

## **Revolusi Hukum Islam Pascamodenisme: Analisis Terhadap Isu-Isu Gender**

### ***Revolution of Islamic Jurisprudence Post-Modernism: An Analysis on Gender Issues***

**Muhammad Adam Abd. Azid<sup>1</sup>, Mohd Farhan Md Ariffin<sup>2</sup> & Mohd Anuar Ramli<sup>3</sup>**

<sup>1</sup> Department of Usuluddin, Sultan Ismail Petra International Islamic College, 15730, Malaysia, e-mail: adamsaifulislam@gmail.com

<sup>2</sup> (Corresponding Author) Academy of Islamic Civilization, Faculty of Social Science and Humanities, Universiti Teknologi Malaysia, 81310, Malaysia, e-mail: mohdfarhan.ma@utm.my

<sup>3</sup> Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, Universiti of Malaya, 50603, Malaysia, e-mail: mohdanuar@um.edu.my

#### **ABSTRAK**

Sejarah pembinaan hukum Islam melalui fasa turun naik. Bermula dari zaman Rasulullah SAW, hukum Islam terus bersifat dinamik memenuhi keperluan semasa umat Islam. Setelah fasa *taqlid*, hukum Islam mengalami proses *tajdid* untuk mengembalikan masyarakat Islam kepada aktiviti ijtihad. Hal ini demikian rentetan perubahan sosial yang diiringi perkembangan sains dan teknologi telah menyebabkan terdapat ketetapan dalam khazanah hukum Islam yang kurang sesuai. Begitu juga dengan timbul isu-isu baharu yang tiada jawapan khusus dalam perbendaharaan hukum. Selari dengan senario tersebut, timbulnya aliran baharu dalam tipologi aliran hukum Islam, iaitu aliran Fiqh Pascamodenisme. Aliran ini merujuk kepada aliran pemikiran hukum kontemporari yang mengguna pakai pendekatan semasa dalam menetapkan hukum fiqh. Golongan ini cenderung mengguna pakai pendekatan pascamodenisme dalam proses mentafsir semula nas hukum Islam. Hasilnya, pandangan mereka jelas amat berbeza dan bersifat radikal berbanding dengan pandangan ulama klasik mahupun kontemporari. Antara ahli dalam aliran ini termasuk Muhammad Syahrur, Fatima Mernissi, Ashghar Ali Engineer dan Amina Wadud. Kelompok ini tidak mengambil kira garis panduan dan kaedah Usul al-Fiqh dalam proses penetapan hukum, sebaliknya menggarap pendekatan dan teori baharu seperti teori batasan dan gerakan berganda. Sehubungan dengan itu, kajian ini mengambil pendekatan kualitatif yang melibatkan pengumpulan data melalui kajian kepustakaan. Data-data seterusnya dianalisis mengguna pakai kaedah induktif, deduktif, analisis kandungan dan tematik. Hasilnya, kertas kerja ini membincangkan wacana Fiqh Pascamodenisme dan kritikan terhadap hasil hukum baharu mereka dalam beberapa isu gender terpilih seperti poligami, pewarisan dan kesaksian wanita.

**Kata Kunci:** Hukum Islam; Pascamodenisme; Fiqh Pascamodenisme; Gender

## ABSTRACT

*The history of Islamic law has gone through fluctuations of phases. From the time of Prophet PBUH, it continuously becomes a dynamic force in fulfilling contemporary needs of Ummah. After period of taqlid, Islamic jurisprudence has gone through the process of tajdid in order to rejuvenate Muslim society to the practice of Ijtihad. Changes in social circumstances and developments of science and technology caused some products of fiqh seems to not meet the contemporary needs of society. The new developments also bring new issues which their answers cannot be traced in the works of classical fiqh. According to that scenario, some new trends start to exist in the typologies of contemporary Islamic law and one that has stood out is the postmodernism approach in fiqh. It refers to a new trend in Islamic law that utilizes contemporary approaches in deciding the Islamic law. This trend tends to utilize the postmodernism approach in the process of divine texts interpretation. Eventually, the conclusion made shows some radical differences from the classical jurists and some Muslim mainstream scholars. The figures in this classification include Muhammad Syahrur, Fatima Mernissi, Ashgar Ali Engineer, Amina Wadud and others. This group of thinkers seems to neglect normative guide in classical Usul al-Fiqh and tend to formulate new approach in law deciding process such as deconstruction, hermeneutics, limitation theory and double movement theory. Accordingly, this study takes a qualitative approach that involves data collection through library studies. Subsequent data were analyzed using inductive, deductive methods, content analysis and thematic. As a result, this paper discusses the discourse of Postmodern Fiqh and criticism some of its new conclusion on a number of selected gender issues such as polygamy, inheritance and the woman testimony.*

