

Argumen Kesetaraan Gender - Perspektif Al-Quran: Satu Ulasan

MUHAMMAD BUKHARI LUBIS

ABSTRAK

Rencana ulasan ini menawarkan perbincangan asas tentang soal gender dan seksualiti menurut perspektif Islam berasaskan buku yang bertajuk Argumen Kesetaraan Gender - Perspektif al-Quran, karya Nasaruddin Umar. Penulis mengemukakan dua perkara pokok yang menjadi asas dalam perbincangan al-Quran tentang soal perhubungan antara lelaki dan perempuan, iaitu "perbezaan" (distinction), dan "pembezaan" (discrimination). Ternyata bahawa perakuan Islam terhadap soal "perbezaan" antara kedua-dua jantina tidak sama sekali mewajarkan "pembezaan" yang sendeng memperakukan dominasi satu jantina terhadap jantina yang lain. Sebaliknya, "perbezaan" yang diperakukan itu menjadi landasan kepada termetrinya ikatan kasih sayang (mawaddah wa rahmah) antara kedua-dua jantina yang saling memahami peranan serta sumbangan masing-masing.

ABSTRACT

This is a review of a book on gender and sexuality from the perspective of Islam. The author brings up two main issues on the relationship between men and women and argues that biological sex differences should not equate domination of one sex over the other. Instead, biological differences make possible for love between the two to blossom (mawaddah wa rahmah) because each gender has his or her own roles to play which complement each other.

PENGENALAN

Buku yang diulas ini berasal daripada tesis Ph.D yang telah Nasaruddin Umar ajukan kepada Institut Agama Islam Negeri (kini Universiti Islam Negeri) Syarif Hadiyahatullah, Jakarta. M. Quarish Shihab, penyelia utama penulisan tesis, yang juga menulis kata pengantar buku ini mengatakan karya ini "mempunyai beberapa kekhususan yang jarang, dan bahkan belum pernah ditemukan di dalam buku-buku lain." Buku yang diterbitkan Paramadina di Jakarta pada tahun 1999 itu terdiri daripada enam bab. Bab I dan VI terdiri daripada pendahuluan dan

kesimpulan. Sementara Bab II memaparkan teori gender sekilas pandang, Bab III menyorot Jazirah Arab menjelang al-Quran diturunkan, sementara bab-bab utama buku ini adalah Bab IV yang membahaskan identiti gender dalam al-Quran dengan Bab V membuat tinjauan kritis terhadap konsepnya dalam al-Quran.

Perbahasan kesetaraan gender ini berusaha untuk melahirkan kefahaman yang betul tentang relasi seksual dan gender. Itulah juga yang diperingatkan pengarang agar kita berhati-hati dalam memahaminya. Kiranya relasi seksual ialah hubungan antara lelaki dengan perempuan dengan berlandaskan tuntutan dan kelompok biologi, maka relasi gender adalah konsep dan realiti sosial yang berbeza, kerana menekankan bahawa pembahagian kerja seksual antara lelaki dengan perempuan tidaklah berteraskan pemahaman normatif dan kelompok biologi, tetapi pada kualiti, kemahiran, keahlian dan peranan yang berdasarkan konvensi sosial. Oleh sebab kelalaian atau kealpaan selama ini, menurut pengarang, maka terdapat beberapa istilah yang berkaitan gender dalam al-Quran itu tidak dibezakan, maka menjurus kepada kelompok seksual-biologi yang merujuk kepada konsep gender, malah sering pula dikaburkan.

