

GENDER MAINSTREAMING DALAM KAJIAN FIQH MUNAKAHAT

Siti Jahroh

Jurusan Siyasah

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Email: jabrohmansur@gmail.com

Abstrak: *Intensitas pembelajaran Fiqh Munakahat seharusnya (das sollen) memberikan implikasi dalam melahirkan berbagai perubahan, pembebasan serta pencerahan spiritualitas individual dan sosial. Tetapi, dalam kenyataannya (das sein), terjadi semacam "kesenjangan" antara studi Fiqh Munakahat di tingkat teori (theoretical understanding) dengan kenyataan di tingkat praksis (practical understanding) masyarakat secara luas. Itulah mengapa diperlukan adanya upaya pemetaan secara mendalam mengenai pengembangan paradigma, metodologi dan orientasi baru dalam studi Fiqh Munakahat yang dapat mempertautkan keduanya, antara theoretical understanding dengan practical understanding secara bersamaan. Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta termasuk fakultas tertua di lingkungan PTAIN Kementerian Agama RI. Dengan demikian, sangat penting dan laik untuk dijadikan sampel penelitian dengan harapan proses pembelajaran fiqh munakahat khususnya di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan PTKI di Indonesia pada umumnya menjadi lebih baik di masa-masa mendatang terutama terkait dengan perspektif pengarusutamaan gender dalam proses pembelajarannya. Pertimbangan utama mengapa kajian ini perlu dilakukan adalah bahwa pandangan dan sikap para dosen pengampu matakuliah Fiqh Munakahat sangat mempengaruhi materi perkuliahan yang disampaikan kepada para mahasiswa yang kelak akan menjadi birokrat, corong masyarakat dan pemain dalam berbagai aspek kehidupan dan lapisan sosial untuk mengubah paradigma masyarakat.*

Kata Kunci: *Gender mainstreaming, Fiqh Munakahat, Fakultas Syari'ah dan Hukum*

Pendahuluan

Matakuliah Hukum Perkawinan Islam (Fiqh Munakahat) di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) negeri maupun swasta, merupakan

IN RIGHT

bidang atau matakuliah dasar umum yang diajarkan pada hampir seluruh fakultas/jurusan/program studi yang ada. Dari segi kuantitas Sistem Kredit Semester (SKS), studi fiqh munakahat memiliki intensitas pengajaran yang tinggi, terutama di jurusan atau konsentrasi yang secara spesifik menitikberatkan pada pengembangan Hukum Keluarga Islam (al-Ahwal al-Syakhshiyah). Intensitas pengajaran Fiqh Munakahat tersebut seharusnya (*das sollen*) memberikan implikasi dalam melahirkan berbagai perubahan, pembebasan serta pencerahan spiritualitas individual dan sosial. Tetapi, dalam kenyataannya (*das sein*), terjadi semacam "kesenjangan" antara studi Fiqh Munakahat di tingkat teori (*theoretical understanding*) dengan kenyataan di tingkat praksis (*practical understanding*) masyarakat secara luas.

Banyak argumentasi yang dapat menjelaskan realitas problem studi Fiqh Munakahat di atas, antara lain, dikarenakan adanya problem paradigmatis dan metodologis dalam bidang studi tersebut. Problem lainnya yang juga sangat penting adalah belum terumuskannya metode yang tepat atau semacam *quantum learning*-nya pengajaran Fiqh Munakahat di PTAI. Selama ini, baru dikenal tiga metode pengajaran Fiqh Munakahat di PTAI, yaitu metode sorogan, metode ceramah dan metode diskusi atau *muhadharah*. Namun ketiga bentuk metode pengajaran tersebut masih tetap menjadi problem tersendiri. Di samping, karena sama sekali belum teruji efektivitasnya, ketiga metode tersebut juga menyimpan problem yang sangat mendasar, yaitu adanya kesenjangan antara *theoretical understanding* dengan *practical understanding*.¹

Berpijak pada pemikiran di atas, maka diperlukan adanya upaya pemetaan secara mendalam mengenai pengembangan paradigma, metodologi dan orientasi baru dalam studi Fiqh Munakahat yang dapat mempertautkan keduanya, yakni antara *theoretical understanding* dengan *practical understanding* secara bersamaan. Dalam kerangka inilah, adanya pemetaan problem dan orientasi studi Fiqh Munakahat di lingkungan PTAI menjadi sebuah kebutuhan yang mendasar dan mendesak untuk dilakukan guna menjembatani dan sekaligus menanggulangi adanya kesenjangan-kesenjangan antara studi fiqh munakahat di tingkatan teori dan praksis sebagaimana diuraikan di atas. Selain itu, upaya pemetaan ini juga ditujukan agar PTAI mampu melahirkan individu-individu yang tidak

¹ Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 180.

hanya menguasai pengetahuan secara kognitif semata tetapi juga memiliki kecerdasan-kecerdasan emosional dan spiritual.

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta termasuk fakultas tertua di lingkungan PTAIN Kementerian Agama RI. Dengan demikian, sangat penting dan laik untuk dijadikan sampel penelitian dengan harapan proses pembelajaran fiqh munakahat khususnya di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan PTAIN di Indonesia pada umumnya menjadi lebih baik di masa-masa mendatang terutama terkait dengan perspektif pengarusutamaan gender dalam proses pembelajarannya.

Dari uraian latar belakang masalah di atas dapat disarikan sejumlah masalah, di antaranya, adalah: Bagaimana kondisi objektif kegiatan pembelajaran fiqh munakahat di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Bagaimana rumusan peraturan dan kebijakan dalam bidang akademik di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terkait dengan program *Gender mainstreaming* di perguruan tinggi serta bagaimana pula implementasinya; Bagaimana kondisi objektif kurikulum dan sylabus matakuliah fiqh munakahat di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Bagaimana budaya dan sikap sosial di kalangan civitas akademik terhadap relasi kesetaraan gender di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Bagaimana pandangan tenaga pengajar (Dosen) terhadap program pembangunan relasi berkeadilan gender di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; dan Bagaimana pandangan tenaga pengajar (Dosen) terhadap program *Gender mainstreaming* dalam kegiatan pembelajaran fiqh munakahat di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Adapun masalah yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah: Bagaimana pandangan dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap program *gender mainstreaming* dalam kegiatan pembelajaran Fiqh Munakahat, dan Bagaimana kondisi objektif kurikulum dan sylabus matakuliah Fiqh Munakahat di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Ada beberapa pertimbangan mengapa penelitian ini perlu dilakukan, yaitu: Untuk mengetahui bagaimana keberhasilan program pembangunan hubungan relasi berspektif gender setelah hampir 40 tahun masuk dalam program pemerintah, khususnya di kalangan dosen dan

civitas akademik di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Untuk mengetahui bagaimana pandangan dan sikap para dosen di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap program pembangunan hubungan relasi berspektif gender khususnya para dosen pengampu matakuliah Fiqh Munakahat. Sebab pandangan dan sikap para dosen tersebut sangat mempengaruhi materi perkuliahan yang disampaikan kepada para mahasiswa yang kelak akan menjadi birokrat, corong masyarakat dan pemain dalam berbagai aspek kehidupan dan lapisan sosial untuk mengubah paradigma masyarakat; dan Untuk mengetahui dan mendeskripsikan seberapa jauh rumusan peraturan dan kebijakan dalam bidang akademik di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terkait dengan program *Gender mainstreaming* di perguruan tinggi serta bagaimana kondisi objektif kurikulum dan syllabus matakuliah Fiqh Munakahat di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Ada sejumlah penelitian di bidang sama telah dilakukan, namun dengan fokus yang berbeda, baik dari objek maupun subjeknya. Penelitian yang dilakukan tim Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, "Kesenjangan Gender pada Kualitas Akademik dan Kemampuan Manajerial Staf Pengajar IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". Fokus dan penemuan penelitian yang dilakukan tahun 1999/2000 ini di antaranya adalah:² Bagaimana persepsi pengajar laki-laki dan perempuan terhadap faktor eksternal seperti akses dan kesempatan yang menyebabkan kesenjangan gender. Rekomendasi penelitiannya menyebutkan bahwa untuk menghilangkan atau minimal mengurangi kesenjangan gender ini adalah adanya upaya konkrit dalam bentuk '*affirmative action*' dengan memberikan kesempatan dan akses dalam semua aspek kepada dosen perempuan oleh pihak/pejabat pengambil kebijakan.

Penelitian sejenis juga dilakukan PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dua tahun kemudian, 2002, "Peningkatan Kemampuan Dosen dalam Pembelajaran Berspektif Gender di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". Di antara hasilnya adalah, meskipun upaya peningkatan kualitas dosen selalu dilakukan, namun kualitas dosen perempuan lebih

² Susilaningih, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Fatma Amalia, dan Siti Fatiman, "Kesenjangan Gender pada Kualitas Akademik dan Kemampuan Manajerial Staf Pengajar IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". Laporan Penelitian Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

rendah dari dosen laki-laki, terbukti prosentase dosen yang menyelesaikan pendidikan S2 dan S3 selalu lebih banyak dosen laki-laki.

Pada bulan Desember 2002 sd Mei 2003 dilaksanakan penelitian eksploratif yang kemudian diterbitkan dengan fokus:³ Kondisi objektif sumber daya manusia (SDM) laki-laki dan perempuan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Rumusan peraturan dan kebijakan dalam bidang akademik dan managerial dan implementasinya, Kondisi akademik dan kegiatan pembelajaran, Budaya dan sikap sosial pada kalangan civitas akademika. Adapun di antara jawaban terhadap masalah tersebut adalah: Rumusan peraturan dan kebijakan masih belum mencantumkan pernyataan yang bersifat keberpihakan terhadap pihak yang tertinggal, termasuk perempuan dengan pendekatan kesetaraan gender; Kondisi akademik dan kegiatan pembelajaran masih menyisakan berbagai problem, di antaranya, belum adanya rumusan kurikulum yang memberi kesempatan perspektif gender menjadi bagian dari pembahasannya, baik secara eksplisit (*overt*) maupun implisit (*hidden*).

Kemudian tahun 2003 dilakukan penelitian oleh Inayah Rohmaniyah dan Ema Marhumah, "Sikap Mahasiswa dan Mahasiswi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap Persoalan Gender dan Hak-Hak Reproduksi dalam Islam". Di antara hasilnya adalah, terdapat perbedaan sikap yang signifikan antara mahasiswa dan mahasiswi di fakultas Adab, Dakwah, dan Tarbiyah terhadap persoalan gender dan hak-hak reproduksi dalam Islam.⁴

Penelitian ini termasuk penelitian kebijakan, yang bersifat kualitatif-eksplanatif, yakni berusaha menjelaskan empat hal pokok sebagaimana telah disebutkan dalam pembatasan masalah di atas. Sumber data primer adalah para dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan data dokumen. Sumber primer dari dosen berkaitan dengan pandangan para dosen terhadap program pembangunan relasi berkeadilan gender dan program *Gender mainstreaming* dalam kegiatan pembelajaran Fiqh Munakahat. Sementara data primer dari dokumen berkaitan dengan data rumusan peraturan dan kebijakan dalam bidang akademik serta implementasinya berupa kurikulum dan sylabus matakuliah

³ Susilaningstih dan Agus M. Najib (ed.), *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi: Baseline and Institutional Analysis for Gender mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: UIN Yogya dan McGill ISEP, 2004).

⁴ Inayah Rohmaniyah dan Ema Marhumah, "Sikap Mahasiswa dan Mahasiswi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap Persoalan Gender dan Hak-Hak Reproduksi dalam Islam". Laporan penelitian tahun 2003.

terkait dengan program *Gender mainstreaming* di perguruan tinggi. Sementara data sekunder adalah seluruh karya yang memberikan informasi tentang empat subjek penelitian sebagaimana telah disebutkan di atas.

Mengingat banyaknya jumlah dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, maka dalam penelitian ini digunakan sistem sample. Sampel sebagai bagian dari populasi yang diambil untuk menjadi wakil dari seluruh populasi yang diteliti dengan menggunakan cara-cara tertentu. Sample yang akan diambil dalam penelitian ini adalah 20% dari jumlah dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ketetapan yang diambil untuk sampel tersebut adalah berdasarkan teori yang dikemukakan oleh Suharsimi Arikunto bahwa, apabila subyeknya kurang dari 100, lebih baik diambil semua, sehingga penelitiannya merupakan penelitian populasi. Selanjutnya jika jumlah subyeknya besar, maka diambil antara 10-15% atau, 20-25% atau lebih.⁵ Sedangkan teknik dalam pengambilan sampel dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan teknik *random sampling*, yaitu pengambilan sampel dari populasi dengan cara acak. Artinya, semua populasi diberi kesempatan yang sama untuk menjadi sampel dengan mengambil sebanyak 20% dari populasi secara acak untuk menghindari hasil yang direkayasa. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah interview, dokumentasi, focus group discussion, dan angket. Teknik analisis data dalam penelitian ini adalah analisis kualitatif, yakni berusaha menjelaskan data yang ditemukan dengan menggunakan metode *kualitatif*.

