyah*. (terj.) *Penglibatan Wanita dalam Politik Mengikut Perspektif Islam*. (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1997).
- Abdul Halim El-Muhammady, *Adab Berijtihad dan Berikhtilaf Mengikut Syariat* (Kuala Lumpur: ABIM, 2001).
- Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis Dengan Praktis* (Bandung: LOGOS, 1991).
- Abū al-Naṣr, 'Abd al-Jalīl 'Īsā, *Mā Lā Yajūz Fīhī al-Khilāf Bayn al-Muslimīn* (Kaherah: Akhbār al-Yawm, t.t).
- Abū Yahyā, Muḥammad, *Ḥukm Syahādah al-Nisā' fimā Siwā al-'Uqūbat mimma Yaṭṭali'* 'alayh al-Rijāl Ghālīban fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ('Amman: Dār al-Bazuri al-'Ilmiyyah, 1997).
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kaherah: Sinā li al-Nasyr, 1992).
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1994).
- Anwar, Ḥāfiẓ Muḥammad, *Wilāyah al-Mar'ah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Riyadh: Dār Balansiyah, 1420).
- Arkoun, Mohammed, *al-Fikr al-Islāmi: Naqd wa Ijtihād*, (terj.) Hashim Salih (cet. 2, London: Dār al-Saqī, 1992).
- Bal, Mieke, "Narratology", dalam Lorraine Code (ed.), *Encyclopedia of Feminist Theories* (New York: Routledge Press, 2004).
- Bennett, Judith M, *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006).
- Al-Būḥārī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *al-Mar'ah Bayn Ṭughyan al-Nizām al-Gharbī wa Laṭā'if al-Tasyrī' al-Rabbānī* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2008).
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t).

- Eichler, Margrit, *Nonsexist Research Methods: A Practical Guide* (New York: Routledge, 1991).
- Eliwa, Abdel-Hamid, *The Early Muslim Women* (Mansourah: Dar al-Manarah, 2001).
- Engineer, Asghar Ali, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990).
- Evans, Mary. "Patriarchy", dalam Bryan S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Faḥl, Māhir Yāsīn, "Athar 'Ilal al-Ḥadīth fī Ikhtilāf al-Fuqahā'", Disertasi M.A., Jabatan Fiqh dan Usul, Jāmi'ah Ṣadam li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Iraq, 1999, tidak diterbitkan.
- Faḥl, Māhir Yāsīn, *Athar Ikhtilāf al-Mutūn wa al-Asānīd fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009).
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).
- Al-Ghazzālī, Muḥammad, *Qadāyā al-Mar'ah: Bayna al-Taḳālid al-Rākidah wa al-Wāfīdah* (Mesir: Dār al-Syurūq, t.t).
- Al-Ghazālī, Muḥammad, *al-Sunnah al-Nabawiyyah: Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* (cet. 3, Kaherah: Dār al-Syurūq, 1989).
- Al-Ghazzālī, Muḥammad, *Turāthunā al-Fikri fī Mizān al-Syar'ī wa al-'Aqlī* (cet. 5, Kaherah: Dār al-Syurūq, 2003).
- Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Ḥanafī, Ḥassan, *Dirāsah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabah al-Miṣriyyah, 1981).
- Al-Ḥūrī, 'Abd Allāh, "Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām", Disertasi M.A., Bahagian Pengajian Syariah, Kuliyah Dār al-'Ulūm, Jāmi'ah al-Qāhirah, 2001, tidak diterbitkan.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *'I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (cet. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'il, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. (Mesir: Mu'assasah Qurṭubah, t.t).
- Ibn Munzir, Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm al-Naysabūrī, *al-Ijmā'* (cet. 2, UAE: Maktabah al-Furqān, 1999).
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989).