Sebelum membahas persoalan gender, ada baiknya diketengahkan dua perkara yang berkaitan perempuan. Pada amnya, al-Quran memperakukan adanya perbezaan antara lelaki dengan perempuan, walaupun perbezaan itu tidaklah sampai menjadi pembezaan (*discrimination*) yang menguntungkan satu pihak dan merugikan yang lain. Perbezaan ini, demi mendukung obsesi al-Quran, iaitu lahirnya hubungan harmoni yang berlandaskan rasa kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*) dalam keluarga (s. *al-Rum* [30]:21), sebagai benih yang membawa kepada masyarakat ideal dalam negara yang damai dan penuh keampunan Tuhan (*baladatum tayyibatun wa Rabbun Ghafur* - s. *Saba'* [34]:15). Di samping itu, konsep tentang relasi gender dalam ugama Islam akan menjurus kepada ayat-ayat pokok yang sekali gus menjadi tujuan umum Syari'ah (*maqasid al-Shari'ah*), seperti yang mewujudkan keadilan dan kebajikan (s. *al-Nahl* [16]:90), keamanan dan ketenteraman (s. *al-Nisa'* [4]:58) dan menyeru kepada kebaikan serta mencegah kemungkarannya (s. *Ali 'Imran* [3]:104). Nilai-nilai keadilan, tahap keamanan, ketenteraman, kebaikan atau keburukan, memang sulit diukur, namun yang dimaksudkan dalam ayat-ayat tadi tentulah yang bersifat sejagat.

Dari satu segi, perempuan yang sering disalahtafsirkan itu mempunyai gambaran yang tersendiri, seperti yang terakam dalam al-Quran. Yang harus diambil ikhtibar daripada dua gambaran perempuan ini adalah citra yang ideal dengan citra yang berkembang dalam sejarah dunia Islam. Citra wanita yang diidealkan dalam al-Quran ialah wanita yang memiliki kemandirian politik (*al-istiqlal al-siyasi* - s. *al-Mumtahanah* [60]:12), sebagaimana yang tergambar dalam peribadi Ratu Balqis, perempuan penguasa yang mempunyai kerajaan *superpower la-ha 'arshun 'azim* (s. *al-Naml* [27]:23), dan memiliki kemandirian ekonomi (s. *al-istiqlal al-iqtisadi* - s. *al-Nahl* [16]:97), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa AS di Madyan, wanita pengelola penternakan (s. *al-Qasas* [28]:23) dan juga memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan peribadi

(*al-istiqlal al-shakhsi*) yang diyakini kebenarannya, biarpun menghadapi suami bagi wanita yang telah berkeluarga (s. *al-Tahrim* [66]:11), atau menentang pendapat awam bagi wanita yang belum berkeluarga (s. *al-Tahrim* [66]:12). Wanita juga boleh menyuarakan kebenaran dan melakukan gerakan menentang pelbagai kebinasaan (s. *al-Tawbah* [9]:71). Malah, al-Quran menyeru supaya memerangi negeri yang menindas kaum wanita (s. *al-Nisa* ' [4]:5) kerana lelaki dan perempuan sama-sama berpotensi menjadi *khalifatun fi al-ard* [s. *al-Nahl* [16]:97) dan sebagai hamba (*'abid* - s. *al-Nisa* ' [4]:124).

Dalam bab pendahuluan, yang penting dinyatakan pengarang ialah sebab-sebab yang menimbulkan perbezaan penafsiran terhadap gender, termasuk:

1. Tidak jelas membezakan *sex* daripada *gender* dalam mentakrifkan peranan lelaki dan perempuan.
2. Pengaruh kisah-kisah *Isra'iliyat* yang berkembang luas di Asia Barat.
3. Cara penafsiran yang selama ini banyak yang menjurus kepada pendekatan tekstual, bukannya kontekstual. Ini adalah kerana kecenderungan menggunakan tafsir secara kronologi (*tahlili*) tanpa mengambil kira cara tafsir tematis (*mawdu'i*).
4. Mungkin pembaca tidak berkecuali dalam memilih teks ayat-ayat al-Quran atau terlalu dipengaruhi perspektif lain dalam membaca ayat-ayat gender, sehingga terasa seolah-olah al-Quran memihak kepada lelaki dan mendukung patriarki yang pada pandangan golongan feminis merugikan kaum wanita. Pemahaman perbezaan gender ini boleh disebabkan pembacaan ayat-ayat gender secara sekerat-sekerat.
5. Pengarang menyatakan bahawa kajiannya ini berdasarkan penyelidikan perpustakaan sahaja. Objektif utama penyelidikannya pastilah mushaf al-Quran, dan terjemahan yang digunakannya ialah al-Quran dan *Terjemahnya* (hasil usaha Departemen Agama Republik Indonesia) dan *The Holy Quran*, terjemahan A. Yusof Ali (r.h). Pengarang banyak merujuk kitab tafsir yang berwibawa, misalnya *Tafsir al-Manar* oleh M.R Rida, *Tafsir Ibn Kathir*, *Tafsir al-Kabir/Tafsir al-Razi* oleh Fakhr al-Razi, *Jami' Ahkam al-Qur'an* oleh al-Qurtubi, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an* oleh al-Tabari, *Tafsir al-Maraghi*, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* oleh Muhammad 'Ali al-Sabuni, *Tafsir al-Jalalayn* oleh Jalalu'l-Din Muhammad ibn al-Mahalli & Jalalu'l-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Munir li-Ma'alim al-Tanzil* oleh Muhammad Nawawi al-Jawi dan *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* oleh Muhammad Husayn al-Tabataba'i. Beliau turut merujuk beberapa buku tafsir lain sebagai perbandingan, termasuk indeks al-Quran.

