

## **FEMINISME ISLAMI: SUATU KRITIKAN TERHADAP FAHAM KEADILAN MUSAWAH<sup>1</sup>**

ISLAMIC FEMINISM: A CRITIQUE OF MUSAWAH'S CONCEPTION OF JUSTICE

*Md. Asham Ahmad*

Centre for the Study of Shari'ah, Law and Politics.  
Institute of Islamic Understanding Malaysia. No. 2,  
Langgak Tunku Off Jalan Duta. 50480. Kuala Lumpur.  
Malaysia.

Email: mdasham@ikim.gov.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol24no1.1>

### **Abstract**

This article refutes the concept of justice promulgated by Musawah, a Malaysia-based feminist organization as anti-thetical to the worldview of Islam, and describes it as an effort to secularize the Muslim's mind. Based on an analysis of the concept, the article argues that feminist ideology camouflaged as 'Islamic feminism' is an attempt to confuse the Muslims in aiming to effect change to Islamic law and ultimately Islam itself.

**Keywords:** Islamic Feminism; justice; *fiqh*; Islamic Worldview; secularization.

### **Khulasah**

Makalah ini menyanggah faham keadilan yang dianjurkan oleh Musawah, sebuah pertubuhan wanita berpusat di Malaysia, sebagai bercanggah dengan pandangan alam Islam, dan menyimpulkannya sebagai percubaan untuk mensekularkan pemikiran Kaum Muslimin. Berdasarkan kepada analisa terhadap konsep berkenaan, makalah ini berhujah

---

<sup>1</sup> Makalah ini dikemaskini dari sebuah kertas kerja yang dibentangkan di Seminar *Wanita dan Cabaran Aliran Pasca-Modenisme: Penilaian Dari Perspektif Islam*, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 19-20 April 2011.

bahawa 'feminisme Islami' itu hanyalah ideologi feminis yang disamarkan bagi mengelirukan umat Islam dengan tujuan bagi meminda undang-undang Islam dan Islam itu sendiri.

**Kata kunci:** Feminisme Islami; keadilan; fiqh; pandangan Alam Islam; pensekularan.

## **Pendahuluan**

Feminisme secara ringkasnya ialah suatu faham yang menuntut persamaan hak untuk wanita. Ia adalah suatu teori sosial dan gerakan politik yang mendokong persamaan hak tanpa mengira jantina dalam setiap aspek kehidupan sama ada peribadi ataupun bermasyarakat. Kaum feminis berpandangan bahawa segala bentuk kekangan undang-undang dan budaya terhadap wanita hendaklah dihapuskan bagi mencapai persamaan itu, dan apa yang dianggap kekangan itu termasuklah agama. Pandangan sedemikian terhadap agama adalah berdasarkan kepada sudut pandang masyarakat Barat sekular yang berpendapat bahawa agama adalah hasil dari kebudayaan (*culture*) manusia, atau dengan kata lain suatu ciptaan masyarakat (*social construct*). Oleh yang demikian, maka yang dikatakan 'feminisme Islami' itu pada hakikatnya adalah merupakan satu contoh bagaimana suatu idea asing cuba diseludup masuk dan 'diislamkan', sedangkan idea itu diasaskan kepada andaian-andaian yang bertentangan dengan pandangan alam Islam.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Di antara persoalan yang menarik perhatian para penulis dan sarjana Barat ialah kedudukan wanita dalam Islam. Tulisan Mary Wollstonecraft (m. 1797), *A Vindication of the Rights of Woman*, yang diterbitkan pada tahun 1792 dipenuhi dengan rujukan-rujukan terhadap 'kemunduran' wanita Muslim dan agama Islam itu sendiri. John Stuart Mill (m. 1873), dalam tulisannya *Subjection of Women* (1861) menegaskan bahawa hanya agama Kristian yang selama ini membawa kemajuan kepada manusia, sedangkan Islam dan agama-agama lain membawa kepada kejumudan. Kira-kira 100 tahun kemudian, tanggapan sedemikian terhadap agama Islam dan kedudukan kaum wanitanya tetap tidak berubah. Dalam karya yang

Kaum feminis, termasuk golongan yang menggelarkan diri mereka sebagai 'feminis Islami' (*Islamic feminist*)<sup>3</sup> percaya bahawa aturan kemasyarakatan (*social arrangement*) yang menggariskan kedudukan dan tugas lelaki dan wanita bukan ditentukan oleh undang-undang tabi'i mahupun agama dan bahawa aturan itu telah memberikan kelebihan kepada kaum lelaki. Oleh itu, tindakan bersepadu hendaklah diambil bagi menukarkan aturan ini kepada suatu bentuk aturan baru yang lebih adil dan saksama. Hari ini, feminisme Islami sudah menjadi suatu fenomena global dengan rangkaian aktivis yang

---

bertajuk *The Second Sex* (1952), Simone de Beauvoir (m. 1986) menulis: "when the family and the private patrimony remain beyond question the bases of society, then woman remains totally submerged. This occurs in the Moslem world...The veiled and sequestered Moslem woman is still today in most social strata a kind of slave." Shadi Hamid, "Between Orientalism and Postmodernism: The Changing Nature of Western Feminist Thought Towards the Middle East", *HAWWA* 4(1), Koninklijke Brill NV, Leiden, 2006, 76-92.

<sup>3</sup> Haideh Moghissi, seorang feminis berfahaman Marxis, tidak percaya gerakan feminis yang tulen boleh wujud dalam masyarakat Islam. Dalam tulisannya *Feminism and Islamic Fundamentalism*, beliau berpandangan bahawa apa yang dinamakan "Feminisme Islami" itu hanyalah alat fundamentalisme Islam. Dalam soal ini beliau menyalahkan golongan intelektual sekular Barat, khususnya golongan pascamodenis hanya menggalakkan lagi fenomena ini melalui fikiran songsang mereka yang berlandaskan penerimaan terhadap kepelbagaian budaya (*cultural pluralism*). Lihat Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (Karachi: Oxford University Press, 1999). Lihat ulasan buku (*book review*) berkenaan oleh Asma Barlas, diterbitkan dalam *Middle East Women's Studies Review* xviii (1-2), Spring/Summer, 2003. Perdebatan tentang persoalan ini boleh diikuti dalam Valentine M. Moghadam, "Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate", *Signs* 27/4 (2009), 1135-1171; Margot Badran, *Feminism Beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam* (New Delhi: Global Media Publications, 2007) dan Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

bergerak cergas di seluruh dunia melalui sokongan dan dokongan berbagai pihak.

Salah seorang pendokongnya, Ziba Mir-Hosseini<sup>4</sup> menyifatkan feminisme Islami sebagai "a new way of thinking, a gender discourse that is 'feminist' in its aspiration and demands, yet 'Islamic' in its language and source of legitimacy."<sup>5</sup> Salah sebuah pertubuhan feminis yang dimaksudkan itu (dan disertai sendiri oleh Mir-Hosseini sebagai salah seorang penggerak utama) ialah Musawah, yang menyifatkan dirinya sebagai "satu

---

<sup>4</sup> Dilahirkan di Iran dan menetap di London, Ziba Mir-Hosseini, seorang ahli anthropologi adalah salah seorang sarjana Feminisme Islami yang paling dikenali. Antara tulisan beliau tentang persoalan ini ialah *Marriage on Trial: A Study of Family Law in Iran and Morocco* (London: I. B. Tauris, 1993) dan *Islam and Gender, the Religious Debate in Contemporary Islam* (Princeton: Princeton University Press 1999). Sekarang beliau bertugas di Centre for Islamic and Middle Eastern Law di School of Oriental and African Studies, London.