**Keywords:** Islamic Jurisprudence; Post-Modernism; Fiqh Post-Modernism; Gender

---

## 1. Pengenalan

Kepelbagaian aliran pemikiran hukum Islam dalam kalangan ulama silam dan kontemporari menunjukkan betapa berkembangnya wacana hukum semenjak zaman awal. Bermula dari fasa pembinaan, iaitu zaman Rasulullah, sahabat sehingga kepada fasa keemasan, pelbagai aliran pemikiran hukum Islam telah lahir sebagai respons dalam memenuhi tuntutan semasa. Fenomena yang sama turut berlaku walaupun dunia Islam diwarnai dengan gejala *taqlid*, dan kemudiannya *tajdid*.

Pada masa kini, aliran pemikiran hukum Islam terus berkembang dengan lahirnya aliran baharu, iaitu pascamodenisme. Aliran ini mempengaruhi hukum Islam dengan penawaran kaedah baharu yang tiada sebelumnya dalam khazanah hukum Islam klasik. Pandangan aliran ini mampu mempesonakan khalayak masyarakat Islam dengan idea-idea baharu

dan segar, seperti pendekatan yang mesra wanita, mengambil kira golongan minoriti, persamaan hak dan sebagainya.

## 2. Skop dan Metodologi

Kajian ini dilaksanakan untuk mendalami revolusi hukum, kepelbagaian aliran dalam hukum Islam dan asas fikir pascamodenisme dan perkembangan dalam aliran hukum semasa. Dalam perolehan data, prosedur tertentu dipraktikkan dan pemilihan rujukan adalah dari pelbagai sumber yang berautoriti. Rujukan ini termasuk buku, tesis dan lain-lain. Apabila data sudah dikumpulkan, proses penulisan dan analisis dilakukan mengguna pakai semua maklumat sedia ada. Sorotan literatur terhadap maklumat dan rajah diperoleh daripada sumber yang dipercayai. Bahan yang digunakan bagi kajian ini adalah *Western Muslim and the Future of Islam* terbitan New York Oxford University Press, Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective* terbitan Jakarta: Solstice Publishing, Tariq Ramadan, dan V. Taylor dan C. Winqvist, *Encyclopaedia of Postmodernism* terbitan New York: Routledge.