- Kabeer, Naila, *Triple Roles, Gender Roles, Social Relations: The Political Sub-Text of Gender Training*. Brighton (UK: Institute of Development Studies, 1992).
- Karmi, Ghada, "Women, Islam and Patriarchalism" dalam Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (UK: Ithaca Press, 1996).
- Al-Khafīf, 'Alī, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā'* (cet. 2, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996).
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kaherah: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 2002).
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī fīmā la Naṣṣ fihī* (cet. 6, Kuwait: Dār al-Qalam, 1993).
- Al-Khasyat, Muḥammad, *Fiqh al-Nisā' fī Daw'i al-Madhāhib al-Arba'ah wa al-Ijtihādāt al-Mu'āṣarah* (Damsyik: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1994).
- Al-Khin, Muṣṭafā Sa'īd, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi* (Damsyik: al-Syarikah al-Muttaḥidah li al-Tawzī', 1984).
- Al-Khin, Muṣṭafā Sa'īd, *Athar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā'* (cet. 7, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1998).
- Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002).
- Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Yogyakarta: Academia, 2002).
- Kuksal, Ismā'īl, *Taghayyur al-Aḥkām fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000).
- Longwe, Sara Hlupekile, "Education for Women's Empowerment or Schooling for Women's Subordination?", dalam Caroline Sweetman (ed.), *Gender, Education, and Training* (cet. 3, Oxford UK: Oxfam Publication, 2004).
- Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002).
- Al-Luwayḥaq, 'Abd al-Raḥmān b. Mu'allā, *Qawā'id fi al-Ta'āmul ma'a al-'Ulamā'* (Arab Saudi: Dār al-Warrāq, 1994).
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

- Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid, "Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran", dalam Paizah Hj. Ismail & Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000).
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- March, Candida, Inés A. Smyth and Maitrayee Mukopadhyay, *A Guide to Gender-Analysis Frameworks* (Oxford, UK: Oxfam Publication, 1999).
- Al-Marwazī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Naṣr, *Ikhtilāf 'Ulamā'* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985).
- Mehnā, Suhayr Rasyād, *Khabar al-Wāḥid wa Atharuhu fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kaherah: Dār al-Syurūq, 2004).
- Mernissi, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. (terj.) Mary Jo Lakeland (Cambridge: Blackwell, 1991).
- Moh Roqib, *Pendidikan Perempuan* (Yogyakarta: Gama Media, 2003).
- Mohd Anuar Ramli, "Analisis Gender Dalam Hukum Islam", *Jurnal Fiqh*, no. 9 (2012), 137-162.
- Mohd Anuar Ramli *et al.*, "Gender Analysis in Contemporary Islamic Discourse", *Asian Social Science*, vol. 9, no. 7, 2013, 62-74.
- Mohd Daud Bakar, "Hukum Islam: Antara prinsip Syariah dan Perbendaharaan Fiqh", dalam Abdul Karim Ali & Raihanah Azahari (eds.), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun* (cet. 2, Kuala Lumpur: APIUM, 2001).
- Mufidah Ch, *Paradigma Gender* (cet. 2, Malang: Bayumedia Publishing, 2004).
- Al-Na'im, 'Abd Allah Ahmad, *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).
- Parker, A. Rani, *Another Point of View: A Gender Analysis Training Manual For Grassroots Workers* (New York: UNIFEM, 1993).
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Naẓarāt Taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir* (Kuwait: Dār al-Qamm, t.t).
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Markaz al-Mar'ah fī al-Ḥayāt al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1996).
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *al-Fiqh al-Islāmī: Bayn al-Aṣṣalāh wa al-Tajdīd* (cet. 3, Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003).

- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Kayfa Nata ‘āmal Ma ‘a al-Turāth wa al-Tamadhdhab wa al-Ikhtilāf* (cet. 2, Kaherah: Maktabah Wahbah, 2004).
- Rahayu Relawati, *Konsep dan Aplikasi Penelitian Gender* (Bandung: Muara Indah, 2011).
- Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Usul* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999).
- Al-Rukay, Muḥammad, *Naẓariyyat al-Taḳ ‘īd al-Fiḳhī wa Atharuhā fi Ikhtilāf al-Fuqahā’* (Ribat: al-Dār al-Bayḍā’, 1994).
- Al-Ṣā ‘idī, Ḥamad b. Ḥamdī, *Qā ‘idah: Lā Masāq li al-Ijtihād Ma ‘a al-Naṣṣ wa ‘Alāqatuhā bi Maḥall al-Ijtihād al-Fiḳhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007).
- Sachedina, Abdulaziz, “Woman, Half-the-Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence”, dalam Farhad Daftary (ed.), *Intellectual Traditions in Islam* (New York: I.B. Tauris Publishers, 2001).
- Setboonsarng, S, “Gender Division of Labour”, dalam Peter Edwards *et al.* (eds.), *Rural Aquaculture* (New York: CABI Publishing, 2002).
- Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002).
- Su ‘ād Ibrāhīm Ṣāliḥ, *Aḥkām ‘Ibādāt al-Mar ‘ah fi al-Syarī ‘ah al-Islāmiyyah: Dirāsah Fiḳhiyyah Muqāranah* (cet. 3, Kaherah: Dār al-Ḍiyā’, 1993).
- Sugihastuti & Siti Hariti Sastriyani, *Glosarium Seks dan Gender* (Yogyakarta: Penerbit Carasvati Books, 2007).
- Sya ‘bān, ‘Abd Allāh, *Dawābiḥ al-Ikhtilāf fi Mīzān al-Sunnah* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1997).
- Al-Sya ‘rawī, Muḥammad Mutawallī, *al-Mar ‘ah fi al-Qur ‘ān* (Mesir: Maktabah al-Sya ‘rawī al-Islāmiyyah, t.t).
- Syahrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur ‘ān: Qirā ‘ah al-Mu ‘āṣarah* (Kaherah: Sinā li al-Nasyr, 1992).
- Syaltūt, Maḥmūd, *al-Fatāwā: Dirāsah li Musykilat al-Muslim al-Mu ‘āṣir fi hayātihī al-Yawmiyyah al-‘Āmmah* (cet. 18, Kaherah: Dār al-Syurūq, 2004).
- Al-Ṭabarī, Abū Ja ‘far Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi ‘ al-Bayān ‘an Ta ‘wīl Āyī al-Qur ‘ān* (Kaherah: Dār Hajr, 2001).
- Taha, Mahmud Muhammad, *The Second Messages of Islam*, (terj.) ‘Abd Allah Ahmad al-Na ‘im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

- Ṭawīlah, ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Salām, *Athar al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn* (cet. 2, Kaherah: Dār al-Salām, 2000).
- Ulil Abshar-Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” dalam Abdurrahman Wahid *et al.*, *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (cet. 5, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).
- Wadud, Amina, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992).
- Wāfī, ‘Alī Wāḥid, *al-Hurriyyah fī al-Islām* (Kaherah: Dār al-Mu‘ārif, 1968).
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *Penjelasan Budaya Ilmu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991).
- Williams, Suzanne, Janet Seed dan Adelina Mwau, *The Oxfam Gender Training Manual* (Oxford, U.K: Oxfam Publication, 1994).
- Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam al-Qur’an* (Yogyakarta: LkiS, 1999).
- Al-Zamakhsharī, Jār Āllah Abī al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kasysyāf*. (Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1998).
- Ziyādah, Asmā’ Muḥammad, *Dawr al-Mar’ah al-Siyāsī fī ‘Ahd al-Nabī wa al-Khulafā’ al-Rāsyidīn*. (terj.) Kathur Suhardi, *Peran Politik Wanita Dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001).
- Al-Zuḥaylī, Wahbah, “Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī”, dalam Jamāl ‘Aṭīyyah & Wahbah al-Zuḥaylī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī* (cet. 2, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 2002).