<sup>5</sup> Ziba Mir Hosseini, "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah", 42. Makalah ini adalah salah satu dari sekumpulan tujuh makalah yang telah disunting dan diberikan pendahuluan oleh Zainah Anwar ("Introduction: Why Equality and Justice Now"), dan diterbitkan oleh pertubuhan Musawah di bawah tajuk *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Makalah-makalah lain ialah Muhammad Khalid Masud, "*Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction*", 65-93; Amina Wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis", 95-112; Khaled Abou El-Fadl, "The Human Rights Commitment in Modern Islam", 113-178; Amira El-Azhary Sonbol, "The Genesis of Family Law: How Shari'ah, Custom and Colonial Laws Influenced the Development of Personal Status Codes", 179-207; Cassandra Balchin, "Family Law in Contemporary Muslim Contexts: Triggers and Strategies for Change", 209-236; dan Kamala Chandrakirana, "Women's Place and Displacement in the Muslim Family: Realities from the Twenty-first Century", 237-261. Kesemua makalah ini, berserta dengan pengenalan dan Kerangka Kerja Tindakan Musawah (*Musawah Framework for Action*) boleh didapati dalam bentuk PDF di laman web rasmi Musawah, [www.musawah.org](http://www.musawah.org). Dalam artikel ini rujukan kepada makalah-makalah di atas adalah berdasarkan versi PDF.

gerakan global bagi menuntut kesaksamaan dan keadilan dalam keluarga Islam".<sup>6</sup> Berpusat di Malaysia, Musawah telah dilancarkan pada bulan Februari 2009 hasil daya usaha pertubuhan Sisters in Islam.<sup>7</sup> Cadangan awal penubuhan Musawah telah dikemukakan di International Consultation on 'Trends in Family Law Reform and Muslim Countries' anjuran Sisters in Islam, yang diadakan di Kuala Lumpur pada bulan Mac 2006. Ia bertujuan mewujudkan suatu jaringan kerjasama pertubuhan-pertubuhan wanita dunia Islam dalam rangka menganjurkan perubahan (*reform*) terhadap undang-undang keluarga Islam. Musawah adalah hasil dari tuntutan yang berterusan dan semakin meningkat dari para aktivis wanita untuk menyuarakan isu-isu wanita Islam 'dari dalam kerangka agama tetapi mengambil perspektif berasaskan hak' (*from within a religious framework, but using a rights-based perspective*). Pendekatan ini dianggap wajar oleh para pendokongnya setelah mengambilkira penentangan dan kecaman (*demonising*) kumpulan-kumpulan Islam dan pihak berkuasa agama aliran tradisional.<sup>8</sup>

Dalam *Kerangka Kerja Tindakan Musawah*, asas-asas pemikiran dan gerak kerja Musawah telah dinyatakan seperti berikut:

---

<sup>6</sup> *Kerangka Kerja Tindakan Musawah* (Petaling Jaya: Musawah, 2009), 1. Selepas ini dirujuk sebagai *KKTM*. Dokumen ini adalah versi Bahasa Melayu *Musawah Framework for Action*.

<sup>7</sup> Perbincangan tentang perjuangan hak asasi manusia dan kesamaan gender di kalangan wanita Islam Asia Tenggara, dengan tumpuan khusus terhadap pengalaman pergerakan Sisters in Islam di Malaysia boleh diikuti dalam Norani Othman, "Muslim Women and the Challenge of Islamic Fundamentalism/Extremism: An Overview of Southeast Asian Muslim Women's Struggle for Human Rights and Gender Equality", *Womens Studies International Forum* 29 (2006), 339-353.

<sup>8</sup> Zainah Anwar, "Introduction", 2-4.

- a. Ajaran al-Qur'an, matlamat *Shari'ah*, piawai sejagat hak asasi manusia, hak dasar dan perlindungan perlembagaan serta realiti kehidupan manusia dalam abad 21 ini, semua tuntutan yang berkaitan dengan hubungan antara wanita dan lelaki Islam baik dalam lingkungan umum atau peribadi hendaklah berlandaskan prinsip dan amalan yang berpegang kepada kesaksamaan, kesetaraan dan keadilan;
- b. Semua umat Islam mempunyai hak dan tanggungjawab yang saksama untuk membaca teks agama serta melibatkan diri untuk memahami perutusan Allah dan berlaku adil dan saksama untuk kebaikan umat manusia dalam keluarga, masyarakat dan negara;
- c. Kebanyakan undang-undang dan amalan dalam negara-negara Islam tidak adil, dan ketidakadilan ini melemahkan kehidupan harian ahli keluarga terutama wanita;
- d. Hal-ehwal kehidupan manusia saling berubah dan berkembang sama seperti undang-undang dan amalan sosial yang membentuk perhubungan dalam keluarga Islam;
- e. Islam merangkumi kesaksamaan, keadilan, kasih sayang, timbang rasa dan saling hormat menghormati sesama manusia dan nilai-nilai ini menyediakan jalan ke arah perubahan untuk kita;
- f. Reformasi undang-undang dan amalan untuk kebaikan masyarakat dan kepentingan awam (masalah) telah menjadi sebahagian daripada tradisi undang-undang Islam; dan
- g. Piawai Hak Asasi Manusia Antarabangsa memerlukan maruah, kesaksamaan yang sebenar tanpa diskriminasi bagi semua umat manusia.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *KKTM*, 2-3.

Makalah ini berhasrat mengkritik faham 'keadilan' yang menjadi pegangan Musawah dan panduan kepada gerak kerjanya. Faham keadilan yang dianjurkannya itu adalah merupakan faham yang baharu, iaitu yang tidak pernah diketahui sebelum ini. Berdasarkan kepada faham yang baharu itulah, maka kerangka pemikiran yang menjadi asas fiqh Islam dianggap tidak lagi relevan bahkan menjadi penghalang kepada 'perubahan' ke arah Islam yang bersifat '*egalitarian*' sejajar dengan paradigma hak asasi manusia semasa. Apakah 'keadilan baharu' yang dimaksudkan oleh Musawah itu? Apakah sumber pengambilannya? Apakah andaian-andaianya dan apakah implikasi andaian-andaian itu? Persoalan ini perlu dijawab sebelum dapat ditentukan benar atau tidaknya dakwaan Musawah bahawa ia bergerak dari 'dalam' kerangka pemikiran Islam.

### **1. Keadilan (*Justice*) Sebagai Kesamaan (*Equality*)**

Musawah percaya bahawa "tidak mungkin ada keadilan tanpa kesaksamaan (*equality*)".<sup>10</sup> Justeru, keadilan terhadap wanita hendaklah diterjemahkan dalam bentuk kesamarataan hak antara lelaki dan wanita di sisi undang-undang Islam, khususnya dalam undang-undang keluarga. Sehubungan dengan itu, Ziba Mir-Hosseini, ideolog utama Musawah, telah mengajukan dua soalan besar, iaitu:

- i. *If justice and equality are intrinsic values in Islam, why are women treated as second class citizens in Islamic jurisprudential texts?*
- ii. *If equality has become inherent to conceptions of justice in modern times, as many Muslims now recognize, how can it be reflected in Muslim family laws?*<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Terjemahan Bahasa Melayu yang lebih tepat bagi '*equality*' ialah 'kesamaan' bukan 'kesaksamaan' sepertimana yang didapati dalam *KKTM*.

<sup>11</sup> Ziba Mir-Hosseini, "Towards Gender Equality", 23.

Dan bertitik tolak daripada tanggapan bahawa keadilan itu adalah kesamaan, Musawah telah 'menyerang' tradisi fiqh Islam yang dianggap menjadi batu penghalang kepada prinsip kesamaan gender yang diperjuangkannya. Walau bagaimanapun, mereka mengakui bahawa pemikiran ini adalah pemikiran yang baru berakar umbi bermula pada awal abad ke-20, maka ia tidak difahami oleh para juri klasik<sup>12</sup> apabila mereka mentafsirkan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah.

Ide keadilan gender tidak mempunyai tempat dan tidak sebegitu relevan dengan konsep mereka tentang keadilan. Ia bukan sebahagian daripada pengalaman sosial mereka... Pada awal abad 20, pemikiran bahawa kesaksamaan adalah sebahagian daripada konsep keadilan mula berakar umbi. Dunia yang didiami oleh pengarang teks jurisprudens klasik (*fiqh*) mula menghilang.<sup>13</sup>

Persoalannya, menurut Musawah, kebanyakan undang-undang keluarga Islam masih lagi "digubal berdasarkan andaian dan konsep yang tidak lagi relevan bagi keperluan, pengalaman serta nilai-nilai umat Islam dewasa ini". Manakala para pelaksana serta badan perundangan pula "tidak mempunyai kebolehan ataupun kecenderungan untuk mencabar tafsiran klasik pra-modern Syariah."<sup>14</sup> Dan pada pandangan mereka, inilah punca kenapa ketaksamaan antara lelaki dan wanita dalam keluarga dan masyarakat masih berterusan sehingga ke hari ini, dan ketaksamaan inilah dipercayai "merupakan punca akar umbi kepada perkahwinan yang tidak harmoni

---

<sup>12</sup> Yang dimaksudkan dengan juri klasik (*classical jurists*) menurut Mir-Hosseini adalah keseluruhan para *fuqahā'* bermula dari zaman awal sehingga sebelum zaman moden. "Towards Gender Equality", nota 2.