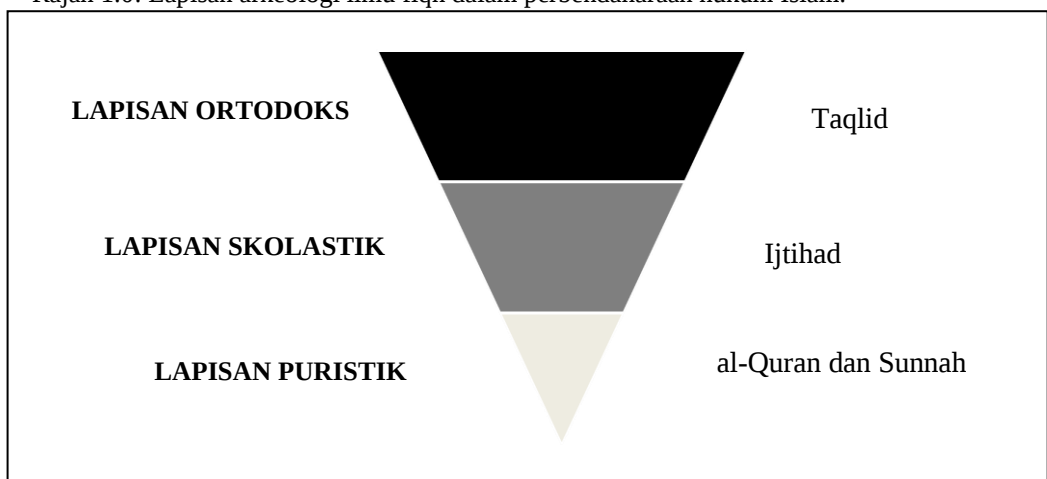
Kajian ini bersifat kajian kualitatif yang melibatkan metode pengumpulan data melalui kajian kepustakaan. Data-data yang dikumpul seterusnya dianalisis mengguna pakai kaedah induktif, deduktif, analisis kandungan dan tematik. Dalam pemilihan isu, perlu ditegaskan bahawa skop kajian memfokuskan analisis terhadap pandangan radikal para pemikir pascamodenisme berkaitan isu gender menurut perspektif golongan dinyatakan. Isu-isu ini menjadi sasaran dan fokus disebabkan peruntukan undang-undang atau hukum mengenai gender dilihat sebagai kayu ukur utama dalam menentukan sejauh mana sesebuah sistem perundangan sebagai progresif dan maju.

Sebagai isu utama, artikel ini mencari titik asas fikir pascamodenisme dan keberadaannya dalam aliran pemikiran hukum dalam mereformasikan tradisi kesenian, kebudayaan dan intelektual Islam. Bagi melihat secara lebih jelas tindakan dekonstruksi para pemikir Muslim pascamodenisme terhadap bangunan hukum Islam klasik, penelitian terhadap isu atau hukum mengenai gender, khususnya berkaitan hal ehwal wanita telah dibuktikan. Dalam pada itu, isu gender difokuskan disebabkan wanita dianggap sebagai unsur diskriminasi oleh sistem perundangan Islam klasik yang didakwa mengutamakan unsur lelaki yang menjadi logosentrisme dalam karya-karya fiqh klasik. Seringkali wacana pemikir pascamodenis adalah berbentuk kritikan atau tafsiran radikal terhadap nas syarak yang berkaitan dengan wanita.

### 3. Arkeologi Hukum Islam (*Fiqh*)

Dalam sejarah yang panjang, hukum Islam mengalami perkembangan pesat dari satu zaman ke zaman yang lain. Selaras dengan itu, pelbagai pandangan ulama tersimpan dalam khazanah hukum Islam. Khazanah ini dapat dilihat dalam lapisan arkeologi hukum Islam. Istilah arkeologi ilmu ini diperkenalkan oleh Michael Foucault dan penulis meminjam penggunaannya bagi merujuk kepada struktur keilmuan fiqh dalam khazanah perbendaharaan hukum Islam (Foucault, M., 1972: 132). Ia dapat dilihat dalam lapisan arkeologi hukum Islam seperti rajah.

Rajah 1.0: Lapisan arkeologi ilmu fiqh dalam perbendaharaan hukum Islam.



(Sumber: Noor Naemah, Mohammad Aizat & Mohd Anuar, 2013)

Dengan meneliti lapisan arkeologi ilmu fiqh dalam khazanah perbendaharaan umat Islam seperti dalam Rajah 1.0, ia dapat dibahagikan kepada tiga lapisan yang utama (Ilyas Supena dan M. Pauzi, 2002:221 – 222), iaitu:

- i. Lapisan Puristik (murni), iaitu pada zaman Rasulullah SAW. Pada zaman ini, sumber utama penyelesaian hukum Islam adalah berasaskan wahyu Ilahi, iaitu al-Quran dan Sunnah. Hukum yang diturunkan adalah dalam bentuk praktikal dan penyelesaian masalah semasa. Oleh hal yang demikian, zaman ini merupakan lapisan yang murni dan menjadi asas kepada sumber hukum zaman kemudian.
- ii. Lapisan Skolastik (kesarjanaan), iaitu zaman kegemilangan hukum Islam yang dirintis oleh pelajar Baginda SAW, iaitu para Sahabat, kemudiannya diperturunkan kepada para Tabi'in, seterusnya dikaderkan golongan Tabi' Tabi'in dan generasi berikutnya. Dalam lapisan ini, khazanah hukum Islam berkembang dengan pesatnya. Ini disebabkan tertutupnya pintu wahyu dan terbukanya pintu ijtihad.