Gender Sebagai Perspektif

Istilah 'gender' dibedakan dari istilah 'seks'. Istilah gender merujuk pada perbedaan karakter laki-laki dan perempuan berdasarkan konstruksi sosial budaya, yang berkaitan dengan sifat, status, posisi, dan perannya dalam masyarakat. Sedangkan istilah seks merujuk pada perbedaan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis terutama yang terkait dengan prokreasi dan reproduksi.⁶

⁵ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), hlm. 113.

⁶ Dalam istilah seks, laki-laki dicirikan dengan adanya sperma dan penis sedangkan perempuan dicirikan dengan adanya sel telur, rahim, vagina, dan payudara. Ciri jenis kelamin secara biologis tersebut bersifat bawaan, permanen (kodrati), dan tidak dapat dipertukarkan.

Perbedaan gender yang juga disebut sebagai perbedaan jenis kelamin secara sosial budaya terkait erat dengan perbedaan secara seksual, karena perbedaan gender merupakan produk dari pemaknaan masyarakat pada sosial budaya tertentu tentang sifat, status, posisi, dan peran laki-laki dan perempuan dengan ciri-ciri biologisnya.⁷

Pada dasarnya, perbedaan gender tidak menjadi masalah ketika tidak menjadi persoalan sosial budaya, yaitu adanya ketidak-setaraan gender atau ketimpangan gender yang kemudian menghasilkan berbagai bentuk ketidak-adilan dan penindasan terhadap warga masyarakat dengan jenis kelamin tertentu (biasanya perempuan). Namun dalam kenyataannya perbedaan gender telah melahirkan berbagai ketidak-adilan, bukan saja kepada perempuan tetapi juga kepada laki-laki.

Laki-laki yang mendapat peran sebagai pencari nafkah dan pelindung dituntut oleh budaya untuk menjadi perkasa, mampu kerja keras, dan bersifat rasional sehingga kehilangan sisi-sisi kelembutan dan sikap damai yang merupakan kebutuhan lain dalam kehidupan seorang manusia. Oleh karenanya, hal ini sering dianggap sebagai faktor utama penyebab rendahnya usia hidup laki-laki dibanding perempuan. Sebaliknya, perempuan yang mendapat peran secara budaya sebagai penanggungjawab pekerjaan domestik dianggap bersifat lemah dan pasif, maka tidak kapabel untuk berkiprah di dunia publik.

Ketidak-adilan gender dengan berbagai kategorinya⁸ banyak terjadi di tengah masyarakat dan merupakan keadaan yang *socially*, *culturally*, dan *historically constructed* dalam kurun waktu yang telah lama sehingga seakan-akan menjadi sesuatu yang dianggap natural. Bahkan terjadi proses pelanggaran terhadap keadaan tidak adil gender tersebut melalui proses sosialisasi nilai-nilai dalam masyarakat, dunia pendidikan, tafsir agama, dan

⁷ Laki-laki sebagai pemilik sperma 'dianggap' mempunyai sifat kuat dan tegas, menjadi pelindung bertugas menjadi pencari nafkah dan menjadi pemilik dunia kerja (publik), dan sebagai orang pertama. Sedangkan perempuan sebagai pemilik sel telur, rahim dan kemampuan melahirkan 'dianggap' bersifat lemah sekaligus lembut, perlu dilindungi, mendapat pembagian tugas sebagai pengasuh anak dan tugas domestik lainnya, dan dianggap sebagai orang nomor dua. Namun demikian, karena sifat dan peran gender tersebut merupakan produk dari konstruksi sosial budaya maka hal itu bersifat tidak permanen (non-kodrati) dan dapat dipertukarkan.

⁸ Ketidak-adilan gender yang banyak menimpa kaum perempuan termanifestasikan dalam beberapa bentuk, yaitu stereotipi, subordinasi, marjinalisasi, beban ganda, dan kekerasan (fisik dan non-fisik). Manifestasi ketidak-adilan tersebut masing-masing tidak bisa dipisahkan, saling terkait dan berpengaruh secara dialektis.

peraturan pemerintah. Namun demikian, keadaan tidak adil gender tersebut dapat dan perlu diubah dengan usaha-usaha yang sistematis.

Untuk itulah gender yang dipahami sebagai konsep tentang peran dan relasi antara laki-laki dan perempuan, yang juga merupakan produk dari sebuah konstruksi sosial budaya, dapat dikembangkan menjadi alat analisis dan perspektif dalam melihat, mengungkap, dan mengurai adanya fenomena perbedaan gender dalam masyarakat beserta persoalan-persoalan yang dimunculkannya.

Penggunaan konsep gender sebagai alat analisis dan perspektif dalam memandang persoalan sosial budaya berarti menjadikan konsep gender sebagai sebuah paradigma atau kerangka teori, lengkap dengan asumsi dasar, model, serta konsep-konsepnya. Dalam hal ini, peneliti menggunakan ideologi gender untuk mengungkapkan adanya pemilahan atas dasar jenis kelamin terhadap status, posisi, peran, dan relasi laki-laki dan perempuan serta implikasi sosial budayanya, termasuk ketidak-adilan yang ditimbulkannya.

Fenomena pembedaan sifat, peran, dan posisi antara laki-laki dan perempuan sudah menjadi gejala umum di tengah masyarakat. Oleh karena itu, dalam melihat dan menganalisis fenomena tersebut perlu dibedakan dan dipilah antara kesenjangan gender (*gender gap*), bias gender (*gender bias*), dan ketidak-adilan gender (*gender inequality*).⁹

Pada dasarnya, studi gender bertujuan untuk mengurangi dan menghilangkan ketidak-adilan gender. Dengan kata lain, studi gender hendak mewujudkan keadilan sosial, dan keadilan sosial tidak dapat diwujudkan tanpa adanya keadilan gender dalam masyarakat. Di antara

⁹ *Kesenjangan gender* merupakan realitas yang terjadi mengenai adanya perbedaan sifat, peran, dan posisi antara laki-laki dan perempuan. Realitas ini belum tentu menggambarkan bahwa komunitas atau masyarakat di sekitarnya memiliki pandangan yang bias gender ataupun mempraktekkan ketidak-adilan gender, bisa jadi realitas kesenjangan gender tersebut tidak disadari oleh masyarakat di sekitarnya karena merupakan hasil dari proses konetruksi sosial dan budaya yang panjang. Berbeda dengan kesenjangan gender, *bias gender* merupakan pemikiran, penilaian, dan pandangan yang dimiliki oleh individu atau kelompok masyarakat tentang adanya perbedaan sifat, peran, dan posisi sosial antara laki-laki dan perempuan. Mereka memiliki pandangan bahwa memang selayaknya ada pembedaan antara sifat, peran, dan posisi laki-laki dengan sifat, peran, dan posisi perempuan. Pandangan ini tidak akan menimbulkan ketidak-adilan gender selama tidak berwujud pada perilaku atau kebijakan yang mendiskriminasikan perempuan. Dengan demikian, *ketidak-adilan gender* adalah sikap, perilaku, atau kebijakan yang diskriminatif sehingga menghalangi akses dan kesempatan untuk memiliki sifat, peran, dan posisi tertentu, yang umumnya terjadi pada perempuan.

gambaran dan indikasi adanya upaya untuk mewujudkan keadilan gender adalah:

1. Menerima dan memandang secara wajar perbedaan yang ada pada laki-laki dan perempuan, karena adanya penghormatan pada perbedaan.
2. Mendiskusikan bagaimana cara merombak struktur masyarakat yang membedakan peran dan relasi antara laki-laki dan perempuan, serta berupaya menyeimbangkannya.
3. Meneliti kemampuan dan bakat masing-masing warga negara, baik laki-laki maupun perempuan, untuk terlibat dalam membangun masyarakat, memecahkan problem-problemnya dan mempersiapkan masa depannya.
4. Memperjuangkan secara terus menerus hak asasi manusia, di mana gender merupakan salah satu bagiannya yang tak terpisahkan.
5. Mengupayakan perkembangan dan penegakan demokrasi dan pemerintahan yang baik dalam semua institusi masyarakat, dengan melibatkan perempuan dalam semua levelnya.
6. Pendidikan merupakan kunci bagi keadilan gender, karena pendidikan merupakan tempat masyarakat mentransfer norma-norma, pengetahuan dan kemampuan mereka.

***Gender Mainstreaming* dalam Dunia Pendidikan**

Sejak munculnya kesadaran akan pentingnya partisipasi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan di Indonesia, telah ada minimal tiga strategi kebijakan yang pernah diujicobakan, yakni Perempuan dalam Pembangunan (*Women in Development* [WID]), Gender dan Pembangunan (*Gender and Development* [GAD]), dan Pengarusutamaan Gender (*Gender Mainstreaming* [GM]).

Asumsi dari program WID adalah, bahwa ketimpangan peran gender terjadi sebagai akibat dari rendahnya mutu sumber daya manusia perempuan. Ini terjadi sebagai akibat dari kesempatan yang diberikan kepada perempuan untuk mendapat pendidikan tidak sama dengan kesempatan yang diberikan kepada laki-laki. Maka upaya untuk meningkatkan peran perempuan, khususnya dalam pembangunan sebagai fokus program Indonesia adalah pemberdayaan perempuan. Maka fokus program yang muncul dekade 1970-an ini adalah mengupayakan peningkatan kemampuan perempuan melalui pelatihan ketrampilan oleh berbagai organisasi, seperti PKK, Dharma Wanita, dan organisasi-organisasi sejenis.

Kemudian pada dekade 1980-an muncul program GAD, yang diharapkan sebagai perbaikan terhadap strategi WID. Asumsi dari strategi ini adalah, bahwa rendahnya peran perempuan dalam pembangun sebagai akibat dari sistem, struktur, ideologi, dan budaya, bukan karena rendahnya kualitas SDM perempuan. Maka strategi ini mengusung kebutuhan perubahan sistem, struktur, ideologi, dan budaya. Diharapkan dengan strategi ini ada program yang dapat merubah sistem dan struktur, baik yang bersifat formal, informal maupun non-formal; sistem birokrasi, sistem sosial masyarakat, serta sistem dan struktur yang lainnya.

Strategi kedua ini dianggap lamban dalam menuntaskan masalah ketimpangan gender. Kemudian muncullah strategi ketiga, pengarusutamaan gender (*gender gainstreaming*). Asumsi dari strategi ini sama dengan WID, bahwa ketimpangan gender sebagai akibat dari sistem dan struktur yang tidak berkeadilan. Namun untuk membangun masyarakat yang berkeadilan gender di samping diusahakan dengan program GAD juga diperlukan intervensi agar proses perubahan sistem dan struktur dapat berlangsung secara cepat. Munculnya program *affirmative action* dalam banyak program pemerintah adalah bagian dari strategi ini.

Dengan demikian, *gender mainstreaming* adalah suatu strategi untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender melalui perencanaan dan penerapan kebijakan yang berperspektif gender pada organisasi dan institusi. *Gender mainstreaming* merupakan strategi alternatif bagi usaha percepatan tercapainya kesetaraan gender karena nuansa kepekaan gender menjadi salah satu landasan dalam penyusunan dan perumusan strategi, struktur, dan sistem dari suatu organisasi atau institusi, serta menjadi bagian dari nafas budaya di dalamnya.

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa pendidikan merupakan kunci terwujudnya keadilan gender dalam masyarakat, karena pendidikan di samping merupakan alat untuk mentransfer norma-norma masyarakat, pengetahuan dan kemampuan mereka, juga sebagai alat untuk mengkaji dan menyampaikan ide-ide dan nilai-nilai baru. Dengan kata lain, lembaga pendidikan merupakan sarana formal untuk sosialisasi sekaligus transfer nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat, termasuk nilai dan norma gender. Nilai dan norma tersebut ditransfer secara lugas maupun secara tersembunyi, baik melalui buku-buku teks yang digunakan maupun pada suasana dan proses pembelajaran.

Sebagai tempat mentransfer ilmu pengetahuan kepada masyarakat, lembaga pendidikan sejak awal perlu diupayakan terwujudnya keadilan gender dengan cara sebagai berikut:

1. Memberlakukan keadilan gender dalam pendidikan dan menghilangkan perbedaan pada peserta didik.
2. Mengupayakan keadilan gender di kalangan staf dan pimpinan.
3. Meredam sebab-sebab terjadinya kekerasan dan diskriminasi gender melalui materi pengetahuan yang diajarkan, proses pembelajaran yang dilakukan, dan menentang segala ide dan pemikiran yang mengandung stereotipi negatif.