<sup>13</sup> *KKTM*, 4.

<sup>14</sup> *Ibid.*



dan perpecahan keluarga".<sup>15</sup> Justeru, Musawah mengkritik tafsiran juri klasik kerana berpendapat bahawa kefahaman mereka tentang makna keadilan tidak lagi sesuai untuk Kaum Muslimin pada hari ini, yang sepatutnya telah beralih kepada tafsiran baru sepertimana yang dianjurkan oleh para pemikir abad ke-20.

Benarkah dakwaan Musawah bahawa konsep keadilan seperti yang difahami oleh para juri klasik itu bukan sahaja tidak lagi relevan pada hari ini bahkan itulah punca tiada keharmonian rumahtangga dan masalah keruntuhan keluarga hari ini? Dakwaan ini, walau bagaimanapun, hanyalah semata-mata dakwaan yang tidak pernah dibuktikan kesahihannya. Sebaliknya, seseorang itu mempunyai alasan yang cukup kuat untuk meragui bahawa prinsip kesaksamaan seperti yang difahami dan diamalkan oleh masyarakat Barat pada hari ini berupaya membawa kepada keharmonian perkahwinan dan mengurangkan masalah perpecahan keluarga. Bahkan kesaksamaan itulah yang digunakan sebagai hujah untuk menafikan keperluan kepada perkahwinan itu sendiri dan menggalakkan budaya hidup individualistik dan hedonistik.

Menurut al-Qur'an, keadilan adalah merupakan suatu perintah (*taklīf*) Allah kepada manusia, iaitu seperti yang dinyatakan dalam surah al-Nahl (16): 90: "Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat kebaikan" dan surah al-Nisā' (4): 58: "...dan apabila kamu menjalankan hukum di antara manusia, (Allah menyuruh) kamu menghukum dengan adil." Oleh kerana setiap perintah Allah adalah untuk dikerjakan maka ia pastilah sesuatu yang boleh difahami dan mampu dilaksanakan oleh manusia kerana perintah yang tidak mungkin dapat difahami dan dilaksanakan adalah merupakan perintah yang sia-sia, sedangkan mustahil Allah memerintahkan

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 5.

sesuatu yang sia-sia.<sup>16</sup> Justeru, melalui al-Qur'an dan Sunnah juga Allah telah menjelaskan maksud perintahNya supaya dapat difahami dan diamalkan. Firman Allah dalam surah al-Nisā' (4): 113: "...dan Allah telah menurunkan kepadamu Kitab (al-Qur'an) serta Hikmah (pengetahuan yang mendalam) dan telah mengajarkanmu apa yang engkau tidak mengetahuinya." Oleh kerana melakukan keadilan itu adalah merupakan suatu kewajiban yang dipertanggungjawabkan ke atas manusia, maka setiap individu wajib mengetahui kadar tanggungjawab masing-masing.<sup>17</sup> Justeru, menuntut ilmu yang mengenalkan seseorang kepada taklifnya adalah juga merupakan suatu kewajiban (*farḍ 'ayn*) kepada setiap lelaki dan wanita, dan ilmu Fiqh sama ada yang zahir atau batin<sup>18</sup> adalah merupakan ilmu yang membahaskan tentang *taklif* ini.

Pada pendapat Musawah, tafsiran para juri klasik terhadap erti keadilan tidak lagi relevan kerana yang dimaksudkan dengan keadilan itu pada hari ini, menurut Musawah, adalah kesamaan. Jika benarlah keadilan itu kesamaan sedangkan banyak hukum-hakam yang diperintahkan tidak berasaskan kepada prinsip kesamaan adakah itu juga bererti Allah tidak adil? Ataupun sebenarnya keadilan itu bukanlah kesamaan seperti yang didakwa oleh Musawah? Yang pasti ialah tiada perintah dalam al-Qur'an untuk 'menyamakan', kerana kesamaan dalam banyak keadaan adalah merupakan kezaliman, iaitu lawan kepada keadilan, sedangkan keadilan dalam semua keadaan adalah baik.

---

<sup>16</sup> Persoalan ini dikenali dalam ilmu *Uṣūl al-Dīn* sebagai *taklif mā lā yuṭāq*-adakah Allah mungkin mentaklifkan manusia dengan sesuatu yang tidak mampu dikerjakannya.

<sup>17</sup> *Al-Baqarah* (2): 286.

<sup>18</sup> Lihat Muḥammad 'Alī bin 'Alī bin Muḥammad al-Tahānawī (m. 1158H), *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 3: 478.

Menurut Islam, keadilan itu berkait langsung dengan ilmu dan tanggungjawab insan. Oleh kerana keadilan itu adalah merupakan suatu keadaan di mana setiap sesuatu itu berada pada tempatnya yang sebenar, maka ia bererti bahawa 'tempat sebenar' sesuatu itu boleh diketahui oleh manusia, kerana jika tidak, tidak mungkin manusia dapat melakukan keadilan sebagaimana diperintahkan. Oleh itu, maka Allah Taala sendiri telah mengajar manusia-dengan perantaraan para Rasul-apa yang tidak mungkin diketahuinya sendiri,<sup>19</sup> dan mempertanggungjawabkan manusia mengikuti jalan yang telah ditunjukkan itu.<sup>20</sup>

Keadilan yang dimaksudkan oleh Musawah, walau bagaimanapun, adalah suatu fahaman yang baharu, iaitu yang tidak difahami oleh manusia sebelum kurun ke-20. Ini bererti bahawa semasa al-Qur'an diturunkan 14 abad yang lalu tiada sesiapaupun, termasuk Rasulullah SAW sendiri, yang memahami keadilan sebagai kesamaan. Pandangan ini menunjukkan bahawa Musawah berpegang kepada fahaman kenisbian sejarah (*historical relativism*) dan bahawa agama Islam itu juga memerlukan kepada proses evolusi sejarah bagi mencapai kesempurnaan.

Ini bermakna Musawah telah menafikan kesempurnaan agama Islam sepertimana yang dinyatakan oleh al-Qur'an dan bahawa generasi awal Muslim yang menerima *Tanzil* secara langsung itu pun belum cukup bersedia untuk memahami dan mengamalkan perintah Allah. Maka Musawah pada hakikatnya bukan sahaja telah menafikan kesempurnaan Islam bahkan juga menafikan kebijaksanaan Allah dan RasulNya. Kesimpulan ini sekaligus menzahirkan kepada kita pandangan sebenar Musawah terhadap agama Islam, yang telah disamakan seperti agama-agama lain yang merupakan hasil ciptaan kebudayaan manusia, justeru ia tertakluk kepada proses evolusi dan perubahan ke arah kesempurnaan.

---

<sup>19</sup> *Al-'Alaq* (96): 5.

<sup>20</sup> *Al-Baqarah* (2): 120.

Apakah ciri-ciri faham keadilan baharu yang dimaksudkan oleh Musawah itu? Menurut Musawah:

*...our notion of justice, like our understanding of revealed texts, is contingent on the knowledge around us, and is shaped by extra-religious forces. [Memetik kata-kata Soroush] "Justice as a value cannot be religious, it is religion that has to be just, any religious text or law that defies our notion of justice should be reinterpreted in the light of an ethical critique of their religious roots."<sup>21</sup>*

Kenyataan ini jelas menunjukkan bahawa faham keadilan yang dimaksudkan itu tidak bersumberkan al-Qur'an dan Sunnah kerana Musawah percaya bahawa manusia mampu memahami maksudnya dengan keupayaan akal berpandukan ilmu pengetahuan semasa. Kenyataan ini adalah bertentangan sama sekali dengan firman Allah yang menegaskan pada kalimahNya itulah terkandung secara yang paling sempurna kebenaran dan keadilan tanpa ada sesuatupun yang boleh menggantikannya, sepertimana yang dinyatakan dalam surah al-An'am (16):115:

Dan telah sempurnalah Kalimah Tuhanmu (al-Quran, meliputi hukum-hukum dan janji-janjiNya) dengan benar dan adil; tiada sesiapa yang dapat mengubah sesuatupun dari Kalimah-kalimahNya dan Dialah yang sentiasa Mendengar, lagi sentiasa Mengetahui.