Dalam pendekatan ilmu tafsir, pengarang lebih banyak menggunakan cara tematis daripada cara kronologi berdasarkan urutan ayat, kerana cara tematis lebih relevan dengan tajuk yang dibahasnya; dan secara subtansial, cara ini lebih mampu menggambarkan kaedah keadilan gender dalam al-Quran. Walau bagaimanapun, dalam beberapa hal pengarang turut menggunakan cara *mahalli*

untuk memahami konteks ayat. Pendekatan lain yang turut digunakan ialah cara analisis sejarah dan cara hermeneutik.

Bab II buku ini membincangkan teori gender secara ringkas. Tarifnya tentang gender, antara lain, berbunyi: “interpretasi mental dan kebudayaan terhadap perbezaan kelamin (lelaki dan perempuan). Gender sering digunakan untuk menunjukkan pembahagian kerja yang dianggap tepat bagi lelaki dan wanita.” Terdapat perbezaan antara *sex* dengan *gender*. Kajian gender lebih menitikberatkan perkembangan aspek kekelakian (*masculinity/rajujyah*) atau keperempuanan (*femininity/nisa'iyah*) orang yang berkenaan. Ia berbeza dengan kajian seks yang lebih tertumpu kepada perkembangan aspek biologi dan komposisi kimia dalam tubuh lelaki (*maleness/dhukurah*) dan perempuan (*femaleness/unuthah*). Istilah seks pada amnya merujuk kepada soal pembiakan dan kegiatan seksual, selain itu digunakan pula istilah gender.

Untuk menjelaskan perbezaan dan persamaan peranan gender lelaki dan perempuan, pengarang menggunakan beberapa teori yang berpengaruh, iaitu

1. Teori Psikoanalisis/Identifikasi,
2. Teori Fungsionalis Struktural,
3. Teori Konflik,
4. Teori-teori Feminis (Feminisme Liberal, Feminisme Marxis-Sosialis, Feminisme Radikal), dan
5. Teori Sosio-Biologi.

Oleh sebab adalah terlalu berat untuk merumuskan teori-teori itu, maka saya cuma mengutip pengelompokan teori seperti yang dikemukakan pengarang:

Sebelum membahas ayat-ayat al-Quran yang berkaitan, penulis terlebih dahulu ingin membicarakan tempat wahyu ini ditanzilkan. Untuk itu, beliau mengkhususkan Bab III untuk membahas Jazirah Arab menjelang al-Quran diturunkan. Banyak aspek yang disentuhnya seperti pengertian Jazirah Arab itu sendiri, sejarah pra-Islam, keadaan antarabangsa, stratifikasi sosial, sistem kekerabatan dan relasi gender.