Ijtihad menjadi medium penetapan hukum utama. Pelbagai sumber hukum yang disepakati dan tidak disepakati muncul pada fasa ini. Begitu juga dengan penyeragaman rasm ‘Uthmani bagi al-Quran, pembukuan Sunnah, kemudiannya kelahiran mazhab-mazhab fiqh, penulisan kitab tafsir, syarah hadith dan fiqh klasik. Fasa ini digelar sebagai zaman keemasan umat Islam.

- iii. Lapisan Ortodoksi, iaitu zaman kemunduran hukum Islam yang diwarnai dengan gejala taqlid. Dalam fasa ini, tiada lagi mazhab baharu dilahirkan dan ulama yang terkemudian menisbahkan diri mereka dengan mazhab imam terdahulu. Wacana fiqh dalam lapisan ini berbentuk tradisi; (i) *syarh*, iaitu huraian kepada matan yang ringkas; (ii) *hasyiyah*, iaitu huraian tambahan di pinggiran teks; (iii) *mukhtasar*, iaitu ringkasan bagi teks yang panjang, dan iv) *tahqiq* dan *ta’liq* iaitu komentar terhadap teks. Selain keilmuan fiqh yang malap, zaman ini juga menandakan permulaan gerakan orientalis untuk mengkaji keislaman dan ketimuran dalam rangka menimbulkan kekeliruan terhadap umat Islam.

Dalam wacana feminisme, zaman puristik dilihat sangat murni dan mengandungi ajaran egalitarian berbanding dengan zaman skolastik. Zaman skolastik dikatakan permulaan peralihan daripada ajaran egalitarian ke zaman diskriminatif dan subordinasi terhadap perempuan. Ia merupakan fasa pembentukan wacana patriaki atau dipanggil Fiqh Patriaki (Syafiq Hasyim, 2006: 11). Dalam pada itu, zaman ortodoksi dilihat sebagai lapisan yang penuh dengan huraian sampah-sarap para fuqaha. Mufasssir, muhaddith dan fuqaha’ dilabel sebagai misogynis dalam karya dan membentuk ortodoksi wacana Sunni dalam masyarakat Muslim. Pandangan ini selari dengan tuduhan orientalis Barat terhadap Islam.

Namun begitu, syariat Islam yang dibawa ke alam Melayu tetap unggul walaupun hadir pada zaman kemunduran aktiviti ijtihad dan kejatuhan tamadun Islam. Pelbagai karya fiqh dalam kerangka mazhab Syafi’i dihasilkan.

Sehubungan dengan itu, dalam proses menggali lapisan khazanah pemikiran hukum Islam, tidak wajar destruksi atau dekonstruksi diruntuhkan kerana ia belum menjadi lapisan fosil yang membatu, sebaliknya sentiasa dinamik bagi memenuhi keperluan semasa kehidupan manusia. Ia boleh dilakukan tanpa *ifrat* dan *tafrit* di samping boleh menggunakan prinsip (Yusuf al-Qaradawi, 2004: 58):

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجدید الأصلح

Terjemahan: “Memelihara perbendaharaan lama yang baik (masih relevan) dan dalam masa yang sama mengambil sesuatu yang baru lebih baik.” (Akh. Minhaji, 2005: 69-70)

Dalam konteks ini, pendekatan *deconstruction a contrario* boleh diguna pakai. Kebiasaannya pendekatan destruksi dan dekonstruksi-rekonstruksi (penghancuran dan pembongkaran-pemasangan) ini diaplikasikan untuk merobohkan khazanah hukum Islam dan pandangan ulama (Arkun, M., t.t.: 63). Namun demikian, dengan menggunakan pendekatan *deconstruction a contrario*, pembongkaran bertentangan dilakukan. Ia bukan terhadap karya dan pandangan fiqh sama ada dalam lapisan skolastik mahupun ortodoksi, sebaliknya dilakukan terhadap karya-karya orientalis yang merangkumi aspek pensejarahan umat Islam, pengajian al-Quran, hadis dan fiqh. Karya orientalis tidak wajar dijadikan sebagai rujukan utama tentang gambaran umat Islam, sebaliknya perlu berhati-hati dalam penerimaannya. Ataupun hanya elemen yang baik sahaja diambil dan membuang bakinya.