Musawah, walau bagaimanapun, percaya bahawa kefahaman kita terhadap makna keadilan dan keadilan itu sentiasa berubah-ubah mengikut masa:

[Memetik kata-kata Abdul Karim Soroush] *"In setting out the social rulings that relate to justice and injustice, the Prophet took the*

---

<sup>21</sup> Ziba Mir-Hosseini, "Towards Gender Equality", 26-27.

*people of his own age from the day's injustice to that day's justice, from that day's ignorance to that day's knowledge; not from the day's injustice to ahistorical justice, not from the day's ignorance to ahistorical knowledge".<sup>22</sup>*

Kenyataan di atas bermaksud bahawa Rasulullah SAW sendiri tidak boleh dijadikan contoh oleh kaum Muslimin pada hari ini dalam hal memahami erti keadilan kerana menurut Musawah apa yang difahami oleh Baginda sebagai keadilan itu bukanlah lagi keadilan apabila dilihat dari kaca mata manusia hari ini kerana pengertiannya sudah berubah. Jika demikian tanggapan Musawah terhadap Rasulullah SAW sedangkan sepatutnya Bagindalah manusia yang paling sempurna ilmu dan kefahamannya tentang makna keadilan itu. Maka, tiada sesiapa pun yang lebih layak untuk mengajar manusia tentang makna keadilan kepada manusia, dan ini termasuklah Musawah sendiri. Musawah telah menafikan hakikat yang tetap dan tidak berubah-ubah, dan ini bererti bahawa hakikat keadilan itu tidak mungkin boleh diketahui oleh sesiapa kerana ia sentiasa berubah-ubah. Justeru, Musawah juga tidak boleh mendakwa mengetahuinya, dan tiada alasan untuk mereka mempertahankan pandangan mereka tentang makna keadilan kerana pandangan mereka itu juga tertakluk kepada perubahan.

Kenyataan-kenyataan di atas menunjukkan bahawa faham keadilan Musawah adalah diasaskan kepada penafian ilmu. Secara khususnya penafian terhadap al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber rujukan dalam memahami erti keadilan. Apabila al-Qur'an dan Sunnah ditolak maka Musawah tidak melihatnya sebagai suatu perintah Allah, sebaliknya sebagai suatu nilai (*value*), dan

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 47.

nilai dalam kerangka pemikiran seorang subjektivis adalah subjektif, iaitu sentiasa berubah-ubah.

Penafian ilmu, sama ada dalam bentuk kepercayaan terhadap kenisbian ilmu (iaitu *relativism*), ataupun keraguan sama sekali terhadap kemungkinan ilmu boleh diperolehi (iaitu *skepticism*)<sup>23</sup> adalah merupakan ciri utama pemikiran semasa, dan inilah juga yang mencirikan pemikiran Musawah. Mereka yang percaya kepada kenisbian ilmu menafikan objektiviti, maka kebenaran itu, pada pandangan mereka, hanyalah apa yang dipercayai benar oleh individu ataupun masyarakat.<sup>24</sup> Apabila

---

<sup>23</sup> Dalam sejarah falsafah terdapat golongan pengengkar ilmu yang dikenali dengan nama 'kaum *sūfastā'īyyah*' (*sophists*) yang mengengkar ilmu-ilmu yang bersifat *ḥissiyyāt* (*empirical knowledge*), *badīhiyyāt* (*self-evident knowledge*), *darūriyyāt* (*a priori knowledge*) mahupun *nazariyyāt* (*demonstrative knowledge*). Lihat "*al-safatah*", dalam al-Tahānawī, *Kashshāf*, 2: 368-9. Menurut Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, kaum *sufastā'īyyah* kepada tiga golongan, iaitu: (i) *al-'inādiyyah* (*the obstinate*): yang mengingkari sama sekali hakikat, dan apa yang dikatakan 'hakikat' itu, bagi mereka, hanyalah sangkaan dan khayalan palsu semata-mata; (ii) *al-'indiyyah* (*the subjectivists*): yang tidak mengengkar hakikat tetapi mengengkar objektiviti (*thubūt*) ilmu tentang hakikat, semua ilmu (tentang hakikat) menurut mereka adalah subjektif, yakni apa yang dianggap benar tentang hakikat sesuatu itu hanyalah pandangan orang berkenaan tentangnya; dan (iii) *al-lā adriyyah* (*the skeptics*): yang mengengkar sama sekali kemungkinan ilmu diperolehi, dan mereka adalah golongan yang berada dalam keraguan bahkan mereka meragui keraguan mereka sendiri. Al-Taftāzānī, "Sharḥ al-'Aqā'id," dalam *Majmū'at al-Ḥawāshī al-Bahiyyah 'ala Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* (Kaherah: Maṭba'ah Kurdistān al-'Ilmiyyah, 1329H).

<sup>24</sup> Akibat-akibat lanjut dari kedua-dua faham di atas dapat dilihat pada kepercayaan melulu terhadap sains sebagai satu-satunya ilmu yang membawa keyakinan dan boleh diharapkan untuk menyelesaikan semua masalah manusia (*scientism*); kepercayaan bahawa penyelesaian kepada masalah manusia sama ada berkaitan dengan individu, masyarakat, ataupun soal akhlak, boleh dicari dengan pendekatan politik (*politicism*); juga kepercayaan bahawa matlamat akhir dan tertinggi kehidupan manusia (yakni kebahagiaan) ialah apa

objektiviti dinafikan, ilmu dan pendapat tidak lagi dibezakan dan kini sesiapaupun boleh memberikan sebarang pendapat atas nama kebebasan.

Dengan mengambil feminisme sebagai ideologi perjuangannya, Musawah telah berusaha merombak dasar-dasar epistemologi Islam untuk disesuaikan dengan falsafah feminisme. Walau bagaimanapun, feminisme itu sendiri diasaskan kepada faham identiti gender yang sentiasa berubah-ubah. Sebagai contoh, kaum feminis gelombang ketiga (*third wave feminists*) yang didokong oleh generasi X yang dipengaruhi oleh aliran pemikiran pasca-modern telah bangkit mempersoal dan menuntut pentakrifan semula idea, istilah dan saluran yang selama ini diterima antara lainnya tentang makna kewanitaian, gender, kecantikan, seksualiti, feminiti dan maskuliniti. Ini adalah kerana menurut mereka, idea '*sexual liberation*' yang menjadi cita-cita gerakan feminis gelombang kedua harus diperluaskan maknanya sebagai suatu proses menyedari hakikat bahawa identiti gender seseorang itu selama ini dibentuk oleh masyarakatnya; dan hanya apabila ini disedari seseorang itu akan memiliki keberanian dan keazaman untuk menzahirkan makna-diri gendernya yang sebenar.<sup>25</sup>

Jika demikian, maka pandangan Musawah terhadap makna keadilan juga tidak boleh dipertahankan sebagai suatu pandangan yang objektif. Bahkan boleh dikatakan bahawa pendirian sebenar Musawah tentang keadilan ialah

---

yang ditentukan secara bersama oleh para anggota masyarakat (*democracy* dan *market economy*).

<sup>25</sup> Lihat perbincangan tentang percanggahan antara 'kaum feminis gelombang kedua' dengan generasi baru yang menggelarkan diri mereka 'kaum feminis gelombang ketiga' dalam R. Claire Snyder-Hall, "Third-Wave Feminism and the Defense of "Choice"", *Symposium* 8(1) (March 2010), doi: 10.1017/S1537592709992842, 255-261; Bridget J. Crawford, "The Third Wave's Break From Feminism", *International Journal of Law in Context* 6(1) (2010), 100-102, doi: 10.1017/S1744552309990346,

'tiada pendirian' dan 'segalanya mungkin' (*anything goes*) dan berasaskan 'pendirian' inilah mereka telah menyerang asas-asas metafizik dan epistemologi Islam dengan tujuan semata-mata untuk meruntuhkan (*deconstruct*) dasar-dasar perundangan Islam bagi memberi ruang kepada pemikiran-pemikiran baharu yang berasal dari Barat.<sup>26</sup> Golongan yang tiada pendirian tidak akan mentakrifkan apa yang mereka maksudkan dan tidak peduli sekiranya menyalahi pandangan sendiri (*self-contradiction*) sebagaimana yang 'diakui' oleh Mir-Hosseini dalam kenyataan berikut:

*It is important to remember that it is not our task to define what justice is, but to cry out when women face and experience injustice and discrimination because of their gender. Like Shari'ah, justice is a direction, a path towards which we can only strive, and we can claim, with the full certainty of our faith and awareness of our Islamic heritage, that some elements of Muslim family laws as formulated by classical jurists and reproduced in modern legal codes have become empty legal shells and are no longer in line with the justice of the Shari'ah.*<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Tentang persoalan *deconstruction* dan *reconstruction* yang dilakukan terhadap Islam bagi disesuaikan dengan idealisme Barat lihat Hendrik M. Vroom, "Islam's Adaptation to the West: On the Deconstruction and Reconstruction of Religion", *Scottish Journal of Theology* 60(2) (2007), 226-241, doi: 10.1017/S0036930607003225. Lihat juga Yvonne Yazbek Haddad dan Tyler Golson, "Overhauling Islam: Representation, Construction, and Cooption of "Moderate Islam" in Western Europe", *Journal of Church and State* 49(3) (2007), 487-515, doi: 10.1093/jcs/49.3.487. Berkaitan persoalan yang sama ialah Amitai Etzioni, "Should the United States Support Religious Education in the Islamic World?", *Journal of Church and State* 48(2) (2006), 279-301, doi:10.1093/jcs/48.2.279.