Kemudian penulis menjuruskan perbincangan kepada identiti gender dalam al-Quran, seperti yang dikhususkannya dalam Bab IV. Pertama, beliau mengupas istilah yang menunjukkan lelaki dan perempuan. Sehubungan itu, terdapat beberapa pengertian untuk *al-rajul* (lelaki). Antaranya ialah:

1. gender lelaki (misal: s. *al-Baqarah* [2]:282, 228, dan *al-Nisa'* [4]:34, 32);
2. orang, baik lelaki mahupun perempuan (misal: s. *al-A'raf* [7]:46, dan *al-Ahzab* [33]:23);
3. Nabi atau Rasul (misal: s. *al-Anbiya'* [21]:7, *Saba'* [34]:7);
4. tokoh masyarakat (misal: s. *Yasin* [36]:20, *al-A'raf* [7]:48);
5. hamba (misal: s. *al-Zumar* [39]:29).

No	Teori	Pertanyaan	Karakteristik	Evaluasi
1	Psikoanalisis	Bagaimana proses terjadinya perbedaan gender pada diri setiap orang	Perbedaan gender ditentukan faktor psikologi. Perkembangan relasi gender mengikuti perkembangan psikoseksual, terutama dalam masa <i>phallic stage</i> , ketika seseorang anak menghubungkan identitas ayah-ibunya dengan alat kelamin yang dimiliki mereka.	Terlalu <i>sexist</i> . Menafikan faktor lain yang turut berpengaruh dalam pembentukan gender.
2	Struktural Fungsionalisme	Bagaimana masyarakat boleh bersatu? Unsur apa yang berpengaruh dalam masyarakat? Dan apa fungsi setiap unsur tersebut?	Sistem yang terintegrasi dari pelbagai unsur menjadikan masyarakat itu stabil. Setiap unsur harus berfungsi menurut fungsinya. Lelaki dan perempuan menjalankan peranannya masing-masing.	Mentolerir sistem patriarki yang dinilai merugikan perempuan. Masyarakat sudah jauh berubah, fungsi setiap unsur sulit dipertahankan.
3	Teori Konflik	Bagaimana pembahagian kelas dalam masyarakat? Faktor apa yang berpengaruh dalam ketempangan sosial? Bagaimana usaha setiap kelas mendapat posisi yang menguntungkan?	Menekankan pembahagian kelas, sebahagian diuntungkan dan sebahagian dirugikan. Asas ekonomi yang tidak adil memicu terjadinya konflik dan perubahan sosial. Terjadinya subordinasi perempuan akibat pertumbuhan hak milik peribadi.	Terlalu berorientasikan ekonomi dalam menilai kedudukan perempuan. Menafikan semua faktor biologi.
4	Teori-teori Feminis	Bagaimana stereotaip gender itu terbentuk? Mungkinkah ada tata dunia baru yang berkeadilan gender?	Kudrat perempuan tidak ditentukan faktor biologi, melainkan faktor budaya masyarakat. Sistem patriarki perlu ditinjau kerana merugikan perempuan. Kemitrasejajaran lelaki dan perempuan diusulkan sebagai ideologi dalam tata dunia baru.	Dinilai kurang realistik. Tidak didukung kekuatan politik yang didominasi lelaki.
5	Teori Sosio-biologi	Faktor biologi dan sosiologi apa yang menguntungkan lelaki dan sebab menjadi kelemahan perempuan?	Gabungan faktor biologi dan faktor sosial menyebabkan lelaki lebih unggul daripada perempuan. Fungsi pembiakan perempuan dianggap sebagai faktor penghambat untuk mengimbangi kekuatan lelaki.	Tidak dapat menjelaskan variasi penting yang berpengaruh dalam pembentukan relasi gender.

Dalam pada itu, terdapat pula perkataan *al-rajul* yang memberi erti jenis kelamin lelaki (*al-Dhakar*) kerana ia berbincang dalam konteks pembiakan dan hubungan seksual. Namun, setelah dikaji sehalusnya, ternyata ayat berkenaan lebih berat menekankan gender lelaki. Ayat-ayat itu ialah s. *al-Nisa'* [4]:1 dan *al-Naml* [27]:55.