Dari tiga hal di atas, maka hal-hal yang perlu diperhatikan pada *gender mainstreaming* di bidang pendidikan setidaknya adalah: kurikulum, evaluasi, pengajar dan kelas, serta peran pimpinan. Namun demikian, kurikulum merupakan unsur utama bagi terlaksananya *gender mainstreaming* dalam pendidikan.

Elliot menyatakan bahwa kurikulum sesungguhnya menggambarkan dan mencerminkan sikap dan pandangan yang ada di kelas, lembaga pendidikan, masyarakat dan bahkan negara mengenai isu-isu tertentu. Memang, jika dilihat secara sepintas kurikulum tampak hanya sebatas daftar matakuliah, namun apabila dicermati, sampai ke silabi matakuliahnya, maka akan ditemukan beberapa asumsi yang sangat penting, dan salah satunya adalah tentang budaya, kelas sosial, dan gender.

Kurikulum pada dasarnya merupakan wadah dan sarana untuk memuat dan mengembangkan visi dan misi yang dimiliki sebuah lembaga pendidikan. Dengan kata lain, kurikulum menggambarkan dan menerjemahkan visi dan misi yang dimiliki sebuah lembaga pendidikan. Kurikulum dijabarkan dalam komponen-komponen berupa: tujuan pembelajaran, materi dan topik perkuliahan, bahan bacaan atau referensi yang dipakai, strategi pembelajaran, media atau sarana dan prasarana yang digunakan, dan evaluasi. Lembaga pendidikan yang memperjuangkan kesetaraan gender, dengan demikian, akan mencantumkan upaya kesetaraan gender ini sebagai bagian dari visi dan misinya, yang kemudian akan terimplementasi melalui kurikulum beserta komponen-komponennya.

Banks menawarkan strategi dan kerangka kerja untuk memasukkan materi-materi gender dalam sebuah kurikulum. Ia menyebutkan empat level integrasi sebagai berikut:

1. *Contributions approach*, yakni dilakukan oleh sistem dan kebijakan yang ada pada lembaga pendidikan melalui kurikulum. Masalah-masalah gender telah dimasukkan secara eksplisit dalam kurikulum yang ada.
2. *Additive approach*, yakni variasi dan perspektif lain ditambahkan pada kurikulum tanpa merubah struktur kurikulum yang ada secara umum. Pemikiran dan ide-ide baru mengenai gender dimasukkan dan dikaitkan dengan kurikulum yang ada.
3. *Transformational approach*, yakni tujuan, struktur, dan perspektif yang ada dalam kurikulum semuanya dirombak, dan diganti dengan tujuan dan perspektif yang sensitif gender.
4. *Social action approach*, yakni peserta didik diarahkan untuk membuat keputusan dan tindakan yang sensitif gender dalam aktivitas kehidupan mereka. Hal ini dilakukan dengan cara mendiskusikan dalam kelas mengenai konsep, peran dan relasi gender dalam masyarakat, seperti mengapa terjadi diskriminasi terhadap perempuan, apa yang menyebabkannya, dan bagaimana diskriminasi itu harus disikapi. Cara tersebut dilakukan agar peserta didik dapat melakukan kritik sosial bahkan dapat melakukan perubahan sosial.

Dengan demikian, kurikulum yang sensitif gender seharusnya secara eksplisit berkaitan dengan permasalahan-permasalahan gender (*overt curriculum*) sehingga tergambar mulai dari tujuan pembelajaran, materi dan topik-topik perkuliahan, bahan bacaan, strategi pembelajaran, dan evaluasi. Di samping juga *hidden curriculum* yang disampaikan oleh pengajar di kelas dalam menggunakan strategi pembelajaran dan media yang dipakai, termasuk bahasa komunikasi yang dipergunakan. *Overt curriculum* dan *hidden curriculum* inilah yang penulis telaah lebih jauh terkait dengan *gender mainstreaming* dalam pembelajaran matakuliah Fiqh Munakahat di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Pandangan Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap Program Gender Mainstreaming dalam Kegiatan Pembelajaran Fiqh Munakahat

Bagian ini berusaha menjelaskan bagaimana pandangan dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap program pembangunan relasi berkeadilan gender. Pandangan-pandangan dosen yang sempat peneliti wawancarai memberikan respon positif terhadap program pembangunan relasi berkeadilan gender. Hanya saja cara membangun dan mengubah agar terbangun relasi yang berkeadilan

jender ada perbedaan pendapat, yang dapat dikelompokkan menjadi tiga kelompok sebagai berikut.

Kelompok pertama dan merupakan pendapat umum bahwa cara membangun dan mengubah agar terbangun relasi yang berkeadilan jender dilakukan melalui pendidikan. *Kelompok kedua* berpendapat melalui regulasi. *Kelompok ketiga*, berpendapat melalui pendidikan dan regulasi secara bersama.

Adapun cara membangun dan mengubah agar terbangun relasi yang berkeadilan jender melalui pendidikan dilakukan minimal melalui tiga media pokok. *Pertama*, dimasukkan dalam kurikulum mulai dari tingkat pendidikan dasar sampai pendidikan tinggi (PT), bahkan dimulai dari pendidikan pra-sekolah; Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD), dan Pendidikan Taman Kanak-kanak (TK).

Kedua, dilakukan dengan mengadakan workshop, pelatihan, seminar dan semacamnya, yang selama ini banyak dilakukan Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penjelasan sedikit lebih rinci tentang peran kegiatan workshop, pelatihan, seminar dan sejenisnya, dapat diungkapkan seperti apa yang disampaikan oleh salah seorang dosen, bahwa dengan mengikuti berbagai kegiatan sejenis tersebut dirasakan sangat berperan mengubah paradigma mereka, dari yang sebelumnya tidak peduli atau bahkan bias gender, setelah mengikuti berubah menjadi berperspektif gender. Lebih jauh dalam konteks yang lebih luas, artinya tidak terbatas pada kegiatan seminar dan sejenisnya, tetapi seluruh aktivitas yang bernuansa pembangunan relasi berkeadilan gender oleh PSW, ia menyatakan:

“Betapapun saya bisa mengatakan bahwa pengaruh PSW sangat besar terhadap keseluruhan yang ada di UIN sekarang ini (perempuan memegang jabatan) dan sikap sosial yang ada di UIN saat ini. Dalam penelitian itu (2002-2003) bisa anda lihat. Apalagi saya melihat sebagai pengamat, bagaimana sikap sebelumnya dan pelecehan-pelecehan di antara karyawan terhadap perempuan terutama dalam hal obrolan-obrolan yang ada di kalangan laki-laki yang selalu menyinggung hal-hal tidak sepatutnya tentang perempuan. Dan sekarang ini hampir tidak ada lagi ungkapan-ungkapan seperti itu karena PSW giat mengadakan pelatihan-pelatihan gender untuk para karyawan dan juga para dosen”.

Di antara ungkapan yang melecehkan yang dimaksud adalah disebutkan bahwa perempuan tidak perlu mengurus kenaikan pangkat, tidak perlu terlalu aktif di jabatan-jabatan struktural.

Ketiga, melalui media. Bahkan disebutkan pendidikan melalui media dirasakan sangat efektif mengubah paradigma dan budaya orang dari non-berkeadilan menjadi berkeadilan.

Kemudian ditekankan bahwa alasan dasar, dalam ungkapan sendiri, 'alasan fundamental' munculnya perilaku tidak berkeadilan adalah budaya, bukan normatif. Maka yang paling penting untuk dirubah adalah budayanya itu sendiri. Di antara budaya yang dimaksud adalah perempuan tidak boleh keluar rumah sampai malam hari (terlalu malam). Perempuan tidak pantas untuk kerja lembur sampai malam-malam. Sulitnya perempuan untuk keluar pada malam hari untuk melakukan kerja lembur bukan hanya sekedar budaya tetapi berkaitan juga dengan tugas-tugas domestik yang dianggap sebagai tugas wajib perempuan, seperti mengasuh anak, membersihkan rumah, memasak. Tugas-tugas ini menyulitkan mereka untuk meningkatkan karier seperti yang dimiliki para laki-laki.

Adapun pendapat yang mengajukan perubahan melalui regulasi mendasarkan pandangannya pada teori peran hukum. Bahwa secara umum peran hukum dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni hukum sebagai alat pengatur atau kontrol (*law as a tool of social control*), dan hukum sebagai alat rekayasa/perubahan sosial (*law as a tool of social engineering*). Bahkan ahli sociological jurisprudence, Roscoe Pound sangat yakin bahwa hukum dapat menjadi alat untuk mengubah masyarakat ke arah keadaan yang lebih baik.¹⁰ Keberadaan regulasi dimaksud dengan demikian adalah bagaimana agar hukum, aturan dan semacamnya, dapat menjadi alat perubahan dari perilaku non-perspektif gender menjadi perilaku berperspektif gender.

Keberhasilan hukum untuk berperan sebagai alat perubahan tentu masih terkait dengan banyak hal, minimal tergantung pada penegak hukum dan budaya hukum masyarakat. Sebab hukum dan/atau aturan barulah sebagai materi dan baru salah satu aspek dari kemungkinan keberhasilan hukum sebagai alat rekayasa sosial; alat mengubah perilaku non-perspektif gender menjadi perilaku berperspektif gender. Materi

¹⁰ Dragan Milovanovic, *A Primer in the Sociological of Law* (New York: Harrow and Heston Publishers, 1994), sebagaimana dikutip Sulistyowati Irianto, "Isu Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Perspektif Pluralisme Hukum", dalam Sulistyowati Irianto *Perempuan & Hukum: Menuju Hukum yang Berspektif Kesetaraan dan Keadilan*, edisi ke-2 (Jakarta: Yayasan Obor, 2008), hlm. 313.

hukum mungkin dapat mengubah perilaku masyarakat, masih tergantung pada adanya ketegasan penegakan hukum dari penegak hukum. Bahkan peran hukum sebagai alat perubahan juga masih tergantung pada budaya hukum masyarakat. Dengan demikian teori regulasi sebagai alat perubahan ini masih tergantung minimal dengan sistem hukum, yang mencakup tiga sendi, yakni: *legal-substance*, materi hukum (*content of law*), *legal-structure*, struktur hukum (*structure of law*), dan *legal-culture*, budaya hukum (*culture of law*)

Untuk melihat apa saja cakupan tiga aspek tersebut dapat dikutip ungkapan Friedman:¹¹

Substance is what we call the actual rules or norms used by institutions, (or as the case may be) the real, observable behavior patterns of actors within the system.... Structure is the body, the framework, the long-lasting shape of the system: the way courts of police departments are organized, the lines of jurisdiction the table of organization.¹² Legal culture refers then to those parts of general culture –customs, opinions, ways of doing and thinking– that bend sosial force towards or away from the law and in particular ways.¹³

Dengan demikian, materi hukum (*legal substance*) adalah materi atau isi dari hukum/undang-undang. Struktur hukum (*legal structure*) adalah lembaga dan penegak hukum; hakim, jaksa, pengacara, proses dan struktur. Sementara budaya hukum (*legal culture*) adalah masyarakat yang menjadi subjek yang diatur oleh hukum, menyangkut ide, gagasan, nilai-nilai, norma, kebiasaan, dan semacamnya.

Sisi lain yang juga perlu mendapat perhatian kaitannya dengan hukum sebagai alat perubahan adalah ada dua aliran sarjana hukum yang membicarakan tentang efektivitas hukum menyelesaikan masalah. Pertama, *legal centralism*, bahwa bila hukum sudah dibuat (oleh negara), maka persoalan masyarakat yang diatur dalam hukum negara tersebut sudah selesai.

Kedua, *socio-legal studies* (kajian hukum dan masyarakat), terutama datang dari para ahli pendekatan legal pluralism (pluralisme hukum).

¹¹ Lawrence Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (New York: Russel Sage Foundation, 1975), hlm. 6 dan 15.

¹² *Ibid.*, hlm. 6.

¹³ *Ibid.*, hlm. 15.