<sup>27</sup> Ziba Mir-Hosseini, "Towards Gender Equality", 46-47.



Bagaimanakah mungkin bagi Musawah menghukumkan perundangan Islam itu sebagai tidak adil tanpa terlebih dahulu menyatakan apa yang mereka maksudkan dengan 'adil' dan 'zalim'? Ternyata bahawa keadilan yang mereka maksudkan itu adalah sepertimana yang terkandung dalam piagam hak asasi manusia semasa, dan Kaum Muslimin semasa yang menurut Khaled Abou El Fadl, perlu mengambilkira pandangan masyarakat dunia tentang bentuk-bentuk kelakuan yang diterima atau tidak dalam soal hubungan sesama manusia.

*...does it matter if the world community has come to see the cutting of the hands of the thief, The stoning of an adulterer and adulteress, or the male privilege enjoyed in matters of divorce or inheritance to be violative of the basic standards that should be observed in dealing with human beings? It is relevant if the concept of mercy and human diversity is going to be taken seriously... To take the ethics of mercy seriously, we must first learn to care, and this is why it does matter what humanity at large thinks of our interpretations and applications of the divine mandate.*<sup>28</sup>

Justeru, menurut Abou El Fadl lagi, komitmen kepada hak-hak asasi manusia hendaklah diutamakan dari kepatuhan kepada hukum-hukum yang ditetapkan dalam al-Qur'an. Ini adalah kerana beliau berpendapat bahawa kaum Muslimin mempunyai tanggungjawab yang lebih besar iaitu mencapai masyarakat yang adil yang memiliki sifat kasihan belas (*mercy*), menghormati kepelbagaian (*diversity*), kekayaan (*richness*), dan mengiktiraf

---

<sup>28</sup> Khaled Abou El Fadl, "The Human Rights Commitment in Modern Islam", 157.

kekebalan (*immunities*) yang menjadi hak manusia.<sup>29</sup> Hak manusia, tambah beliau, hendaklah lebih diutamakan dari hak Allah.

*The fact that the rights of people take priority over the rights of God, on this earth, necessarily means that a claimed right of God may not be used to violate the rights of human beings. God is capable of vindicating whichever rights God wishes to vindicate in the Hereafter. On this earth, we concern ourselves only with discovering and establishing the rights that are needed to enable human beings to achieve a just life, while—to the extent possible—honouring the asserted rights of God.*<sup>30</sup>

Berpegang kepada prinsip yang digariskan oleh Abou El Fadl inilah, maka Musawah telah menerima peruntukan-peruntukan yang dianjurkan oleh *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW)* sebagai penanda aras keadilan dan kesamaan untuk wanita dalam keluarga dan masyarakat. *CEDAW*, menurut Musawah, adalah lebih selaras dengan *sharī'ah* daripada peruntukan undang-undang keluarga yang diterimapakai di kebanyakan negara Islam.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 154. Beliau mencadangkan suatu perubahan paradigma dibuat bagi menukar faham tradisi tentang hak kepada faham baru yang berteraskan kekebalan (*immunities*) dan pemilikan (*entitlements*). Difahami sedemikian hak-hak ini menjadi milik individu yang diiktiraf dan tidak berubah, yang menjadi syarat kepada masyarakat yang adil dan pengasih. Walaupun mengakui lima prinsip (perlindungan terhadap agama, nyawa, akal, harta dan keturunan) yang terkandung dalam *maqāṣid al-sharī'ah* boleh menjadi asas hak individu, Abou El Fadl mencadangkan persoalan ini difikirkan dan dianalisa kembali berdasarkan kepelbagaian semasa dan perbezaan pengalaman masyarakat. *Ibid.*, 153.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>31</sup> *KKTM*, 7.

## 2. Menafikan Fiqh sebagai Ilmu

Bertitik-tolak dari penafian ilmu jugalah Musawah bangkit mempersoalkan tafsiran juri klasik dengan alasan bahawa itu adalah fiqh, sedangkan fiqh tidak seperti *shari'ah* dan wahyu Allah adalah merupakan "kegiatan perundangan yang dibuat manusia, yang boleh menghasilkan perbezaan, kesilapan dan boleh diubah."<sup>32</sup> Musawah melihat fiqh sebagai hasil ciptaan masyarakat (*social construct*) di mana sistem patriarki menjadi asasnya, dan fiqh digambarkan sebagai alat patriarki bagi menafikan kesamaan gender. Oleh itu, kalau sekiranya undang-undang keluarga Islam mahu diubah mengikut prinsip kesamaan, maka terlebih dahulu kefahaman Kaum Muslimin tentang fiqh juga perlu diubah mengikut tafsiran baharu.

Bagi menjustifikasikan tuntutan kaum feminis kepada perubahan dalam undang-undang keluarga Islam, Muhammad Khalid Masud telah menggunakan alasan kewujudan *ikhtilāf*. Menurut Masud, kepelbagaian dalam fiqh itu (a) membayangkan peranan masyarakat dalam proses membangunkan *Shari'ah*; (b) menunjukkan kepada keperluan berterusan kepada ijtihad bagi mengharmonikan norma-norma undang-undang dengan norma-norma masyarakat; (c) menunjukkan keperluan kepada kaedah pentafsiran baharu; dan (d) pengiktirafan terhadap kepelbagaian budaya (*multiculturalism*) dan perundangan (*legal pluralism*).<sup>33</sup>

Kesimpulan-kesimpulan ini adalah mengelirukan kerana ia diasaskan kepada andaian bahawa fiqh itu pada dasarnya adalah *ikhtilāf* dan bahawa setiap anggota masyarakat berhak untuk *berikhtilāf*. Justeru, tuntutan Musawah dan kaum feminis umumnya itu hendaklah dilihat sebagai suatu *ikhtilāf* terhadap pandangan *fuqahā'*

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Muhammad Khalid Masud, "Ikhtilaf al-Fuqaha': Diversity in Fiqh as a Social Construction", 86.

terdahulu. Andaian-andaian ini, walau bagaimanapun, tidak boleh mengalih perhatian daripada hakikat bahawa (a) fiqh adalah suatu cabang daripada ilmu-ilmu *Sharī'ah*; (b) fiqh dibina di atas dasar-dasar (*uṣūl*) yang disepakati (*ijmā'*); dan (c) *ikhtilāf* adalah perbezaan pendapat antara pakar-pakar perundangan (*fuqahā'*) terhadap masalah cabang (*furū'*) yang terbit dari *uṣūl* berkenaan. Justeru ia dikenali sebagai *ikhtilāf al-fuqahā'*, bukan *ikhtilāf* semata-mata.

Oleh itu, wujudnya *ikhtilāf al-fuqahā'* tidak bermakna bahawa *fiqh* itu adalah hasil ciptaan masyarakat, kerana para *fuqahā'* tidak boleh disamakan dengan masyarakat awam dalam soal ilmu dan kefahaman, dan *fiqh* tidak boleh disamakan dengan pendapat-pendapat peribadi yang bersifat subjektif. Hanya *fuqahā'* yang berhak ber*ikhtilāf* terhadap *ijtihād fuqahā'* yang lain, sedangkan keengkaran seorang awam terhadap *ijtihād fuqahā'* adalah semata-mata keengkaran bukannya suatu *ikhtilāf* dan keengkaran itu itu tidak menjadikannya *fuqahā'*.