#### 4. Tipologi Aliran Hukum Islam Semasa

Menurut Abdul Rahman Haji Abdullah (1998), pada dasarnya tiada semacam persetujuan tentang takrif sesuatu aliran atau konsep yang dibahaskan dalam aliran pemikiran (Abdul Rahman Abdullah, 1998: 31 – 33). Dalam dinamisme pemikiran hukum Islam, umumnya terdapat lima aliran utama yang mendasari pemikiran sarjana hukum Islam yang menggambarkan pelbagai pola mewakili aliran berbeza (A. Khudori Soleh, 2003, 23). Antaranya adalah berikut:

- i. Aliran Fundamentalis, iaitu kumpulan yang hanya mempercayai doktrin Islam sebagai alternatif kebangkitan umat dan manusia. Bagi mereka, Islam sendiri sudah cukup dan tidak perlu kepada kaedah dan teori Barat. Mereka menyeru kembali kepada sumber asli (al-Quran dan Sunnah), amalan Nabi SAW dan Khulafa' al-Rasyidin.
- ii. Aliran Tradisionalis: Kelompok yang berusaha berpegang teguh pada tradisi-tradisi yang telah mampan. Seluruh persoalan hukum telah dibincangkan lengkap oleh ulama terdahulu. Generasi kini hanya mengungkap kembali pandangan mereka.
- iii. Aliran Reformis: Kumpulan pemikiran yang berusaha merekonstruksi ulang warisan hukum Islam dengan memberi input baharu. Umat Islam mempunyai budaya dan *turath* yang mampan tetapi tradisi tersebut diberi nilai baharu dengan kerangka moden.

- iv. Aliran Pascatradisionalis: Kelompok yang berusaha mendekonstruksi warisan Islam berdasarkan standard moden, kemudian baru direkonstruksi warisan tersebut.
- v. Aliran Modernis: Kelompok pemikiran yang hanya memperakui sifat rasional ilmiah dan menolak cara pandang agama serta kecenderungan mistik tanpa praktis akal.

Walaupun begitu, pembahagian pemikiran hukum Islam pada abad ke-21 ini tidak lagi merujuk sepenuhnya kepada pembahagian zaman silam. Ramadan (2004) menawarkan tipologi berbeza dan membahagikan aliran pemikiran kepada enam, iaitu Tradisionalis Skolastik, Salafi Literalis, Salafi Reformis, Salafi Politik, Liberalis/Rasionalis Reformis dan Sufisme (Tariq Ramadan, 2004: 24 – 28). Perincian mengenai pembahagian tersebut adalah berikut:

- i. Tradisionalis Skolastik: Aliran yang berkecenderungan merujuk secara eksklusif kepada salah satu aliran mazhab hukum Islam seperti Hanafi, Syafi'i, Hambali, dan Maliki. Pentafsiran al-Quran dan Sunnah adalah melalui perspektif mazhab tersebut. Tiada ruang untuk melakukan ijtihad atau pentafsiran semula hanya merujuk kepada rumusan ulama pada tahun ke-7 Hijrah dan ke-8 Hijrah. Misalnya, aliran Deobandi, Barewali, Taliban, dan Jemaah Tabligh.
- ii. Salafi Literalis: Aliran yang menolak penggunaan perantaraan mazhab dalam menilai nas syarak. Mereka menisbahkan diri sebagai Salafi kerana ingin komited dengan manhaj yang dibawa oleh generasi Sahabat, Tabi'in dan Tabi' Tabi'in. Bagi mereka, nas syarak yang mempunyai kedudukan sahih mempunyai autoriti keagamaan dan tidak menggalakkan pentafsiran ke atasnya.
- iii. Salafi Reformis: Aliran yang cenderung kepada pencarian “matlamat” dan “makna” dalam pembacaan dan analisis nas syarak serta menganggap ijtihad adalah keperluan yang sentiasa signifikan. Aliran ini diwakili oleh tokoh reformis yang muncul di hujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 seperti al-Afghani, Abduh, Rashid Rida, Iqbal, Bennabi, Mawdudi dan Sayyid Qutb.
- iv. Salafi politik: Aliran yang cenderung bersifat literalis, khususnya dalam aspek sosial dan aktiviti politik berhubung persoalan kuasa, khilafah, perundangan dan sebagainya. Perjuangan mereka adalah untuk menentang pemegang kuasa dengan matlamat mendirikan “negara Islam” dan khilafah Islam. Antara yang berpegang dengan aliran ini ialah jemaah Hizb al-Tahrir.
- v. Liberalis/Rasionalis Reformisme: Aliran ini ialah hasil pengaruh Barat terhadap dunia Islam pada era kolonialisme. Pemikir dalam aliran ini menyokong proses sekularisasi dalam negara-negara Islam. Bagi

mereka, al-Quran dan Sunnah tidak dapat dijadikan rujukan dalam norma individu dan sosial yang perlu diserahkan kepada pertimbangan akal.

- vi. Sufisme: Bagi aliran ini nas wahyu mempunyai makna mendalam yang memerlukan masa meditasi dan tafakur untuk memahaminya. Aliran sufi seperti Naqsyabandiyyah, Qadiriyyah, Syazilliyah dan sebagainya mempunyai aturan dan tahapan yang perlu dipatuhi oleh murid melalui bimbingan *Syuyukh*.

Selain tipologi tersebut, terdapat juga tipologi yang dibangun oleh RAND Corporation, iaitu sebuah biro penyiasatan di bawah tentera laut Amerika Syarikat. RAND membahagikan tipologi kepada empat, iaitu fundamentalis, tradisional, moden, dan sekularis. Pembahagian ini dibuat berdasarkan perspektif terhadap beberapa isu, iaitu kebebasan politik dan individu; pendidikan; status wanita; pengadilan kes jenayah; kecenderungan terhadap pembaharuan dan perubahan; serta sikap kepada Barat (Cheryl Bernard, 2004: 10-23). Perincian terhadap aliran-aliran tersebut adalah berikut:

- i. Fundamentalisme terbahagi kepada dua, iaitu fundamentalis scriptural dan fundamentalis radikal. Mereka mempunyai pendekatan tersendiri mengenai sumber ajaran Islam, iaitu merujuk nas secara ketat. Aliran ini mempunyai pemimpin karismatik dan merupakan penulis-penulis radikal. Antara yang disifatkan dalam tipologi ini termasuklah aliran Wahhabi, Revolusi Iran dan Aliran Kaplan di Turki. Bagi fundamentalis radikal pula mereka percaya kepada sifat agresif undang-undang Islam dan sumber perundangan mereka ialah rujukan al-Quran dan Sunnah. Mereka mempunyai pemimpin karismatik dan aliran ini mempunyai potensi untuk mencetus keganasan. Contohnya seperti Daesh, Hizb al-Tahrir, al-Qaeda dan Taliban.
- ii. Tradisionalisme pula terbahagi dua, iaitu tradisionalisme konservatif dan tradisional reformis. Tradisional konservatif menyanakan pendekatan literalis dan ketat terhadap tafsiran ajaran Islam tetapi tidak cenderung kepada keganasan, menolak elemen moden dan perubahan, sering menggandingkan amalan adat setempat dengan ajaran Islam. Tokoh yang mewakili aliran ini adalah seperti Abdur Rahman Doi. Sementara itu, tradisionalisme reformis ialah aliran yang lebih bersedia untuk bertoleransi dengan perubahan dan pentafsiran semula terhadap ajaran Islam demi memelihara “matlamat dan semangat perundangan” (*maqasid al-syari’ah*). Rujukan mereka ialah al-Quran, Sunnah, undang-undang moden, etika, dan konsensus masyarakat setempat.
- iii. Aliran modenisme lebih disifatkan sebagai kelompok yang bersedia untuk melakukan perubahan besar tafsiran klasik terhadap ajaran Islam.