Menurut teori lama 'klasik', dari pendekatan legal pluralism bahwa hukum negara bukan satu-stunya acuan berperilaku masyarakat. Hukum sebagai acuan berperilaku masyarakat dapat juga dari agama, adat, dan hukum lain yang tidak dapat dikategorikan dalam sumber hukum tertentu. Hukum kelompok ini diberi nama *un-named law* atau *hybrid law*. Namun kelompok legal pluralism era global, seiring dengan dunia yang global, malah sekarang mengakui bahkan dibutuhkan hukum transnational (*transnational law*).¹⁴

Apa yang dapat disimpulkan dari kemungkinan hukum dapat berperan sebagai alat perubahan sosial dari perilaku non-egaliter menjadi perilaku egaliter, atau agar terbangun relasi yang berkeadilan jender, masih tergantung pada ketegasan penegak hukum dan kesadaran hukum masyarakat.

Ketergantungan terhadap berbagai komponen inilah barangkali yang menjadi tepatnya pendapat yang menyatakan, bahwa kalau menggunakan regulasi sebagai alat mengubah, maka regulasinya jangan tanggung-tanggung, yang dalam ungkapannya sendiri, 'jangan separo-separo', harus lengkap, tegas dan saling mendukung antara sekian regulasi terkait. Sebagai contoh adalah regulasi kuota 30%, dimana regulasi ini tidak efektif berjalan, sebab tidak didukung dengan regulasi-regulasi lainnya. Akhirnya regulasi ini tidak berfungsi. Ketegasan dimaksud misalnya disebutkan, bahwa anggota Dewan Perwakilan Rakyat harus diwakili minimal 30% perempuan.

Kaitan usaha lahirnya perilaku berkeadilan dengan keberhasilan kehidupan keluarga di rumah tangga, juga muncul dalam wawancara peneliti, dimana agar keduanya berjalan serasih dan seirama. Agar keduanya berjalan lancar adalah penting adanya kesadaran di antara pasangan suami dan isteri tentang kemampuan masing-masing. Kalau misalnya suami yang lebih kompeten untuk berkarya di luar rumah, maka suamilah yang berkarya di rumah dengan dukungan isteri. Demikian sebaliknya kalau isteri yang lebih kompeten, maka isterilah yang berkarya lebih banyak di luar dengan dukungan suami. Kalau keduanya sama-sama memiliki kompetensi berkarya di luar rumah agar ada pembagian kerja yang baik antara keduanya. Dengan kerjasama semacam ini diharapkan keberhasilan rumah tangga dapat terjamin selaras dengan berkarya di luar rumah.

¹⁴ Sulistyowati Irianto, "Isu Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Perspektif Pluralisme Hukum", dalam Sulistyowati Irianto *Perempuan & Hukum*, hlm. 313.

Dengan mengamati berbagai pandangan para dosen di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap program pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) dalam proses pembelajaran matakuliah Fiqh Munakahat, sebenarnya masih tersisa beberapa persoalan yang terlewatkan dalam pandangan mereka secara umum, yakni terkait dengan perspektif perempuan dalam isu-isu fiqh parsial. Hal ini menjadi sangat penting karena akan menentukan *current issues* seputar persoalan gender dalam pembelajaran materi Fiqh Munakahat itu sendiri.

Dalam beberapa perdebatan fiqh di bawah ini, kita bisa mengambil pelajaran betapa pemihakan terhadap perempuan menjadi sebuah keniscayaan dalam perumusan fiqh ke depan. Syekh Muhammdal-Ghazali¹⁵ adalah salah satu ulama kontemporer yang sangat gigih mengedepankan upaya pemihakan terhadap perempuan dalam isu-isu fiqh tertentu. Ia merasa geram melihat betapa jahatnya usaha banyak ulama semasanya yang ingin menjauhkan Islam dari perempuan, sama jahatnya dengan gempuran peradaban barat yang ingin menjauhkan Islam dari perempuan. Menurutnya, sekalipun ajaran pembebasan Islam terhadap perempuan sangat jelas disebutkan di dalam al-Qur'an dan Hadits, tetapi masa kemunduran peradaban Islam telah menzalimi perempuan, menelantarkan dan menghapuskan hak-haknya, menempatkannya sebagai penghuni abadi penjara rumah tangga, sehingga mereka menjadi bodoh mengenai ilmu-ilmu agama dan pengetahuan dunia. Mereka telah menjadi korban kezaliman para orang tua dan masyarakat. Al-Ghazali sangat marah terhadap tradisi fiqh yang menyesatkan ini, sama geramnya terhadap invasi tradisi barat yang menghancurkan nilai-nilai keberagaman dalam kehidupan sosial. Ia menghabiskan seluruh waktu hidupnya untuk mengembalikan masyarakat terhadap Islam dan melekatkan Islam dalam

¹⁵ Muhammad al-Ghazâlî dilahirkan di Buhairah, Mesir, pada 22 September 1917 dan telah wafat pada tanggal 9 Maret 1996 ketika sedang mengikuti seminar di Riyadh. Tahun 1941, ia meraih gelar doktor dari fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar, Cairo, Mesir. Ia telah menulis lebih dari limapuluh buku dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu Islam. Ia terkenal sangat gigih mengkritisi pemahaman-pemahaman keagamaan yang bias terhadap perempuan. Diantara pemikirannya yang berperspektif perempuan terkumpul dalam buku yang ditulisnya *"Qadlâya al-Mar'ab bayna at-Taqâlid ar-Rakidâh wa al-Wâfîdah*, 1994: Dara asy-Syuruq, Libanon (Diterjemahkan oleh Zuhairi Misrawi dengan judul *"Mulai dari Rumah; Wanita Muslim dalam Pergumulan Tradisi dan Modernisme*, 2001: Mizan-Bandung). Untuk mengetahui sejarah pemikiran Muhammad al-Ghazâlî, bisa dibaca pada; M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, 2001: Mizan, Bandung, halaman 166.

kehidupan masyarakat, di antaranya perjuangan untuk mempertemukan perempuan dengan segala aktivitas Islam dan menanamkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan dan gerakan perempuan.

Salah satu ajaran fiqh yang dikritik al-Ghazali adalah larangan perempuan untuk pergi ke masjid, keluar rumah untuk belajar, bekerja atau beraktifitas. Larangan ini cukup mempengaruhi pemikiran keagamaan Umat Islam sepanjang sejarah peradaban. Bahkan menurutnya, benih-benihnya telah tersemai sejak zaman sahabat, hingga tiba masanya di mana mimbar-mimbar khutbah jum'at penuh dengan seruan kalimat yang sangat menjijikan: "Perempuan hanya boleh keluar untuk dua hal; keluar untuk dipersunting pergi ke rumah suaminya dan keluar karena wafat untuk pergi ke liang lahatnya".¹⁶

Al-Ghazali menegaskan pemihakannya terhadap perempuan, dan menjelaskan betapa peminggiran perempuan telah muncul sejak zaman sahabat. Ia menuturkan perdebatan antara Ibn Umar ra dengan anaknya mengenai pelarangan perempuan ke masjid.

"Ibn Umar ra mengutarakan sebuah hadits dari Rasulullah Saw: *"Janganlah kamu melarang perempuan-perempuan pergi ke masjid"*. Tetapi anak Ibn Umar memfatwakan: *"Demi Allah, aku akan tetap melarang perempuan, karena mereka hanya menjadikan pergi ke masjid sebagai kesempatan; mereka pergi sembahyang justru menjadi alasan untuk keluar rumah dan berbuat fitnah"*. Ibn Umar ra marah kepadanya: *"Aku katakan: Rasulullah Saw telah bersabda..... dan kamu tetap mengatakan: Demi Allah akan melarang... Demi Allah aku tidak akan berbicara dengan kamu selamanya"*. Sejak itu Ibn Umar ra –hingga wafatnya- tidak mau diajak berbicara dengan putranya tersebut".¹⁷ Al-Ghazali sendiri dengan tegas membela hak-hak perempuan untuk bisa keluar ke masjid sama seperti laki-laki. Baginya, teks-teks hadits yang mengapresiasi perempuan untuk shalat di rumah, atau teks yang melarang mereka pergi keluar ke masjid adalah tidak sah.

Al-Ghazali menyatakan:

"Tidak ada dalam kitab shahih Bukhari dan Muslim teks hadits yang melarang perempuan pergi shalat ke masjid. Maka, hadits-hadits larangan ini tidak bisa diterima semua..... padahal teks lemah ini menyalahi sunnah"

¹⁶ Lihat: al-Ghazali, Muhammad, *As-Sunnah an-Nabawiyah; Bayna Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadits*, 1992: Dar asy-Syuruq, Beirut-Libanon, hal 51.

¹⁷ Kisah ini disampaikan al-Ghazali dalam bukunya *al-Haqq al-Murr* (juz II, hal.: 118-119). Dikutip dari: Bin al-Hasan, Badran, *Nazharât fî Turâts asy-Syaikh Muhammad al-Ghazâlî*, Jurnal: Islamiyyat al-Ma'rifah, Tahun II, no. VII, 1412H/1997M, IIIT, Malaysia, hal. 32.

yang telah dipraktikkan, mutawatir dan masyhur. Teks seperti ini sulit untuk disebut hadits".¹⁸

"Kami meyakini sepenuhnya, bahwa Nabi Saw telah membangun pintu khusus untuk perempuan di masjid, dan menempatkan mereka pada barisan belakang, tidak pernah ada orang yang menentang, mereka mendatangi masjid mulai dari Shubuh hingga Isya".¹⁹

"Baik masjid, jalan-jalan, maupun majlis-majlis masyarakat, selalu dihadiri dua jenis orang: laki-laki dan perempuan, dengan penuh adab dan aturan; tidak mempertontonkan aurat dan tidak membangkitkan syahwat, menundukkan pandangan dan memegang harga diri, setiap muslim laki-laki dan perempuan tetap memiliki kesempatan beraktifitas pada kerja-kerja yang dibenarkan".²⁰

Pada akhirnya, al-Ghazalipun memproklamirkan pemihakannya:

"Ada sekelompok penganjur agama yang tidak mengerti isu-isu perempuan, atau memandangnya dengan bodoh dan sedikit berbekal fiqh. Jika mereka memegang kendali kekuasaan, pasti akan mengunci perempuan di dalam rumah; tidak bisa beribadah, belajar, berpikir, beramal, beraktifitas, dan tidak bisa melakukan apapun. Penganjur agama seperti ini seharusnya dilarang berbicara mengatasnamakan Allah".²¹

Kasus lain dari dinamika fiqh dan pemihakan perempuan adalah soal hak suami untuk memukul isteri. Hak ini dalam al-Qur'an diungkapkan dalam redaksi perintah (*al-amr*/bentuk imperatif). Tetapi redaksi ini tidak dipahami ulama sebagai perintah terhadap laki-laki; baik bersifat wajib, sunnah, maupun *irsyad*. Memukul isteri hanyalah sebuah hak, yang bisa digunakan laki-laki dan bisa juga tidak. Bahkan, sekalipun diungkapkan al-Qur'an dalam bentuk perintah, mayoritas ulama lebih memilih untuk menyatakan bahwa 'meninggalkan hak memukul' lebih baik daripada menggunakannya. Tetapi hak ini seringkali menjadi persoalan

¹⁸ al-Ghazali, Muhammad, *As-Sunnah an-Nabawiyah*, hal. 64.

¹⁹ Dikutip dari Bin al-Hasan, Badran, *Nazharât fî Turâts asy-Syaikeb Muhammad al-Ghazâli*, hal. 33.

²⁰ Ibid., hal. 32.

²¹ Ungkapan ini diucapkan oleh Syekh Muhammad al-Ghazali dalam mimbar ketika khutbah jum'at (lihat: Quthb 'Abd al-Hamid, *Khutbah asy-Syaikeb al-Ghazâli fî Syu'ân ad-Dîn wa al-Hayât*, 1988: Dar al-I'tishâm, Cairo. Juz I, h. 14). Dikutip dari, Izzat Rauf, *al-Haqq al-Murr; asy-Syaikeb al-Ghazâli wa Qadhâyâ al-Mar'ab*, Jurnal: Islamiyyat al-Ma'rifah, Tahun II, no. VII, 1412H/1997M, IIIT, Malaysia, hal. 103.

karena dimiliki sepenuhnya oleh laki-laki; kapan dilakukan dan bagaimana. Laki-laki dalam hal ini tidak bisa dituntut dari akibat yang ditimbulkan penggunaan hak memukul tersebut. Sekalipun hak itu menimbulkan kecederaan parah di pihak perempuan.

Nabi Saw sendiri dalam beberapa teks hadits lebih memilih untuk tidak menggunakan hak memukul sama sekali, pernah melarang pemukulan terhadap perempuan (isteri), pernah memperkenankan karena tuntutan beberapa suami dengan syarat tidak menimbulkan cedera dan tidak pada wajah, terakhir pernah mengultimatium bahwa mereka yang memukul isteri adalah orang-orang yang tidak baik dari umatnya.