Walau bagaimanapun, faham kesamaan melulu yang menjadi pegangan Musawah itu telah mendorongnya menyamaratakan (*levelling*)<sup>34</sup> fiqh dengan 'pendapat-pendapat peribadi yang bersifat subjektif'. Malahan al-Qur'an pun disamaratakan dengan 'piawai semasa hak asasi manusia'. Maka Musawah pada hakikatnya telah menurunkan darjat al-Qur'an menjadikannya setaraf dengan konvensyen semasa tentang hak asasi manusia ataupun mungkin lebih rendah lagi sedangkan 'piawai semasa hak asasi manusia' itu pula diangkat darjatnya ke suatu martabat seolah-olah ia bukan lagi hasil kegiatan

---

<sup>34</sup> Tentang masalah penyamarataan (*levelling*) sebagai suatu petanda penyakit keruntuhan adab (*loss of adab*) yang melanda Kaum Muslimin hari ini lihat SMN al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993).

manusia "yang boleh menghasilkan perbezaan, kesilapan dan boleh diubah".

Sekiranya benar Musawah berpegang kepada prinsip kesamaan, 'piawai semasa hak asasi manusia' tidaklah seharusnya dianggap lebih baik atau lebih sempurna daripada 'piawai' yang menjadi panduan para juri klasik kerana kedua-duanya 'bukan' *Shari'ah* atau wahyu Allah. Jelas di sini bahawa Musawah telah menyanggahi prinsip kesamaan yang dianjurkannya sendiri apabila menolak fiqh klasik dengan alasan ia bukan *divine* tetapi menerima pula 'piawai' ciptaan manusia yang lain walaupun piawai itu juga bukan *divine*.

Justeru, kenyataan Musawah tentang fiqh itu hanyalah bertujuan mengelirukan kefahaman awam tentang kedudukannya sebagai suatu cabang ilmu agama yang sah dan asas kepada hukum Islam. Ia, walau bagaimanapun, sedikitpun tidak membantu usaha Musawah untuk meminda undang-undang keluarga Islam kerana sebarang bentuk pindaan yang mahu dicadangkan akan melibatkan tafsiran terhadap nas. Oleh kerana Musawah menolak tafsiran juri klasik atas alasan gender, maka tafsirannya juga tertolak atas alasan yang sama. Fiqh, walau bagaimanapun, bukanlah semata-mata pandangan peribadi yang bersifat subjektif (iaitu tidak mungkin diketahui benar-salahnya). Sebaliknya, ia adalah kefahaman terhadap sumber-sumber yang menjadi sandaran agama (iaitu *uṣūl*) dengan berpandukan kepada prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah yang digariskan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* dan hukum adalah hasil dari kefahaman itu.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Dari segi bahasa *al-ḥukm* bererti *al-man'* ertinya 'halangan', yakni halangan daripada kezaliman. Perkataan *al-ḥikmah* dikiaskan darinya kerana ia membawa erti 'halangan daripada kejahilan'. Apabila menghukum seseorang, kehendaknya yang menyeleweng yang tidak dipandu oleh ilmu akan dihalang, kerana tindakan yang tidak dipandu oleh ilmu itu ialah tindakan yang zalim, yang mesti dihalang. Ini menunjukkan jalinan erat antara hukum dengan keadilan. Lihat Abū

Dari segi keupayaan ilmiah, seorang *faqīh* yang sebenar bukan hanya mengetahui apa yang halal dan apa yang haram serta dalil dan kaedah-kaedah mengistinbatkan hukum sebagai seorang *mujtahid*,<sup>36</sup> tetapi juga menguasai ilmu-ilmu metafizik, logik, epistemologi, teologi, dan memiliki kewibawaan akhlakiah yang tinggi. Mereka, menurut Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (1703-1762M), adalah orang-orang yang dikurniakan oleh Allah dengan ilmu *ladunnī* sehingga terbuka kepada mereka rahsia-rahsia *Sharī'ah*.<sup>37</sup>

---

al-Husayn Ahmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Rāzī (m.395H), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999). Oleh sebab itu, maka al-Jurjānī telah menta'rifkan *al-hukm* dari segi istilah sebagai: "meletakkan sesuatu pada tempatnya (yakni melakukan keadilan)". Al-Jurjānī, *Al-Ta'rīfāt*, 102.

<sup>36</sup> Memetik al-Taftāzānī, al-Tahānawī menyimpulkan bahawa setiap *faqīh* dalam erti kata sebenar mestilah seorang *mujtahid*. Walau bagaimanapun istilah itu juga telah digunakan secara longgar bagi merujuk kepada seseorang yang mengetahui ilmu fiqh tanpa kelayakan berijtihād. Al-Tahānawī, *Kashshāf*, 3: 478.

<sup>37</sup> Menurut al-Dihlawī, yang benar-benar memahami rahsia agama adalah seorang yang dikurniakan Allah 'ilm al-ladunnī kerana rahsia agama adalah rahsia Allah, dan Dia memberikannya kepada sesiapa yang Dia kehendaki dari kalangan ahli-ahlinya (para *awliyā'*). Hanya mereka sahaja yang tahu bagaimana membina *uṣūl* dan menerbitkan darinya *furū'*, dan bagaimana menghasilkan kaedah berpandukan nas dan akal. Al-Dihlawī mendakwa dia adalah salah seorang yang dikurniakan ilmu sedemikian. Lihat karya beliau *Hujjat Allāh al-Bālighah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), 2 jilid, 1: 10. Tentang 'ilm *ladunnī* sila rujuk tulisan al-Ghazālī, *al-Risālah al-Ladunniyyah*, diterbitkan bersama karya-karya al-Ghazālī yang lain dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.). *Hujjat Allāh al-Bālighah* adalah karya terpenting al-Dihlawī di mana beliau membahaskan persoalan *maṣlahah*. Kitab ini dibahagikan kepada dua: bahagian pertama membicarakan tentang kaedah-kaedah yang digunapakai bagi mengistinbatkan masalah-masalah yang diraikan dalam kehidupan beragama; bahagian kedua pula menjelaskan secara terperinci bagaimana Sunnah itu seharusnya difahami. Kedua-dua bahagian ini saling melengkapi yang pertama berupa kerangka pemikiran, dan yang kedua bagaimana kerangka pemikiran ini diterjemahkan dalam

Dalam Islam tidak timbul masalah pertentangan di antara yang asal (*aṣālah*) dengan yang baharu (*hadāthah*) kerana setiap persoalan cabang (*furū*) mestilah dikembalikan kepada perkara asalnya (*uṣūl*) yang telah disepakati. Maka nas tidak seharusnya dilagakan dengan tafsiran, apatah lagi tafsiran yang telah disempurnakan oleh pemilik kewibawaan yang sah (yakni para *mujtahidūn*) kerana sebarang tafsiran tentang Islam tidak boleh lari dari sandaran terhadap sumber-sumber ilmu dan kaedah-kaedah penyelidikan ilmiah yang diakui sah.

Walau bagaimanapun, apabila pemilik kewibawaan yang sah tidak dikenali atau tidak diakui, berlakulah krisis kewibawaan (*crisis of authority*) dan akibatnya akan berleluaslah kekeliruan dan muncullah para pemimpin palsu dalam semua lapangan kehidupan (akademik, politik, keagamaan, kebudayaan dan lain-lain). Mereka inilah yang sering menyeru kepada 'tafsiran baharu' (*reinterpretation*) atas nama *ijtihād* dan *tajdīd* sedangkan yang menjadi rujukan dan sandaran ialah konsep-konsep asing yang berpunca kepada falsafah humanisme sekular.