Untuk perkataan *al-Nisa'* yang membawa makna yang pertama gender perempuan (misal: *al-Nisa'* [4]:7, 32) dan kedua isteri-isteri (misal: *al-Baqarah* [2]:222, 223), perkataan yang turut dibahas ialah *al-Dhakar* dan *al-Untha*. Perkataan *al-Dhakar* lebih banyak disebut untuk menyatakan lelaki dari segi faktor biologi (misal: s. *Ali 'Imran* [3]:36. Dalam terjemahan Melayu tidak ada perbezaan antara *al-Rajul* dan *al-Dhakar*. Perkataan *al-Dhakar* dan *al-Untha* ini juga digunakan untuk spesis binatang (misal: s. *al-An'am* [6]:143). Demikian juga perkataan *al-Dhakarayn* dan *al-Unthayayn*, seperti dalam ayat yang baru dirujuk, ia menjurus kepada jenis jantan dan betina pada binatang. Di sini dapat dibuat rumusan bahawa perkataan *al-Dhakar* dan *al-Untha* lebih ditekankan kepada hal yang bersifat biologi. Namun, perkataan ini ada juga yang berhubungan dengan fungsi dan relasi gender (misal: s. *al-Nisa'* [4]:11).

Perkataan yang mirip dengan *al-Rajul* ialah *al-Mar'*. Ia digunakan untuk orang dewasa yang sudah cekap bertindak (misal: s. *Abasa* [80]:34-35, *al-Thur* [52]:21); sementara perkataan *al-Mar'ah* atau *al-Imra'ah* pula menunjukkan erti perempuan yang mencapai kedewasaan dan kematangan. Oleh sebab itu, perkataan *imra'ah* sering diertikan sebagai isteri, seperti isteri Firaun, isteri 'Imran, isteri Nuh dan isteri Lut (s. *al-Qasas* [28]:29, *Ali 'Imran* [3]:35, *al-Tahrim* [66]:10). Pengarang seterusnya membahas gelar status yang berhubungan jenis kelamin, seperti perkataan suami (*al-zawj*) dan isteri (*al-zawjah*). Perkataan *al-zawj* memberi kepelbagaian makna. Antaranya pasangan genetik jenis manusia (misal: *al-Nisa'* [4]:1); pasangan genetik dalam dunia fauna (misal: s. *al-Shura* [42]:11); pasangan genetik dalam dunia flora (misal: s. *Qaf* [50]:7); pasangan dalam erti isteri (misal: s. *al-Ahzab* [33]:37) dan pasangan dari segala sesuatu yang berpasang-pasangan (misal: s. *al-Dhariyat* [51]:49).

Perkataan lain yang berkaitan ialah ayah (*al-ab*) dan ibu (*al-umm*). Perkataan *al-ab* itu dapat dierti sebagai ayah (misal: s. *Yusuf* [12]:63); orang tua (*senior*) (misal: s. *al-Tawbah* [9]:23); nenek moyang atau leluhur (misal s. *al-Baqarah* [2]:170). Sementara itu, *al-umm* memberi makna ibu kandung (misal: s. *al-Qasas* [28]:7); untuk menekankan suatu yang dianggap inti dan utama, seperti perkataan *umm al-kitab* (misal: s. *Ali 'Imran* [3]:7) dan juga tempat tinggal atau tempat kembali (misal: *al-Qari'ah* [101]:9). Pasangan istilah lain yang penting ialah anak lelaki (*al-ibn*) dan anak perempuan (*al-bint*). Kebanyakan *al-ibn* dalam al-Quran memberi erti anak, sama ada anak yang dihubungkan dengan nama ibunya (misal: *'Isa ibn Maryam*) atau dihubungkan dengan sesuatu (*'Uzayr ibn Allah*), atau dengan putera ibu (*ibn umm*), atau anak-anak yang dalam perjalanan (*ibn al-sabil*). Ada juga dalam bentuk jamak, seperti *abna'*, *banin*, *banun*. Kesemuanya menunjukkan pengertian anak-anak atau anak cucu tanpa dibezakan jenis kelaminya (misal: s. *Ali 'Imran* [3]:14). Sementara itu, perkataan jamak kepada

bint iaitu *banat* memberi makna anak-anak perempuan sahaja (misal: s. *al-Nisa'* [4]:23 dan *al-Ahzab* [33]:59). Selain perkataan *ibn*, selalu juga digunakan istilah *al-walad* dan kata jamaknya *awlad*. Pengertiannya tidak banyak berbeza dengan makna *al-ibn*. Ada masanya *al-walad* bererti anak lelaki (mial: s. *al-Nisa'* [4]:176) dan kadang-kadang ia bermaksud anak tanpa membezakan anak lelaki dan perempuan dan bentuk begini yang lebih banyak (misal: s. *Saba'* [34]:37).