Dengan adanya semangat pembelaan dari teks-teks hadits ini, mayoritas ulama memahami redaksi perintah memukul dalam al-Qur'an bukan sebagai perintah, tetapi sebagai hak dan wewenang saja, yang bisa digunakan laki-laki. Itupun dengan batasan dan aturan yang ketat. Tetapi pemaknaan dan penggunaan hak tersebut pada aras realitas, seringkali menimbulkan ketimpangan-ketimpangan yang mencederai perempuan. Karena ada hak ini, perempuan tidak dipandang secara adil dengan laki-laki. Perempuan boleh dipukul untuk setiap kesalahan yang dilakukannya terhadap suami, sementara ia sendiri hanya diperintahkan bersabar atas setiap kesalahan yang dilakukan suami terhadap dirinya. Hak itu juga tidak hanya terkait dengan kesalahan dalam relasi suami isteri, tetapi semua kesalahan yang dilakukan seorang isteri; baik kesalahan terhadap suami, anak-anak, keluarga, tetangga, orang lain dan kesalahan-kesalahan (*ma'shiat*) kepada Allah Swt, sekalipun ayat al-Qur'an sendiri sebenarnya hanya berbicara pada konteks relasi suami-isteri. Kesalahan itu, pada praktiknya yang mendefinisikan adalah suami dan pemukulan juga yang mengukur adalah suami. Ketika seorang suami memukul isteri, siapapun tidak diperkenankan menanyakannya mengapa ia memukul. Ia juga tidak boleh dituntut secara hukum atas pemukulan yang dilakukannya terhadap isteri. Karena memukul itu merupakan haknya untuk mendidik isteri.²²

Bahkan dalam pandangan Syihab az-Zuhri dan Laits bin Sa'd, seorang suami yang membunuh isterinya, tidak boleh *digisbash* (balas bunuh). Dan dalam pandangan beberapa ulama fiqh seperti Ibn Syubrumah, Abu Hanifah dan kedua muridnya Abu Yusuf dan Muhammad, suami yang mencederai atau memotong anggota tubuh isterinya, juga tidak boleh *digisbash* (dibalas setimpal). Mereka hanya

²² Lihat: 'Audah, 'Abd al-Qadir, *at-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, 1993: Mu'assasat ar-Risalah, Beirut-Libanano, juz I, hal. 513-515.

dikenai hukuman denda (diyat). Berbeda jika yang melakukan adalah perempuan, atau isteri terhadap suami.²³

Hak dan wewenang memukul isteri, pada praktiknya didefinisikan dan diimplementasikan tanpa melibatkan partisipasi perempuan, mendengar pengalaman mereka, apalagi memihak mereka yang sering menjadi korban pemukulan. Seringkali hak itu digunakan dengan secara sewenang-wenang; baik dalam tataran konsep dan apalagi pada tataran implementasi.

Sebagian ulama ada yang berpendapat:

*“(Dalam menghadapi isteri yang nusyuz), seorang suami mengawali dengan nasehat yang lembut, jika tidak bermanfaat maka bisa dengan kata-kata kasar, kemudian meninggalkan ranjang dan tidak menggaulinya, kemudian dengan berpaling sepenuhnya, kemudian bisa memukul dengan ringan; seperti tempeleng atau cara lain yang membuatnya merasa terhina dan jatuh martabatnya, kemudian bisa memukul dengan cambuk atau galah atau sejenisnya yang bisa membuatnya sakit dan jera, tetapi tidak boleh mematahkan tulang atau mengucurkan darah. Jika semua itu tidak membuahkan basil, suami bisa mengikat sang isteri ke suatu tempat dengan tali, lalu dipaksa melayani hubungan intim. Karena semua itu adalah hak suami?”*²⁴

Dalam konteks pandangan-pandangan fiqh yang seperti ini, perspektif perempuan menjadi sebuah keniscayaan. Syekh Muhammad Abu Zahrah, ulama kontemporer dari al-Azhar, dengan mendasarkan pada persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan, menolak pandangan fiqh dari Abu Hanifah, Ibn Syubrumah, Abu Yusuf dan Muhammad mengenai suami (atau laki-laki) yang tidak boleh diqishash karena kejahatan mencederai isteri (perempuan). Juga menolak pandangan Syihab az-Zuhri dan al-Laits bin Sa'd mengenai qishash yang tidak dilakukan terhadap suami yang membunuh isterinya.

Lebih jauh lagi, Syekh Muhammad bin ‘Asyur (1879-1973)²⁵ merekomendasikan untuk mencabut hak laki-laki memukul isteri.

²³ Lihat: Abu Zahrah, Muhammad, *al-Uqubah*, tt: Dar al-Fikr al-'Arabi, hal 317-322 dan 377-378.

²⁴ Lihat: Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, juz III, hal. 252.

²⁵ Lahir di daerah Marsa, Tunisia bagian selatan pada tahun 1296H/1879M, telah menghafal al-Qur'an pada umur enam tahun. Memperoleh gelar keilmuan dari Universitas Zaitunah Tunisia pada bulan Juli 1899. Beliau menduduki berbagai jabatan

Menurutnya, ayat 34 dari surat an-Nisa yang berbicara mengenai kewenangan memukul isteri, terkait dengan tradisi Arab pada saat itu. Di mana masyarakat masih menganggap suami memiliki hak penuh untuk mendidik isteri dan meluruskannya, sekalipun dengan pemukulan. Memukul isteri, pada konteks itu merupakan pendidikan, tidak membahayakan dan bukan aib dalam relasi suami isteri. Tetapi ketika ada masyarakat lain –atau individu sekalipun- yang tidak demikian, atau realitas kehidupan yang tidak sama dengan konteks saat itu, dimana ‘pemukulan’ tidak lagi bisa menjadi solusi untuk mengembalikan keharmonisan rumah tangga, maka ia bisa menjadi tidak diperkenankan, bahkan bisa haram. Apalagi, kalau secara nyata ‘pemukulan’ mengakibatkan kerusakan-kerusakan terhadap pribadi perempuan, baik fisik maupun mental. Baginya, hak memukul isteri bukanlah termasuk syari’at yang bisa diterapkan semua orang dan semua bangsa. Pada setiap tradisi suatu bangsa, harus dilihat jenis hukuman apa yang paling efektif untuk mengembalikan keharmonisan dan keutuhan relasi suami-isteri.²⁶

Kata Ibn Asyur: "*Pemerintah, jika melihat para suami tidak mampu meletakkan hak mereka yang diberikan syari'at untuk menghukum pada tempatnya, berhenti pada batasan-batasan yang telah ditentukan, pemerintah bisa menghentikan hak tersebut dari tangan mereka, dan menggantinya dengan aturan 'bahwa setiap orang yang memukul isteri akan dibukum', agar persoalan kerusakan yang ditimbulkan hak tersebut tidak bertambah besar, apalagi pada masyarakat yang lemah moralitas keagamaannya*".²⁷

Apa yang dilakukan Syekh Abu Zahrah dan Syekh Ibn Asyur, bisa dikatakan sebagai upaya pembacaan fiqh dengan perspektif perempuan. Yaitu, kesadaran untuk melihat akibat yang ditimbulkan dari sebuah pandangan fiqh terhadap nasib perempuan. Kesadaran yang lahir dari kenyataan di mana perempuan menjadi korban kenistaan dari suatu

akademis di almaternya dan jabatan birokratis dalam pemerintahan kerajaan Tunisia saat itu. Terakhir tahun 1351H menjadi penasehat Kerajaan dalam bidang agama, Syaikh al-Islam masyarakat Tunisia dan sekaligus menjabat Rektor Universitas Zaitunah. Tahun tahun 1940, beliau menjadi anggota pada Lembaga Bahasa di Kairo, dan tahun 1955 pada Lembaga Penelitian Arab di Damaskus. Menulis sekitar 50 buku, tetapi yang telah dicetak dan diterbitkan sampai sekarang hanya berjumlah 14 tulisan. Diantaranya dalam bidang tafsir *at-Tabrîr wa at-Tanwîr*, *Ushûl an-Nizhâm al-Ijtimâ'i al-Islâmi* dan yang cukup terkenal *Maqâshid asy-Syar'ah al-Islâmiyyah*.

²⁶ Lihat: al-Hasani, Isma'il, *Nazariyyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm Muḥammad ibn 'Asyur*, 1995: IIIT, Herndon-Virginia-USA, hal.207-210.

²⁷ Ibn Asyur, *at-Tabrîr wa at-Tanwîr*, juz V, hal. 44. Dikutip dari al-Hasani, al-Hasani, Isma'il, *Nazariyyat al-Maqâshid*, hal. 210.

pandangan fiqh tertentu. Pada kasus pandangan fiqh pemukulan isteri misalnya, perspektif perempuan adalah sebuah keniscayaan dan sudah menjadi kenyataan yang dipraktikkan para ulama, sejak perumusan fiqh pertama kali. Imam 'Atho bin Yasar (w. 114H) seorang *tabi'in* (murid sahabat) misalnya, sama sekali tidak memperkenankan memukul isteri. Paling klimaks katanya, suami hanya boleh marah terhadap isteri, tetapi tidak boleh memukul.²⁸

Semangat pemihakan ini yang ingin kita sebut sebagai perspektif perempuan. Untuk kasus poligami-monogami misalnya, perspektif ini akan mengubah peta pemaknaan dan pemihakan yang berbeda dalam wacana fiqh. Memang di dalam fiqh klasik, tidak ada pembahasan khusus yang detail mengenai jenis perkawinan poligami-monogami. Poligami dalam fiqh hanya dijelaskan sebagai sesuatu yang dibolehkan dengan syarat keadilan. Lalu ada penjelasan mengenai keadilan; jenis dan penerapannya. Karena itu, baik yang pro poligami maupun yang kontra, yang melakukan pembahasan secara panjang lebar, keduanya melakukan pemaknaan lebih dari yang telah dilakukan ulama terdahulu.

Tetapi tidaklah benar jika dikatakan bahwa hanya yang pro-poligami yang memiliki dasar-dasar argumentasi yang otoritatif dari fiqh. Sehingga yang sebaliknya dianggap sebagai sesuatu yang benar-benar baru, atau mengada-ada. Seperti yang telah ditegaskan, fiqh sebagai suatu proses dinamika teks dan realitas memiliki ragam pemaknaan pada hampir setiap persoalan, termasuk poligami. Fiqh memiliki basis yang cukup kuat untuk melakukan kritik terhadap wacana apresiasi terhadap poligami. Dalam konteks ini, perspektif perempuan akan memperkuat dan mempertajam cara baca kita terhadap teks-teks fiqh untuk menemukan (*al-istinbath*) argumentasi pilihan terhadap monogami, bukan poligami. Dengan perspektif ini, kita lebih mudah mengeluarkan argumentasi-argumentasi itu dari timbunan tradisi fiqh klasik. Kemudian dikeluarkan untuk memperkuat dan mempertajam analisis pemihakan wacana fiqh terhadap korban dalam setiap kasus-kasus sosial seperti poligami.

Perspektif perempuan sebenarnya tidak memproduksi wacana baru mengenai Islam yang anti poligami. Karena Islam adalah agama yang dinamis-progresif yang juga harus hidup bersama realitas dari setiap masyarakat yang menganutnya. Tetapi perspektif perempuan mendorong penelusuran tradisi fiqh, untuk menemukan, mempertajam dan

²⁸ Ibn al-'Arabi, *Abkâm al-Qur'an*, juz I, hal. 420. Dikutip dari al-Hasani, Isma'il, *Nazariyyat al-Maqâshid*, hal. 207.

menegaskan argumentasi keadilan dan keberpihakan pada korban ketimpangan praktik poligami, yang kemudian menjadi basis kuat dan otoritatif untuk memilih monogami sebagai perkawinan ideal dalam Islam.

Demikian juga untuk semua-semua isu sosial dalam kajian ilmu-ilmu kewahyuan Islam, perspektif perempuan akan mempertajam analisis sejauhmana setiap individu masyarakat –terutama yang dibedakan melalui jenis kelamin- akan memperoleh keadilan dari setiap pandangan, ajaran, aturan main dan kebijakan yang dilahirkan.

Kondisi Obyektif Kurikulum dan Sylabus Matakuliah Fiqh Munakahat di Lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Mata kuliah Fiqh Munakahat (Hukum Perkawinan Islam) termasuk komponen Mata Kuliah Keahlian (MKK) di setiap Jurusan / Program Studi Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Artinya, setiap mahasiswa Fakultas Syari'ah diharuskan memiliki keahlian dalam ilmu hukum perkawinan Islam, tidak saja sebagai standar keahlian akademis, tetapi juga untuk dijadikan sebagai pedoman dalam berperilaku.