### **3. Salah faham Terhadap Erti Pembaharuan**

Berdasarkan kepada faham keadilan di atas, Musawah telah menyeru supaya pembaharuan dilakukan terhadap undang-undang keluarga Islam supaya selaras dengan

---

amalan hidup seorang Muslim yang mengikuti contoh tauladan Rasulullah SAW berdasarkan kefahaman yang benar. Antara nama-nama besar yang banyak menyumbang dalam perbincangan ini sebelum kedatangan al-Shātibī ialah al-Hākim al-Tirmidhī, al-Māturīdī (m. 403/1112), al-Qaffāl al-Shāshī (m. 365/975), al-Abharī (m. 375/985), al-Bāqillānī (m. 403/1112), al-Juwaynī (m. 478/1085), al-Ghazālī (m. 505/1111), al-Rāzī (m. 606/1209), al-Āmidī (m. 631/1233), Ibn al-Hājib (m. 646/1248), al-Bayḍawī (m. 685/1286), al-Isnawī (m. 772/1370), Ibn al-Subkī (m. 771/1369), 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (m. 660/1261) dan Ibn Taymiyah (m. 728/1327). Kenyataan ringkas tentang sumbangan mereka boleh diikuti dalam Ahmad al-Raysūnī, *Imam Shatibi's Theory of The Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Kuala Lumpur: IIIT/Islamic Book Trust, 2006), 3-38.

prinsip persamaan yang menjadi pegangannya itu dengan kepercayaan bahawa gerakan yang mereka pelopori itu adalah merupakan suatu ijtihad yang bertujuan untuk membawa perubahan dan pembaharuan kepada masyarakat Islam, khususnya kepada kaum wanita. Islam pada dasarnya mendokong sebarang usaha ke arah kebaikan (*maslahah*) bersama dan menyeru supaya dilakukan usaha untuk memperbaiki segala kerosakan yang telah berlaku bagi memulihkan keadaan umat manusia (yakni *islāh*). Malah, risalah Islam itu sendiri adalah merupakan kesinambungan dari risalah para Rasul terdahulu yang telah dirosakkan dan dikacaukelirukan ajarannya oleh para pengikutnya. Maka Nabi Muḥammad SAW telah diutus sebagai 'pengislah' terakhir dari kalangan Rasul, dan tugasnya itu tetap diteruskan oleh para pewarisnya dari kalangan alim 'ulamā' hingga ke akhir zaman.

*Islāh* adalah merupakan usaha dan gerakerja bagi mencapai kebaikan (*maṣlahah*) dan menghapuskan kerosakan (*mafsadah*) dan segala pembaharuan yang dilakukan dalam rangka menjelmakan *maṣlahah* dan menghapuskan kerosakan itu adalah *tajdīd*. Bagi memahami tujuan-tujuan agama yang berupa *maṣlahah* kepada manusia itulah maka setiap pembaharuan hendaklah diasaskan kepada ilmu yang benar dan usaha ke arah itu adalah merupakan *ijtihād*. *Ijtihād*, walau bagaimanapun bukanlah semata-mata hasil gerakerja akliah bahkan juga yang lebih utama adalah usaha penyucian jiwa (*mujāhadah al-nafs*).

Di dalam al-Qur'an, didapati banyak sekali suruhan melakukan *islāh* (yang biasanya datang bersama dengan perintah bertaqwa) dan larangan melakukan kerosakan di muka bumi. Agama Islam menyeru ke arah perpaduan di atas jalan kebenaran dan melarang perpecahan dan permusuhan. Apabila berlaku juga permusuhan dan perpecahan, *islāh* adalah jalan untuk menyatukan semula



pihak-pihak yang bertelagah sama ada dalam kehidupan berumahtangga mahupun bermasyarakat.

Al-Qur'an menyebut *islāh* secara berpasangan dengan taubat (dengan taubat disebut dahulu). Ini bererti bahawa taubat adalah prasyarat *islāh*. *Islāh* dilakukan bagi memperbaiki keadaan yang rosak dan ia tidak mungkin berlaku kecuali dikenali dan diakui dahulu kesalahan dan kerosakan yang telah dilakukan itu. Taubat menuntut pengakuan terhadap kesalahan diri dan penyesalan terhadap apa yang telah dilakukan, dan ia tidak sempurna tanpa *islāh*, yakni usaha bersungguh-sungguh (*jihād al-nafs*) bagi memperbaiki kerosakan dan menebus kesalahan yang telah dilakukan. Golongan yang melakukan *islāh* tidak disia-siakan ganjarannya di sisi Allah, dan selagi ada golongan yang melakukan usaha berkenaan, sesuatu kaum itu tidak akan dibinasakan Allah. Ini menunjukkan peri pentingnya usaha *islāh* itu dilakukan secara berterusan demi kesejahteraan masyarakat.

Walau bagaimanapun, al-Qur'an juga mengingatkan bahawa akan sentiasa ada golongan yang bukan sahaja tidak mengendahkan larangan dari melakukan kerosakan bahkan mendakwa melakukan *islāh*. Mereka terdiri dari dua golongan, iaitu: (a) golongan yang sememangnya berniat jahat, dan mereka sengaja melakukannya dengan menggunakan pelbagai tipu-helah bagi menyembunyikan niat sebenar mereka; dan (b) golongan yang terpedaya, iaitu mereka yang menyangka mereka melakukan kebaikan sedangkan hakikatnya adalah sebaliknya. Namun Allah berulang-kali menegaskan bahawa Dia mengetahui siapa yang sebenarnya yang melakukan *islāh* (*muṣliḥūn*) dan siapa pula sebenarnya golongan perosak (*mufsidūn*).<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Sebagai reaksi terhadap penjajahan Barat ke atas tanahair kaum Muslimin, telah muncul golongan yang digelar 'reformist' yang menganjurkan perubahan dilakukan bagi mengubah nasib Kaum Muslimin. Dalam kalangan mereka adalah golongan 'modernist' yang menyeru ke arah kemodenan ala-Barat dan tafsiran semula

Adakah Musawah sebenarnya menyeru kepada kebaikan ataupun kerosakan? Faham *islāh* itu berkait rapat dengan faham *tajdīd* yang sering diertikan sebagai 'pembaharuan' (*renewal* atau *revival*). Kedua-dua faham ini tidak boleh dipisahkan kerana tidak semua pembaharuan itu sah dan boleh diterima melainkan pembaharuan yang mendatangkan kebaikan (*maṣlahah*) sahaja, dan ini bererti seorang pembaharu (*mujaddid*) itu mestilah juga pada masa yang sama seorang pengislah (*muṣliḥ*).

Dari segi bahasa, *tajdīd* mempunyai kaitan maknawi dengan perkataan '*jadd*' yang bererti 'datuk' dan ini mengisyaratkan kesinambungan di antara yang baharu dengan yang lama. Justeru, menurut Islam, yang dikehendaki dengan 'pembaharuan' itu adalah pengembalian kepada jalan yang lurus seperti yang diikuti oleh datuk nenek kita dahulu dan ia bermaksud bahawa kebenaran dan kebaikan yang mencirikan jalan yang lurus itu tetap sama dan tidak pernah berubah selama-lamanya dan ilmu tentang kebenaran dan kebaikan itu mungkin diperolehi dari sumber-sumbernya yang tetap terpelihara keasliannya.

Justeru, *tajdīd* adalah bermaksud suatu gerakdaya bagi mengembalikan masyarakat kepada kefahaman dan amalan agama yang asal seperti ditunjukkan oleh

---

Islam mengikut acuan pemikiran Barat dan golongan '*revivalist*' yang menolak pabaratan dan menyeru pemurnian semula pemikiran Kaum Muslimin dengan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah. Kedua-dua golongan ini, walaupun bercanggah dalam soal sikap mereka terhadap Barat dan pabaratan, sepakat dalam satu perkara iaitu menolak tafsiran tradisi ulama silam. Maka mereka menyeru supaya dibina semula pemikiran Islam dengan menolak asas-asas ilmu dan pemikiran yang telah dibina, dihurai dan diperkukuhkan oleh para *Mutakallimūn*, *Fuqahā'* dan *Ṣūfiyyah*. Dan bagi memutuskan ikatan Kaum Muslimin dengan pemikiran mereka, serangan bertubi-tubi terhadap taqlid telah dianjurkan sehinggakan semua orang telah disamaratakan dan pemilik kewibawaan sebenar tidak lagi dikenali.