Seterusnya pengarang membincangkan ganti nama yang berhubungan jenis kelamin, seperti yang ditunjukkan di bawah ini:

1. Ganti nama orang pertama (*damir mutakallim*), sama ada tunggal atau jamak dengan tiada perbezaan antara lelaki dan perempuan (misal: s. *al-Isra'* [17]:31),
2. Ganti nama orang kedua (*damir mukhatab*). Ada perbezaan antara ganti nama terpisah lelaki dengan ganti nama terpisah perempuan (*anta* dan *anti*), dan juga ganti nama bersambung antara lelaki dengan perempuan (*ka* dan *ki*) (misal: s. *al-Baqarah* [2]:35, *al-A'raf*[7]:19, *al-Baqarah* [2]:128, *al-Naml* [27]:24). Untuk dua orang, semuanya sama: ganti nama terpisah *antum* dan ganti nama bersambung *kuma* yang bermaksud sama ada kedua-dua kamu itu lelaki, atau kedua-duanya perempuan, atau seorang lelaki dan seorang lagi wanita (misal: s. *al-A'raf* [7]:19). Ganti nama lelaki jamak, baik yang terpisah *antum* mahupun yang bersambung *kum*; sementara untuk perempuan, yang terpisah itu *antunna* dan yang bersambung itu *kunna* (misal: s. *al-Baqarah* [2]:187, *al-Ahzab* [33]:33).
3. Ganti nama orang ketiga (*damir gha'ib*). Untuk lelaki tunggal digunakan perkataan *huwa* bagi yang terpisah, dan *hu* atau *hi* bagi yang bersambung (misal: s. *Yusuf* [12]:23). Untuk perempuan tunggal, bagi yang terpisah digunakan *hiya* dan yang bersambung *ha* (misal: s. *Yusuf* [12]:26).
4. Kata sifat yang disandarkan kepada bentuk *mudhakkar* dan *mu'annath* kerana ada sifat-sifat tertentu yang disandarkan kepada seseorang, seperti perkataan *muslimun* (orang-orang Islam lelaki) dan *muslimat* (orang-orang Islam perempuan). Contoh lain ialah *mu'minun* dan *mu'minat*, *salihun* dan *salihat*. Ada masanya contoh begini disebut secara berderetan dan berselang-seli antara lelaki dengan perempuan. Sesekali disebut bentuk *mudhakkarnya* sahaja, namun dimaksudkan juga untuk mengikat jenis *mu'annathnya*. Penulis mengingatkan bahawa *khitab mudhakkar* dengan sendirinya mengikat kaum perempuan (kecuali ada nas lain yang menafikannya); tetapi sebabnya *khitab mu'annath* hanya mengikat kaum wanita sahaja, tidak mengikat lelaki. Kenyataan ini jangan sampai mendorong orang untuk menyimpulkan bahawa pelbagai *khitab* dalam al-Quran penuh dengan perbezaan gender. Substansi idea dalam sesuatu *khitab* tidak semestinya dianggap mengutamakan perbezaan gender kerana diungkapkan dalam bentuk redaksi yang seolah-olah sedemikian.