Mata kuliah ini merupakan studi tentang Hukum Perkawinan Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan as-Sunnah yang kemudian juga diperkaya dengan khazanah fiqh Islam. Mata kuliah ini akan lebih banyak menjelaskan dasar-dasar normatif yang mesti diamalkan oleh setiap muslim.

Mata kuliah ini akan lebih menitikberatkan pada aspek dalil-dalil normatif daripada dalil-dalil rasional. Oleh karena itu, dalam proses pembelajarannya akan lebih banyak meneliti dan mengkaji berbagai literatur klasik, baik Al-Qur'an, as-Sunnah, maupun berbagai kitab fiqh. Meski demikian, guna mendapatkan kajian yang komprehensif, maka berbagai literatur baru juga akan dikaji. Mahasiswa akan diajak untuk mengkaji dasar-dasar normatif hukum pernikahan Islam dengan tetap dibebaskan untuk mengkritisnya dari berbagai sudut pandang.

Signifikansi mata kuliah ini tidak bisa ditawar-tawar lagi kerana pada kenyataannya, baik pada lingkup regional maupun internasional dunia Islam, hukum pernikahan Islam inilah yang paling *applicable* (dipraktikkan) hampir oleh seluruh umat Islam pada porsi yang besar. Ditambah lagi, pada dataran akademis di Fakultas Syari'ah, mata kuliah ini merupakan modal dasar untuk mengembangkan mata kuliah-mata kuliah

yang terkait, seperti Fiqh, Hukum Perdata Islam di Indonesia, dan Hukum Acara Peradilan Agama di Indonesia.

Adapun standar kompetensi dari matakuliah ini adalah Mahasiswa/mahasiswi mampu menjelaskan diskursus pernikahan Islam mulai dari sebelum terjadinya pernikahan, proses terjadinya pernikahan, proses dalam kehidupan keluarga / rumah tangga, hingga pasca pernikahan jika memang terpaksa terjadi pembuban / berakhirnya kehidupan rumah tangga.

Berangkat dari standar kompetensi yang terdapat dalam matakuliah Fiqh Munakahat tersebut maka cakupan materi pembahasan yang dikaji meliputi:

1. Pengertian Pernikahan, Dasar Hukum, Status dan Hukum, Tujuan dan Hikmah, serta Prinsip dan Asas Pernikahan
2. Konsep *Mabram*
3. Konsep *Khitbah* Syarat dan Rukun Pernikahan serta Tata Aturan dan Mekanisme Pernikahan
4. Konsep *Mabar* dan *Walimah al-Urs* Konsep Poligami Konsep pernikahan beda agama
5. Hak dan Kewajiban Suami Isteri
6. Konsep *Nusyuz* dan *Syiqaq*
7. Konsep *Talaq, Ila', Khulu', Li'an*, dan *Faskh*
8. Konsep *Iddah* dan *Ruju'*
9. Konsep *Hadhanah*

Khusus untuk Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhshiyah, pembelajaran Fiqh Munakahat dibagi menjadi dua bagian matakuliah (Fiqh Munakahat I dan Fiqh Munakahat II). Fiqh Munakahat I meliputi kajian pembahasan nomor 1-6, sedangkan Fiqh Munakahat II meliputi kajian pembahasan nomor 7-9.

Dengan mencermati muatan isi materi pembelajaran dalam matakuliah Fiqh Munakahat tersebut, maka sebenarnya yang perlu dilakukan oleh para dosen pengampu matakuliah Fiqh Munakahat adalah paradigma pemihakan terhadap perempuan dalam rangka menumbuh-kembangkan kesadaran dan kepekaan gender sehingga tercipta keadaan berkeadilan gender dalam proses pembelajaran di kelas dan pembahasan masing-masing tema kajian dari muatan isi silabus matakuliah tersebut.

Paradigma Materi Pembelajaran Fiqh Munakahat

Paradigma keberpihakan terhadap perempuan dalam materi pendidikan/pembelajaran dimaksudkan untuk menempatkan bahwa proses pendidikan/pembelajaran termasuk salah satu pranata sosial yang paling bertanggung jawab melestarikan ketimpangan-ketimpangan gender. Materi pengajaran agama yang berkembang juga merupakan salah satu faktor yang mungkin banyak mempengaruhi budaya patriarkhal. Materi-materi ini harus dikaji ulang dan disusun kembali agar ketimpangan-ketimpangan tidak lagi terjadi, dan keadilan bagi perempuan –yang juga berarti keadilan bagi semua- akan terwujud.

Jika dibandingkan dengan al-Qur'an, lebih banyak teks-teks hadits yang dimaknai oleh ulama dengan cara yang timpang dan tidak adil dalam kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan. Dari sebagian teks-teks hadits, kita mengenal ajaran bahwa perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki yang bengkok, perempuan adalah fitnah, kurang akal dan kurang agama, sebagai penghuni neraka terbanyak, tidak layak menjadi pemimpin, tidak sah mengawinkan dirinya atau orang lain, tidak sah menjadi saksi, tidak boleh bepergian kecuali dengan kerabat, harus tunduk pada aturan suami, bahkan ada teks yang menyatakan bahwa perempuan adalah sumber kesialan. Pemaknaan terhadap teks-teks hadits seperti ini harus dikaji ulang, bahkan sebagian diantaranya harus ditolak karena sanadnya lemah, atau karena maknanya bertentangan dengan ayat al-Qur'an, atau dengan hadits lain yang lebih kuat sanadnya.

Aisyah bint Abi Bakr ra telah mencontohkan bagaimana beliau mengkritik hadits tentang kesialan perempuan, yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah ra dan disahkan oleh Imam Bukhari dan Ibn Hajar al-'Asqallani. Ia tidak mau menerima teks hadits ini karena maknanya bertentangan dengan ayat al-Qur'an : *“Tiada bencanapun yang menimpa di muka bumi ini dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah”* (QS. Al-Hadid, 57: 22). Katanya, tidak mungkin teks hadits yang menyatakan bahwa perempuan adalah sumber kesialan, ia keluar dari mulut Rasul, suaminya.²⁹

Dari sini, Aisyah ra mengajarkan kepada kita bahwa pemaknaan hadits harus dikaitkan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Beberapa prinsip relasi laki-laki dan perempuan yang digariskan al-Qur'an adalah; [1] bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari entiti [*nafs*] yang sama (QS. An-Nisa, 4: 1); [2] bahwa kehidupan yang baik [*ḥayâtan thayyibah*] hanya bisa

²⁹ Lihat: al-'Asqallani, *Fath al-Bari*, VI/150-152.

dibangun dengan kebersamaan laki-laki dan perempuan dalam kerja-kerja positif [*ʿamalan shâlihah*](QS. An-Nahl, 16:97); [1] perlu kerelaan kedua belah pihak, laki-laki dan perempuan dalam kontrak perkawinan [*tarâdlim*] (QS. Al-Baqarah, 2: 232-233), [2] tanggung jawab bersama [*al-amânah*] (QS. An-Nisa, 4: 48), [3] independensi ekonomi dan politik masing-masing (QS. Al-Baqarah, 2: 229 dan an-Nisa, 4: 20), [4] kebersamaan dalam membangun kehidupan yang tentram [*as-sakînah*] dan penuh cinta kasih [*al-mawaddah wa ar-rahmah*] (QS. Ar-Rum, 30:21), [5] perlakuan yang baik antar sesama [*mu'âsyarah bil ma'rûf*] (QS. An-Nisa, 4:19), [6] berembung untuk menyelesaikan persoalan [*musyâwarah*] (QS. Al-Baqarah, 2:233, Ali 'Imran, 3:159 dan Asy-Syura, 42:38). Prinsip-prinsip ini menjadi dasar pemaknaan ulang terhadap beberapa hadis yang secara literal dimaknai secara tidak adil terhadap perempuan.

Pemaknaan ulang juga dilakukan dengan penelusuran terhadap *asbâb al-nurûd*, untuk mengaitkan teks dengan konteksnya. Misalnya hadits tentang kewajiban bagi perempuan yang akan bepergian untuk mengikutsertakan kerabatnya. Hadits ini tidak semestinya dipahami sebagai pelarangan perempuan untuk pergi melakukan aktifitasnya. Tetapi merupakan konsep perlindungan terhadap perempuan, yang pada masa Nabi ditekankan kepada keluarga masing-masing. Saat ini perlindungan merupakan kewajiban masyarakat, atau lebih tepat adalah negara. Perempuan harus diberi kesempatan melakukan aktifitas dalam kerja-kerja positif, dan untuk itu semua komponen harus memberikan perlindungan. Nabi SAW sendiri setelah mengungkapkan kewajiban mahram itu, ketika ada seorang sahabat yang menanyakan bahwa isterinya pergi sendirian menunaikan haji, Nabi tidak melarang atau menyalahkan perempuan, tetapi balik menyatakan: “*Pergi susullah isterimu dan temani ia menunaikan hajinya*”. Padahal laki-laki itu awalnya ingin pergi berperang bersama Rasul.³⁰

Konsep *mar'ah shalihah* juga, tidak semestinya hanya dikaitkan dengan relasi perempuan terhadap suaminya. Karena setiap perempuan memiliki relasi dengan Allah sang Pencipta, dengan keluarganya dan masyarakatnya. Nabi ketika menyatakan: “*Maukah aku tunjukkan simpanan terbaik seseorang? Perempuan shalihah; yang ketika dilibatkannya memuaskan, diperintabkannya menurut dan ditinggalkan olehnya, mau menjaga diri dan harta suami*”, adalah dinyatakan di hadapan sahabat-sahabat yang miskin. Saat itu, mereka mendatangi Nabi dan mengeluhkan bahwa perintah-perintah

³⁰ Lihat: Ibn al-Atsîr, juz VI, hal. 17.

Qur'an banyak yang mengarah kepada orang-orang kaya, seperti haji, zakat dan shadaqah (lihat teks hadis lengkap pada Sunan Abu Dawud, juz II/126, nomor hadis: 1664). Mereka, karena kemiskinannya, merasa tidak memiliki apa-apa untuk bisa beramal shalih lebih banyak. Dalam konteks ini, Nabi menyatakan perempuan shalihah sebagai harta atau simpanan terbaik. Berarti, konteksnya adalah menenangkan, melipur lara dan memberi kesempatan kepada orang-orang tertentu untuk tetap bisa merasakan kenikmatan dan tetap bisa melakukan 'amal shalih. Tetapi keshalihan seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, bermakna luas, seluas makna shalih itu sendiri; layak, patut, baik dan bermanfaat.

Disamping pemaknaan ulang terhadap beberapa teks hadits yang bias, pengajaran hadits juga harus diperkuat dengan teks-teks yang secara jelas dan tegas memperkuat posisi sosial-politik perempuan. Seperti teks-teks tentang perjuangan Siti Khadijah ra dan beberapa sahabat perempuan yang lain, tentang kemitraan laki-laki dan perempuan, tentang hak perempuan dalam perkawinan dan perceraian, tentang aktifitas sosial-politik perempuan yang hidup pada masa Nabi Muhammad SAW, tentang kehidupan surgawi yang ada di telapak kaki perempuan, dan beberapa teks yang lain mengenai hak-hak perempuan. Salah satu buku terpenting dalam hal ini adalah apa yang telah ditulis oleh 'Abd al-Halim Muhammad Abu Syuqqah; *'Tabrîr al-Mar'ah fi 'Absr ar-Risâlah; Dirâsah 'an al-Mar'ah Jâmi'ah li an-Nushûsh al-Qur'an al-Karim wa Shabâh al-Bukhârî wa Muslim'* [Pembebasan Perempuan pada Masa Kenabian; Studi tentang Perempuan dari Ayat-ayat al-Qur'an dan Teks Hadits yang ditulis Imam Bukhari dan Muslim –sudah diterjemahkan-]. Buku ini bisa menjadi dasar pengajaran bagi penguatan terhadap perempuan melalui teks-teks hadits Nabi Muhammad SAW.

Ketika konstruksi sosial dan struktur politik secara zalim meminggirkan perempuan, maka pemihakan terhadapnya merupakan sebuah keniscayaan sebagai wujud pembelaan terhadap orang-orang lemah [*al-mustadh'afîn*] dan perjuangan melawan kezaliman. Dalam sebuah hadits, Nabi SAW menyatakan bahwa menyatakan keadilan di hadapan struktur yang zalim adalah sebaik-baik jihad; "*Afdhal al-jihâd kalimat 'adlin 'inda sulthânin jâ'ir*"³¹ Pendidikan adalah wilayah yang tepat untuk melakukan pembelaan terhadap perempuan dan perjuangan menegakkan nilai-nilai keadilan, terutama bagi perempuan. Pendidikan merupakan alat utama untuk melakukan transformasi sosial. Melalui pendidikan, orang bisa

³¹ Riwayat Turmudzi dan Abu Dawud, lihat Ibn al-Atsîr, juz I, hal. 236.

mengenal kemampuan dan kekuatan dirinya, didorong mempertanyakan berbagai asumsi, terus menerus mencari kebenaran, belajar mengartikulasikan dan memperjuangkan kebenaran. Pendidikan akan menjadi basis kekuatan sosial dan politik perempuan. Pendidikan adalah media perjuangan Aisyah ra, Kartini, Rohana Koedoes dan para perempuan serta siapapun yang ingin menegakkan keadilan bagi perempuan, yang berarti keadilan bagi semua.