Rasulullah SAW dan generasi awal Islam (*salaf al-sālih*) dan seterusnya diwarisi oleh para 'ulamā' sejati yang mengikuti jalan yang Baginda asaskan itu. Ia bukan bermaksud memutuskan diri dari jalan itu kerana dianggap lama, tidak sesuai, ataupun lapuk kerana gerakan *tajdid* yang tulen tidak sama sekali akan menimbulkan pertentangan antara yang asal dengan yang baru (yang sering dirujuk sebagai persoalan *aṣālah* lawan *ḥadāthah*). Ini dijelaskan oleh al-Attas seperti berikut:

...perubahan dan perkembangan dan pembangunan yang kita maksudkan itu merujuk kepada diri ruhani jua. Pada faham Islam maka perubahan dan perkembangan dan pembangunan itu merujuk kepada diri dan bererti pemulihan kepada kemurnian asali ajaran agama serta tauladan orang dan masyarakat Islam yang tulen; apabila terdapat keadaan di mana orang dan masyarakat Islam sudah sesat dan keliru dan jahil dan zalim kepada dirinya masing-masing, maka dayausaha serta kegiatannya untuk mengarahkan dirinya ke Jalan yang Lurus dan Benar yang akan memulihkannya kepada keadaan keislaman yang sejati asli—itulah pembangunan.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> SMN al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2002), 88-89. Menurut al-Attas, punca sebenar masalah Kaum Muslimin hari ini ialah 'kerosakan ilmu', dan sekiranya keadaan mereka mahu diperbaiki masalah ilmu dan pendidikan kaum Muslimin mesti ditangani dengan bersungguh-sungguh dan sewajarnya. Menurut beliau lagi, wujud perbezaan faham yang nyata mengenai ilmu di antara Islam dan kebudayaan Barat dan perbezaan ini "demikian mendalam dan mutlak seakan-akan jurang yang tiada dapat dipertitikan, yang tiada dapat dipertemukan." Perbezaan itu merujuk kepada sifat dan tujuan ilmu yang berpunca kepada perbezaan faham antara Islam dan kebudayaan Barat tentang hakikat insan dan tujuan kewujudannya dan perbezaan faham tentang

Terkandung dalam kedua-dua faham ini (iaitu *iṣlāḥ* dan *tajdīd*) adalah hakikat kesempurnaan agama Islam yang suci dari kekurangan dan kecacatan dan bahawa ia senantiasa baharu (yakni tidak lapuk dek perubahan zaman). Agama Islam sudah disempurnakan dari awal lagi.<sup>40</sup> Oleh itu, ia tidak memerlukan gerak-daya sejarah bagi mencapai kesempurnaan. Yang tidak sempurna dan tidak terpelihara dari kekurangan dan perubahan itu ialah kaum Muslimin maka kepada merekalah *iṣlāḥ* dan *tajdīd* itu ditujukan, bukan kepada agama Islam.

Ternyata bahawa pembaharuan yang dikehendaki oleh Musawah itu bukanlah seperti yang dimaksudkan di atas. Yang menjadi sasaran perubahan dan pembaharuan Musawah adalah agama Islam itu sendiri, sedangkan kerangka pemikiran yang menjadi asasnya adalah falsafah humanisme sekular. Menurut Yvonne Yazbeck Haddad, wacana kaum feminis Islami pada dasarnya adalah merupakan sanggahan kepada pemikiran tradisional Islam (*Islamic traditionalism*) dan pada masa yang sama terhadap norma-norma anjuran Barat. Namun demikian, pada hakikatnya, mereka masih lagi berfikir dan bertindak dalam kerangka pemikiran sekular Barat.

*The Muslim feminist discourse in the West is clearly the result of immersion in a new context influenced by liberationist discourse and by postmodernist analyses. Muslim women exercise the freedom to analyze and critique texts and traditions in ways not possible in most Muslim societies. The tendency is to posit Islamic feminism as different from "Western feminism", often with little apparent interest in seeing that Western feminism itself has evolved*

---

hakikat insan itulah yang menjadi asas kepada penilaian majumundur sesuatu bangsa dalam sejarah, dan juga bagaimana gerak-kerja ke arah kemajuan itu ditangani.

<sup>40</sup> Al-Mā'idah (5): 3.

*and transmuted into a variety of forms of expression and interpretation.*<sup>41</sup>

'Feminisme Islami' seperti yang dianuti oleh Musawah mengandaikan bahawa feminisme adalah suatu ideologi yang tidak bertentangan dengan Pandangan Alam Islam justeru boleh 'diislamkan' (yakni boleh dibawa masuk tanpa menimbulkan sebarang percanggahan dengan unsur-unsur asasi Pandangan Alam Islam). Apa yang sebaliknya berlaku ialah Islam yang cuba difemininkan, yakni diubahsuai sejajar dengan ideologi feminisme melalui apa yang dinamakan 'pentafsiran semula' (*reinterpretation*) nas-nas al-Qur'an dan Sunnah mengikut kerangka pemikiran falsafah humanisme sekular. Inilah yang telah mereka lakukan terhadap faham keadilan seperti mana yang telah dibincangkan dalam makalah ini.

Kesimpulannya jelas, tiada keserasian di antara Islam (yang dikenali dan diamalkan oleh kaum Muslimin selama ini) dengan feminisme. 'Feminisme Islami' pada hakikatnya cuba didirikan di atas 'Islam yang baru', yang masih melalui proses 'kemenjadian' (*becoming*) bukan Islam yang 'asal', yang sudah 'jadi'. Ia tidak mustahil menjadi kenyataan lambat-laun sekiranya Kaum Muslimin tidak benar-benar menginsafi hakikat bahawa masalah sebenar mereka ialah 'kerosakan ilmu' yang begitu parah dan berleluasa. Sekiranya langkah pencegahan yang sebenar tidak segera diambil mereka kelak tidak akan lagi berupaya menongkah arus pensekularan dan pembaratan yang melanda.

## **Rujukan**

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

---

<sup>41</sup> Yvonne Haddad, "The Study of Women in Islam and the West: A Select Bibliography", *HAWWA* 3(1) (2005).

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2002.
- Badran, Margot. *Feminism Beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam*. New Delhi: Global Media Publications, 2007.
- Barlas, Asma, "Book Review: Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis," *Middle East Women's Studies Review* xviii, (Spring/Summer, 2003): 1-2.
- Crawford, Bridget J., "The Third Wave's Break from Feminism", *International Journal of Law in Context* 6(1) (2010), doi: 10.1017/S1744552309990346: 100-102.
- Al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh. *Hujjat Allāh al-Bālighah*. Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1997.
- Etzioni, Amitai, "Should the United States Support Religious Education in the Islamic World?", *Journal of Church and State* 48(2) (2006): 279-301, doi:10.1093/jcs/48.2.279.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. "Al-Risālah al-Ladunniyyah." Dalam *Majmūʿat Rasāʿil al-Imām al-Ghazālī*. Kaherah: al-Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.
- Haddad, Yvonne, "The Study of Women in Islam and the West: A Select Bibliography", *HAWWA: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 3(1) (2005): 111-157.
- Haddad, Yvonne Yazbek dan Golson, Tyler, "Overhauling Islam: Representation, Construction, and Cooption of "Moderate Islam" in Western Europe", *Journal of*

- Church and State* 49(3) (2007): 487-515, doi: 10.1093/jcs/49.3.487.
- Hamid, Shadi. "Between Orientalism and Postmodernism: The Changing Nature of Western Feminist Thought Towards the Middle East", *HAWWA: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 4(1) (2006): 76-92.
- Al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ‘Alī bin Muḥammad. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Kaherah: Dār al-Rashād, 1991.
- Kerangka Kerja Tindakan Musawah*. Petaling Jaya: Musawah, 2009.
- Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Moghadam, Valentine M., "Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate", *Signs* 27(4) (2009): 1135-1171.
- Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. Karachi: Oxford University Press, 1999.
- Othman, Norani, "Muslim Women and the Challenge of Islamic Fundamentalism/Extremism: An Overview of Southeast Asian Muslim Women’s Struggle for Human Rights and Gender Equality", *Women’s Studies International Forum* 29(4) (2006): 339-353.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Imam Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Kuala Lumpur: IIIT/Islamic Book Trust, 2006.
- Al-Rāzī, Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Snyder-Hall, R. Claire, "Third-Wave Feminism and the Defense of "Choice"", *Symposium* 8(1) (March 2010), doi: 10.1017/S1537592709992842: 255-261.

- Al-Taftāzāni, Sa'd al-Dīn. *Majmū'at al-Ḥawāshī al-Bahīyyah 'ala Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*. Kaherah: Maṭba'ah Kurdistān al-'Ilmiyyah, 1329H.
- Al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī bin 'Alī bin Muḥammad. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- Vroom, Hendrik M., "Islam's Adaptation to the West: On the Deconstruction and Reconstruction of Religion", *Scottish Journal of Theology* 60(2) 2007: 226-241, doi: 10.1017/S0036930607003225.
- Zainah Anwar ed. *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Petaling Jaya: Musawah, 2009.