Dalam bab V yang meninjau konsep gender ini secara kritis, penulis pada mulanya mengupas asal usul manusia sebagai makhluk biologi, maksudnya berasal dari air (lihat s. *al-Anbiya'* [21]:30, *al-An'am* [6]:99, dan *al-Nur* [24]:45). Kemudian, beliau memperkatakan asal usul spesies manusia pertama yang berasal dari tanah (lihat s. *Nuh* [71]:17-18, *Taha* [20]:55, *Hud* [11]:61, *al-Hajj* [22]:5, *al-An'am* [6]:2, *al-Saffat* [37]:1, *al-Rahman* [55]:14, *al-Hijr* [15]:26, 28-29, *al-Mu'minun* [23]:12, *al-Furqan* [25]:54, *al-Nisa'* [4]:1, *al-A'raf* [7]:11, *al-Infitar* [82]:7-8, dan *al-Tin* [95]:4). Penulis turut menjelaskan proses kelanjutan dan perkembangan manusia, yang sering disebut pembiakan, dengan mengaitkan beberapa ayat al-Quran, seperti *al-Qiyamah* [75]:37, *al-Insan* [76]:2, *al-Sajdah* [32]:8 dan *al-Mu'minun* [23]:14. Berdasarkan ayat-ayat tadi, kelihatan al-Quran menggunakan dua belas istilah yang dapat dianggap sebagai hujah pokok kejadian manusia: *al-ma'* (air), *al-ard* (tanah/bumi), *al-turab* (tanah subur), *al-tin* (tanah liat), *tin lazib* (tanah liat yang pekat), *salsalin ka'l-fahkhkar* (tanah liat seperti tembikar), *salsal min hama'in masnun* (tanah liat dari lumpur yang diacu), *nafsin wahidah* (diri yang satu), *sulalatin min tin* (sari pati tanah liat), *maniyyin yumna* (mani yang ditumpahkan), *nutfatin amshaj* (cairan mani yang bercampur), dan *ma'in mahin* (cairan yang hina).

Selanjutnya penulis mengemukakan beberapa ukur tara yang baku dalam menganalisis kaedah kesetaraan dalam al-Quran. Antara lain:

1. Lelaki dan perempuan sama-sama sebagai hamba (s. *al-Dharyat* [51]:56). Yang paling mulia di sisi Allah ialah mereka yang paling banyak bertakwa, tanpa mengira lelaki atau perempuan (s. *al-Hujurat* [49]:13). Memang ada ciri-ciri khusus yang diperuntukkan kepada lelaki, seperti suami berada setingkat lebih tinggi di atas isteri (s. *al-Baqarah* [2]:228), lelaki pelindung bagi perempuan (s. *al-Nisa'* [4]:34), mendapat warisan pesaka lebih banyak (s. *al-Nisa'* [4]:11), menjadi saksi yang efektif (s. *al-Baqarah* [2]:282), dibenarkan berpoligami bagi yang memenuhi syarat (s. *al-Nisa'* [4]:3). Akan tetapi, ini bukanlah tiket untuk menyebabkan lelaki menjadi hamba-hamba utama. Keistimewaan ini diberi kepada lelaki dengan keupayaannya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peranan awam dan sosial lebih, ketika ayat-ayat al-Quran itu ditanzilkan. Sebagai hamba Allah s.w.t., baik lelaki mahupun perempuan, akan mendapat penghargaan daripada Tuhan, sesuai dengan kadar pengabdianannya (s. *al-Nahl* [16]:97).
2. Lelaki dan perempuan sebagai *khalifah* di bumi. Selain bermaksud menjadi *'abid*, manusia - sama ada lelaki ataupun perempuan - bertujuan untuk menjadi *khalifah* di muka bumi ini (s. *al-An'am* [6]:165, *al-Baqarah* [2]:30).
3. Lelaki dan perempuan menerima perjanjian primordial. Setiap anak yang lahir harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, seperti yang terpapar dalam surah *al-A'raf* [7]:172. Di samping itu, Allah memuliakan semua anak cucu Adam (s. *al-Isra'* [17]:70). Menurut tradisi Islam, perempuan tidak pernah dianggap sebagai subordinasi lelaki, sebagaimana yang terdapat dalam doktrin agama yang lain, malah perempuan *mukallaf* dapat melakukan

pelbagai perjanjian, sumpah dan nazar, baik sesama manusia mahupun kepada Tuhan. Tidak ada sebarang kelakuan yang dapat menggugurkan janji, sumpah atau nazar mereka sebagaimana yang ditegaskan Allah dalam surah *al-Ma'idah* [5]:89. Begitu juga dalam tradisi Islam, ayah dan suami juga mempunyai wibawa khusus, tetapi tidak sampai mencampuri urusan iltizam peribadi perempuan dengan Tuhannya. Dalam urusan keduniaan pun, perempuan mendapat haknya. Dalam politik, perempuan hendak berbai'ah kepada Nabi.

4. Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmos. Beberapa rumusan dari drama ini dapat diambil. Antaranya ialah
 - a. Kedua-duanya dicipta di syurga dan memanfaatkan kemudahan syurgawi (s. *al-Baqarah* [2]:35).
 - b. Kedua-duanya mendapat kualiti godaan yang sama daripada syaitan (s. *al-A'raf* [7]:20).
 - c. Sama-sama memakan buah khuldi dan menerima akibat jatuh ke bumi (s. *al-A'raf* [7]:22).
 - d. Sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (s. *al-A'raf* [7]:23).
 - e. Setelah berada di bumi, kedua-duanya mengembangkan keturunan dan saling melengkapi dan memerlukan (s. *al-Baqarah* [2]:187).
5. Lelaki dan perempuan berpotensi meraih prestasi. Tidak ada perbezaan dari segi peluang untuk meraih prestasi semaksimum yang mungkin. Lihat surah *Ali 'Imran* [3]:195, *al-Nisa'* [4]:124, *al-Nahl* [16]:97, dan *Ghafir* [40]:40.

Penulis mengaku wujudnya perbezaan gender dalam pemahaman teks. Beliau menegaskan ada beberapa teori boleh diguna untuk menganalisis teks. Antaranya teori semantik, teori semiotik dan teori hermeneutik. Dia menekankan lebih banyak menggunakan teori hermeneutik dalam kajiannya kerana ia lebih sesuai dengan kajian ilmu tafsir yang menjadi objektif kajiannya. Beliau juga mengingatkan kita kepada perbezaan gender dalam penafsiran teks. Apabila ditelusuri, ia berlaku kerana beberapa faktor:

- a. Pembakuan tanda huruf, tanda baca dan *qira'at*.
 - b. Pengertian kosa kata (*mufrada*).
 - c. Penetapan rujukan kata ganti (*damir*).
 - d. Penetapan batas pengecualian (*istithna*).
 - e. Penetapan erti huruf *'a tf*.
 - f. Bias dalam struktur bahasa Arab.
 - g. Bias dalam kamus bahasa Arab.
 - h. Bias dalam cara tafsir.
 - i. Pengaruh riwayat *Isra'iliyat*.
 - j. Bias dalam pembakuan dan pembakuan kitab-kitab fiqah.
- Faktor-faktor ini diberi contoh dalam kajian ini.

Demikian sedikit sebanyak yang dapat diulas mengenai tajuk yang amat besar ini. Buku ini amat baik dibaca, khasnya mereka yang prihatin terhadap faham feminisme atau persoalan gender. Yang ingin memahaminya dengan lebih jelas dan terperinci, rujuklah buku ini. Sebagai penamat ulasan ini, izinkan saya mengutip perenggan terakhir buku ini:

“Ayat-ayat gender turun secara sistematis di dalam suatu lingkup budaya yang sarat dengan ketimpangan peran jender. Dengan dipandu oleh pribadi seorang nabi dan Rasul maka implementasi ayat-ayat jender dapat disosialisasikan dalam waktu yang relatif cepat. Nabi Muhammad [s.a.w.] masih sempat menyaksikan kaum perempuan menikmati beberapa kemerdekaan yang tidak pernah dialami sebelumnya Hanya saja sering kali ditemukan unsur budaya lokal lebih dominan di dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Termasuk dalam hal ini terjadinya maskulinisasi epistemologis, sebagaimana dapat dilihat di dalam ... khususnya pembahasan tentang bias jender dalam kajian teks”.

Muhammad Bukhari Lubis, PhD
Jabatan Kesusasteraan Melayu
Fakulti Bahasa
Universiti Pendidikan Sultan Idris
35900 Tanjung Malim
Perak
e-mail: bohari@upsi.edu.my