Kerangka Metodologi Pembelajaran Fiqh Munakahat

Metodologi fikih di atas digunakan untuk membaca dan memformulasikan persoalan-persoalan yang terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan. Dari berbagai teks al-Qur'an, Hadits, pandangan-pandangan dan pemahaman para ulama, harus diklasifikasikan ke dalam tiga kerangka; *al-mabâdi*, *al-qawâ'id* dan *al-juz'îyyât*. Maka ada teks-teks, ajaran dan pandangan yang masuk dalam tataran prinsip fundamental [*al-mabadi*], ada yang pada prinsip parsial [*al-qawa'id*] dan ada yang hanya berada pada tataran norma-norma formal operasional [*al-juz'îyyat*].

Prinsip yang fundamental adalah keadilan dan kemaslahatan untuk semua tanpa membedakan jenis kelamin, laki-laki atau perempuan. Keadilan dan kemaslahatan ini merupakan refleksi konklusif dari kesetaraan yang sejak awal telah diusung oleh al-Qur'an. Beberapa teks yang merupakan klasifikasi *al-mabâdi* dalam persoalan relasi laki-laki dan perempuan, yang secara eksplisit diungkapkan adalah;

Pertama, bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari entiti [*nafs*] yang sama (QS. An-Nisa, 4:1), karena itu kedudukan mereka sama dan sejajar, yang membedakan hanyalah kualitas kiprahnya [*taqwa*] (QS. Al-Hujurat, 49:31).

Kedua, perempuan dan laki-laki sama dituntut untuk mewujudkan kehidupan yang baik [*hayâtan thayyibab*] dengan melakukan kerja-kerja positif [*amalan shalihan*] (QS, An-Nahl, 16:97). Untuk tujuan ini, diharapkan perempuan dan laki-laki bahu membahu, membantu satu dengan yang lain (QS. At-Taubah, 9:71).

Ketiga, bahwa perempuan dan laki-laki memiliki hak yang sama untuk memperoleh balasan yang layak atas kerja-kerja yang dilakukan (QS. Al-Ahzab, 33:35).

Ketiga prinsip ini adalah sesuatu yang paling mendasar dalam syari'ah, yang tidak bisa diganggu gugat, dikalahkan karena sesuatu hal yang lain, atau ditangguhkan sekalipun. Ia merupakan kebenaran di dalam

dirinya, yang tidak memerlukan dukungan luar, sehingga harus diterima sebagai dasar yang paling utama. Semua komponen masyarakat harus memiliki komitmen untuk menegakkan dan mengamalkan nilai-nilai dalam prinsip ini. Semua produk hukum dalam masyarakat harus mengacu pada prinsip keadilan dan kesetaraan. Intervensi yang berwenang bisa dilakukan terhadap produk hukum, budaya, perilaku atau perbuatan yang nyata-nyata secara kongkrit menafikan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan.

Sementara yang masuk dalam tataran *al-qawâ'id*, seperti dalam persoalan relasi perkawinan adalah prinsip-prinsip dasar; [1] kerelaan kedua belah pihak dalam kontrak perkawinan [*tarâdlin*] (QS. Al-Baqarah, 2: 232-233), [2] tanggung jawab [*al-amânah*] (QS. An-Nisa, 4: 48), [3] independensi ekonomi dan politik masing-masing (QS. Al-Baqarah, 2: 229 dan an-Nisa, 4: 20), [4] kebersamaan dalam membangun kehidupan yang tentram [*as-sakînah*] dan penuh cinta kasih [*al-mawaddah wa ar-rahmah*] (QS. Ar-Rum, 30:21), [5] perlakuan yang baik antar sesama [*mu'âsyarah bil ma'rûf*] (QS. An-Nisa, 4:19), [6] berembug untuk menyelesaikan persoalan [*musyâwarah*] (QS. Al-Baqarah, 2:233, Ali 'Imran, 3:159 dan Asy-Syura, 42:38) [7] dan menghilangkan 'beban ganda' dalam tugas-tugas sehari-hari [*al-ghurm bil ghunn*]³².

Ketujuh –misal- prinsip parsial ini juga merupakan dasar-dasar yang harus menjadi pertimbangan dalam persoalan perkawinan. Ia dikatakan prinsip karena merupakan dasar-dasar yang menjadi acuan perumusan produk-produk hukum, kesepakatan, kontrak dan perilaku. Tetapi juga dikatakan parsial karena dalam beberapa hal ia hanya terkait dengan persoalan tertentu, dalam hal ini –misalnya- adalah perkawinan. Tetapi yang lebih mendasar adalah karena ia tidak bisa berdiri sendiri, harus menjadi turunan dari prinsip dasar keadilan dan kesetaraan. Ia tidak bisa melampaui prinsip keadilan. Ia juga hanya terkait dengan orang-orang yang mengikatkan diri dengan kontrak terhadap prinsip parsial ini. Misalnya, ketika sebuah pasangan suami isteri yang keduanya mengaku kawin atas dasar kerelaan masing-masing, maka siapapun tidak boleh menafikan unsur kerelaan tersebut sekalipun memiliki tanda-tanda bahwa salah satu dari keduanya kawin dengan terpaksa. Berbeda dengan prinsip keadilan, yang atas dasarnya bisa dilakukan intervensi ketika suatu perilaku atau persoalan secara nyata bertentangan dengan prinsip keadilan.

³² Ini termasuk kaedah fikih yang cukup terkenal dalam fikih mu'amalah. Secara sederhana diartikan. Lihat: an-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, 343.

Selain dari dua klasifikasi di atas, adalah teks, ajaran, produk hukum dalam hal ‘relasi laki-laki dan perempuan’ yang bisa dikategorikan dalam contoh kasus implementatif [*al-juz’iyyat*, atau *shumar tathbiqiyah*]. Ia bersifat relatif dan fleksibel, sehingga harus selalu didialogkan dengan realitas yang terjadi dan berkembang. Dalam hal ini, ketika teks-teks agama [al-Qur’an dan Hadis] mengakomodasi norma-norma tersebut, maka ia harus dipahami logika historisitasnya dalam bingkai transformasi keadilan dan kemaslahatan. Artinya, norma tersebut benar adanya selama mendukung cita sosial yang prinsipal dalam tataran realitas kehidupan. Tetapi ketika tidak, maka formalitas norma bisa berubah, bahkan kepada hal yang sebaliknya.

Seperti yang diungkapkan oleh Syekh Muhammad bin ‘Asyur (1879-1973)³³, tentang hukum ‘memukul isteri’ yang diungkapkan dalam al-Qur’an, ayat 34 dari surat an-Nisa. Persoalan ini, kata Ibn ‘Asyur, terkait langsung dengan realitas Arab pada saat itu. Dimana masyarakat masih menganggap suami memiliki hak penuh untuk mendidik isteri dan meluruskannya, sekalipun dengan pemukulan. Tujuannya adalah pendidikan, pelurusan dan pengembalian kepada komitmen untuk hidup bersama. Tetapi ketika ada masyarakat lain –atau individu sekalipun- yang tidak demikian, atau realitas kehidupan memang telah berubah, dimana ‘pemukulan’ tidak lagi bisa menjadi solusi untuk mengembalikan keharmonisan rumah tangga, maka ia bisa menjadi tidak diperkenankan, bahkan bisa haram. Apalagi, kalau secara nyata ‘pemukulan’ mengakibatkan kerusakan-kerusakan terhadap pribadi perempuan, baik fisik maupun mental.³⁴

Dalam hal ini Ibn ‘Asyur secara tegas menyatakan: “Apabila pemerintah melihat para suami ternyata menyimpang dalam menggunakan

³³ Lahir di daerah Marsa, Tunisia bagian selatan pada tahun 1296H/1879M, telah menghafal al-Qur’an pada umur enam tahun. Memperoleh gelar keilmuan dari Universitas Zaitunah Tunisia pada bulan Juli 1899. Beliau menduduki berbagai jabatan akademis di almaternya dan jabatan birokratis dalam pemerintahan kerajaan Tunisia saat itu. Terakhir tahun 1351H menjadi penasehat Kerajaan dalam bidang agama, Syaikh al-Islam masyarakat Tunisia dan sekaligus menjabat Rektor Universitas Zaitunah. Tahun tahun 1940, beliau menjadi anggota pada Lembaga Bahasa di Kairo, dan tahun 1955 pada Lembaga Penelitian Arab di Damaskus. Menulis sekitar 50 buku, tetapi yang telah dicetak dan diterbitkan sampai sekarang hanya berjumlah 14 tulisan. Diantaranya dalam bidang tafsir *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, *Ushûl an-Nizhâm al-Ijtimâ’i al-Islâmi* dan yang cukup terkenal *Maqâshid asy-Syar’ah al-Islâmiyyah*.

³⁴ Lihat: Isma’il al-Hasani, *Nazariyyat al-Maqâshid ‘ind al-Imâm Muḥammad ibn ‘Asyur*, 1995: IIIT, Herndon-Virginia-USA, hal.207-210.

hak untuk mendidik isteri-isteri mereka, maka pemerintah berhak melarang penggunaan hak tersebut. Pemerintah bisa membuat undang-undang untuk menghukum orang yang memukul isterinya, agar tidak menjadi kebiasaan, apalagi ketika ‘kesadaran keagamaan’ sangat lemah”³⁵.

Semua persoalan mengenai relasi laki-laki dan perempuan, ketika dilihat melalui kerangka metodologis; *al-mabâdi*, *al-qawâ'id* dan *al-juz'îyyât*, akan terlihat bahwa kebanyakannya termasuk ke dalam katagori yang ketiga. Artinya, ia harus banyak dipahami historitasnya dan semangat transformasi yang ingin diusungnya. Persoalan-persoalan mengenai khitan perempuan, perkawinan dan perceraian, hak dan kewajiban perempuan sebagai isteri, serta hak dan kewajiban perempuan sebagai warga dalam sebuah komunitas negara, harus dipahami dalam ketiga kerangka metodologis tersebut. Prinsip keadilan dan kesetaraan tentu saja menjadi dasar dari formulasi semua produk hukum syari'at Islam.

Dalam hal ini, seperti yang dilakukan Ibn Asyur, hampir semua norma-norma fikih yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan harus didialogkan dengan realitas yang berkembang. Teks-teks agama [al-Qur'an dan Hadits] dalam hal ini harus dipahami melalui historitasnya, begitu juga teks-teks fikih. Kebenaran yang sejati, dimiliki oleh teks yang otentik dan sekaligus juga dimiliki oleh realitas yang secara empirik nyata dan benar³⁶. Teks menyimpan kebenaran, sebagaimana realitas juga memilikinya. Sehingga keduanya, semestinya tidak perlu diperhadapkan apalagi dikontradiksikan, tetapi didialogkan. Pemahaman ini bisa benar, apabila historitas teks-teks agama dipahami melalui paradigma pemilahan ajaran yang prinsipal [*al-mabadi* dan *al-qawa'id*] dan yang parsial [*shumar*]. Yang prinsipal harus tetap dipertahankan, sementara yang parsial tetap dipertahankan selama dalam tataran realitas bisa menjamin prinsip kemaslahatan dan keadilan. Artinya, interaksi ajaran parsial dengan realitas harus dilakukan untuk menjamin berlangsungnya ajaran-ajaran yang prinsipal.

Realitas sosial ‘relasi laki-laki dan perempuan’ pada saat ini telah berubah sedemikian rupa, seiring dengan perubahan-perubahan yang terjadi dalam berbagai hal. Seperti bentuk dan fungsi keluarga yang mengalami perubahan, bersamaan dengan berubahnya konstruksi

³⁵ Ibid. h. 210. Baca pada buku Ibn ‘Asyur, *at-Tabrîr wa at-Tamîr*, 5/44.

³⁶ Dalam hal ini Ibn Taymiyyah (w. 728H) berkata: “*Laqad tadabbartu kulla at-tadabbur fi al-adillah asy-syar'îyyah; anna al-qiyas ash-shahîh lan yu'arid an-nash ash-shahîh* [Saya telah merenungkan berbagai teks-teks agama, bahwa analogi yang benar tidak mungkin akan kontradiksi dengan teks yang otentik]”.

masyarakat. Mulai dari masyarakat primitif pemburu dan peramu, masyarakat holikultural, masyarakat agraris, sampai kepada masyarakat modern-industrialis. Masyarakat pada pra-modern, secara umum cenderung membentuk keluarga besar, sementara pada masyarakat modern kecenderungan berkeluarga menjadi lebih kecil (*nuclear family*). Bentuk dan fungsi keluarga yang semakin mengecil, tentu saja akan merubah banyak hal dalam pola 'relasi laki-laki dan perempuan'. Perempuan yang dahulu, sering diposisikan pada wilayah-wilayah domestik, pada masa sekarang sudah tidak bisa dipertahankan lagi. Saat ini, tantangan-tantangan sosial yang dihadapi perempuan tidak jauh berbeda dengan apa yang dihadapi oleh laki-laki. Sehingga pemilahan wilayah domestik dan publik, apabila dikaitkan dengan jenis kelamin seseorang, akan banyak memunculkan persoalan-persoalan sosial yang merugikan masyarakat, terutama perempuan.

Realitas sosial saat ini telah membuktikan, bahwa perempuan tidak seperti yang diasumsikan; sebagai makhluk yang lemah, lembut, kurang mampu mengemban tanggung jawab besar, tidak cerdas dan emosional. Perbedaan hormonal antara laki-laki dan perempuan, tidak serta-merta membedakan kemampuan dan kecerdasan seseorang, sehingga yang satu dianggap lebih kuat dari yang lain. Para ahli genetika mengakui bahwa manusia adalah makhluk biologis yang memiliki karakteristik tersendiri, perkembangan kesadaran dan kecerdasannya banyak ditentukan oleh faktor lingkungan, tidak hanya oleh faktor genetika,³⁷ atau jenis kelamin. Karena itu, perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, tidak bisa mengabsahkan perbedaan peran mereka dalam wilayah sosial.

Apa yang dahulu dianggap sebagai kodrat perempuan, sekarang beberapa hal diantaranya secara empirik telah terbantahkan. Fakta-fakta sosial telah membuktikan, bahwa sifat dasar yang diyakini melekat pada perempuan atau laki-laki –yang berkaitan dengan peran sosial mereka- ternyata tidak seperti yang diasumsikan. Perbedaan-perbedaan itu, pada kenyataannya dibentuk oleh sosial, bersifat relatif, bisa berubah dan bisa

³⁷ Dalam analisis Maxon dan Daugherty bahwa meskipun sifat-sifat dasar genetika manusia memiliki persamaan dengan makhluk biologis lainnya, tetapi manusia mempunyai perkembangan genetika dan seks jauh lebih rumit dan kompleks, terutama dalam mendeteksi fenotipe seksual [ekspresi genetika yang merujuk kepada sifat organisme biologis, misalnya struktur, fisiologi, biokimia, perilaku, atau keseluruhan unsur-unsur tersebut]. Fenotipe seksual manusia terpengaruh oleh dua hal faktor genetika dan faktor lingkungan. Dikutip dari Nasaruddin 'Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur'an*, 1999: Paramadina, Jakarta, hal. 38-45.

dipertukarkan. Karena itu, saat ini kita bisa menyaksikan perempuan-perempuan yang pintar, cerdas, bijak; ada yang menjadi politisi, pebisnis, pendidik, dokter dan profesi-profesi lain. Realitas ini, suka atau tidak suka, memaksa banyak orang dari berbagai disiplin ilmu untuk melihat kembali pandangan mereka tentang perempuan, terutama dalam relasinya dengan laki-laki. Termasuk para tokoh agama, atau dalam hal ini adalah fikih Islam. Realitas ini, tidak bisa –bahkan tidak akan bisa- dinafikan oleh siapapun ketika menulis kembali persoalan-persoalan keagamaan yang berkaitan dengan pola realasi laki-laki dan perempuan.

Apalagi perbedaan –atau lebih tepatnya pembedaan- peran sosial perempuan, pada tataran realitas menyebabkan kezaliman-kezaliman terhadap perempuan, yang tentu tidak sejalan dengan misi dasar Islam sebagai agama keadilan dan kemaslahatan. Kezaliman [*ẓulm*] dan kerusakan [*dharar*] dalam bentuk sekecil apapun harus dihentikan dan dihapuskan [*lâ dharar wa lâ dhirâr*]. Pengekangan terhadap aktifitas perempuan, yang dahulu dibenarkan dengan dalih perlindungan, ternyata menjerumuskan kepada ketidak-mandirian dan ketergantungan yang menistakan perempuan. Bahkan menempatkan perempuan pada posisi korban kekerasan, baik fisik, mental maupun sosial. Rezim sosial yang otoriter dan zalim tentu saja harus dilawan dan dihentikan. Dalam bahasa hadis, sebaik-baik jihad adalah menyatakan kebenaran [keadilan] di hadapan rezim [termasuk sosial] yang otoriter dan zalim [*afḍhal al-jihâd qawm al-ḥaqq amâm sultânin jā'ir*]³⁸.

Dalam realitas politik global, tuntutan-tuntutan perlindungan perempuan telah menjadi tolok ukur negara-negara dalam pergaulan internasional. Sejak kompromi Internasional di Mexico (1975), Kopenhagen (1980), Nairobi (1985), Wina (1993), Cairo (1994) dan Beijing (1995), perlindungan perempuan dari segala bentuk kekerasan, telah menjadi tuntutan global yang harus dihormati oleh semua negara dan semua bangsa. Indonesia sendiri telah meratifikasi Konvensi Internasional untuk Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) dengan UU no. 7 tahun 1984. Realitas demikian, tentu memiliki kehormatan sehingga tidak bisa dinafikan begitu saja.

Dalam pemahaman inilah, mengapa lalu perspektif perempuan menjadi perlu dalam menyusun berbagai disiplin ilmu, termasuk fikih kontemporer. Bahkan bisa wajib, ketika perspektif tersebut menjadi salah satu jalan untuk menghentikan kekerasan-kekerasan sosial terhadap

³⁸ Riwayat an-Nasa'i, lihat pada Ibn al-Atsir, juz 1/236.

perempuan. Secara metodologis, fikih ‘relasi perempuan dan laki-laki’ bisa otentik dan dapat dipertanggung-jawabkan, apabila benar-benar didialogkan dengan realitas-realitas seperti di atas.

Dalam hal ini, telah ditulis berbagai buku-buku keagamaan [Islam] yang berkenaan dengan penguatan perspektif perempuan, sebagai upaya ‘dialog teks dan realitas’. Banyak nama yang mengawali penguatan ini, misalnya Qasim Amin [*Tabrîr al-Mar’ab* dan *al-Mar’ab al-Jadîdah*], Leila Ahmad [*Woman and Gender in Islam*], Fatima Mernisi [*Woman and Islam; an Historical and Theological Enquiry*], Syekh Muhammad al-Ghazali [*Qadhâyâ al-Mar’ab al-Muslimah*], ‘Abd al-Halim Abu Syuqqah [*Tabrîr al-Mar’ab fî ‘Ashr ar-Risâlah*] dan Murtadha Mutahhari [*Nizhâm Huqûq al-Mar’ab fî al-Islâm*] dan tentu saja penulis-penulis lain.

Di Indonesia juga telah banyak buku yang ditulis dengan penguatan perspektif perempuan. Sebagai misal Masdar F. Mas’udi [*Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*], Nazaruddin Umar [*Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur’an*], KH Husein Muhammad [*Fiqh Perempuan; Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*], Syafiq Hasyim [*Hal-hal yang terpikirkan*], dan tentu-tentu penulis-penulis lain, di berbagai tempat dan daerah. Tulisan-tulisan itu merupakan respon atas realitas tuntutan ‘keadilan gender’ yang begitu menguat, yang secara prinsipal ternyata sejalan dengan dasar-dasar universal agama [*al-mabadi* dan *al-qawa’id*].

Penutup

Dari keseluruhan pembahasan dalam tulisan ini, ada dua hal yang dapat disimpulkan yaitu: 1) Pandangan dosen Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap program *gender mainstreaming* dalam kegiatan pembelajaran Fiqh Munakahat tampak responsif dan positif. Hal ini sebagaimana tergambar dalam pandangan-pandangan mereka terkait tema tersebut. Meskipun demikian, masih sangat perlu diupayakan adanya pengayaan *current issues* dengan perspektif dan paradigma keberpihakan terhadap perempuan dalam kajian-kajian materi pembelajaran Matakuliah Fiqh Munakahat terutama yang terdapat dalam berbagai literatur fiqh klasik Islam; dan 2) Kondisi objektif kurikulum dan sylabus matakuliah Fiqh Munakahat di lingkungan Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sudah cukup memadai walaupun masih harus dilengkapi dengan menempatkan analisis gender sebagai sebuah perspektif dalam mengkaji berbagai materi pokok bahasan perkuliahan terkait. Dukungan literatur yang berperspektif gender

juga sangat penting untuk dikuasai oleh para dosen pengampu matakuliah ini guna memperluas jangkauan kajian materi pembelajaran matakuliah Fiqh Munakahat.

Sepanjang peneliti melakukan kajian atas tema penelitian ini, ada beberapa hal yang perlu direkomendasikan pada masa mendatang. Satu di antaranya adalah perspektif gender yang mesti dimiliki oleh para dosen pengampu matakuliah Fiqh Munakahat. Hal ini sangat penting guna tercapainya program *gender mainstreaming* dalam proses pembelajaran. Tak kalah pentingnya, penggunaan literatur-literatur yang bernuansa kesetaraan gender untuk ditekankan dalam setiap pembelajaran tema kajian dalam matakuliah Fiqh Munakahat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, juz III
- Abu Zahrah, Muhammad, *al-'Uqubah*, tt: Dar al-Fikr al-'Arabi
- al-'Asqallani, *Fath al-Bari*, VI
- al-Hasani, Isma'il, *Nazariyyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm Muḥammad ibn 'Asyur*, 1995: IIIT, Herndon-Virginia-USA
- an-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*
- 'Audah, 'Abd al-Qadir, *at-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, 1993: Mu'assasat ar-Risalah, Beirut-Libanano, juz I
- Badran, Bin al-Hasan, *Nazharât fî Turâts asy-Syaikh Muḥammad al-Ghazâlî*, Jurnal: Islamiyyat al-Ma'rifah, Tahun II, no. VII, 1412H/1997M, IIIT, Malaysia
- Hibat Rauf, *al-Haqq al-Murr; asy-Syaikh al-Ghazali wa Qadhâyâ al-Mar'ab*, Jurnal: Islamiyyat al-Ma'rifah, Tahun II, no. VII, 1412H/1997M, IIIT, Malaysia
- Ibn al-'Arabi, *Abkâm al-Qur'an*, juz I
- Ibn Asyur, *at-Tabrir wa at-Tanwir*, juz V

- Inayah Rohmaniyah dan Ema Marhumah, "Sikap Mahasiswa dan Mahasiswi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap Persoalan Gender dan Hak-Hak Reproduksi dalam Islam". Laporan penelitian tahun 2003.
- Lawrence Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (New York: Russel Sage Foundation, 1975)
- M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992)
- Muhammad al-Ghazâlî *Qadlâya al-Mar'ah bayna at-Taqâlid ar-Rakidah wa al-Wâfîdah*, 1994: Dara asy-Syuruq, Libanon
- Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyah; Bayna Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadits*, 1992: Dar asy-Syuruq, Beirut-Libanon
- Muzairi, Abdul Mustaqim, dan M. Alfatih Suryadilaga "Gender Working Group (GWG) Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", Laporan Penelitian pada Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004
- Nasaruddin 'Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur'an*, 1999: Paramadina, Jakarta
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992)
- Quthb 'Abd al-Hamid, *Khuthab asy-Syaikh al-Ghazâlî fî Syu'ûn ad-Dîn wa al-Hayât*, 1988: Dar al-Fîshâm, Cairo. Juz I
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993)
- Susilaningsih dan Agus M. Najib (ed.), *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi: Baseline and Institutional Analysis for Gender mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: UIN Yogya dan McGill IISEP, 2004).

Susilaningsih, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Fatma Amalia, dan Siti Fatiman, “Kesenjangan Gender pada Kualitas Akademik dan Kemampuan Manajerial Staf Pengajar IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”. Laporan Penelitian Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

Zuhairi Misrawi dengan judul *Mulai dari Rumah; Wanita Muslim dalam Pergumulan Tradisi dan Modernisme*, Bandung: Mizan, 2001