Mereka juga dikategorikan sebagai berpegang kepada teori “Islam pada perspektif pensejarahan”, iaitu pemahaman bahawa Islam sebagaimana yang dipraktikkan pada zaman Rasulullah SAW adalah tidak lagi sesuai. Rujukan mereka ialah al-Quran, Sunnah, undang-undang moden dan nilai etika. Antaranya tMuhammad Syahrur, Bassam Tibi, Khaled Abou El-Fadl dan Nawal Saadawi.

- iv. Aliran sekularis cenderung supaya Islam mengikut jejak Barat yang memisahkan peranan gereja dan negara, dan agama hanya dikhususkan kepada urusan peribadi individu semata-mata.

Klasifikasi ini lebih cenderung kepada polisi luar Amerika Syarikat terhadap Islam khususnya polisi “memerangi keganasan” dan tiada sebarang kaitan yang jelas dengan perundangan Islam, elemen modenisme dan nilai Barat. Polisi tersebut tidak membahaskan secara terperinci mengenai sumber perundangan Islam yang diguna pakai oleh setiap aliran tersebut. Al-Quran dan Sunnah digunakan sebagai sumber rujukan utama setiap aliran, tetapi tidak membincangkan bagaimana kedua-dua sumber itu dicerap dan ditafsirkan dan perbezaan bentuk tafsiran tersebut.

Selain tipologi berkenaan, terdapat juga pengklasifikasian yang merujuk kepada pendekatan pelbagai aliran terhadap sumber utama ajaran Islam, iaitu al-Quran dan Sunnah. Pembahagian ini dibentuk oleh para sarjana yang tergolong dalam aliran “pertengahan” atau *wasatiyyah* yang cuba mengklasifikasikan dua aliran lain yang bagi mereka berbeza kerana bersifat ekstrim dari sudut perspektif terhadap nas Syarak. Aliran pertama, iaitu literalisme/beku (yang juga disebut sebagai neo-literalis) merupakan kelompok yang sering disifatkan sebagai berpegang ketat kepada makna zahir kepada nas Syarak dan mengabaikan maksud atau tujuan di sebaliknya. Mereka juga bersifat beku, khususnya pegangan terhadap mazhab, iaitu mazhab Hambali dalam versi modenya, iaitu versi Salafi/Wahabi serta banyak mengambil pandangan-pandangan ulama mereka seperti Muhammad Ibn Abdul Wahhab yang banyak menukilkan pendapat daripada Ibn Taymiyyah.

Dalam pada itu, aliran lainnya ialah “Sekularisasi dan Pembaratan” yang cenderung radikal dalam kritikan terhadap ajaran asas Islam berasaskan metodologi dan falsafah kontemporari. Mereka lebih cenderung memakai perspektif dan falsafah Barat dalam mentafsirkan ajaran Islam serta disifatkan sebagai turut mengabaikan nas wahyu dalam rangka untuk mengutamakan pemikiran mereka. Aliran *wasatiyyah* berada di antara dua buah kubu ini dan mereka tidak membataskan pendirian mereka terhadap mana-mana aliran mazhab fiqh, akan tetapi akan memilih dalam khazanah *fiqh* Islam pandangan-pandangan yang mampu mencetuskan masalah bagi realiti kehidupan manusia.

Menurut Auda, terdapat beberapa kelemahan terhadap pembahagian golongan wasatiyyah ini. Antaranya termasuklah pembahagian kepada tiga aliran ini adalah bersifat simplistik. Sebagai contoh, terdapat banyak kecenderungan dalam aliran literalis sendiri. Terdapat keadaan tertentu, mereka tidak hanya berpegang kepada makna zahir nas sahaja tetapi turut berpegang kepada pendapat yang berasaskan tradisi dan adat setempat tertentu (Jasser Auda, 2010: 150 – 152).

Terdapat pelbagai kecenderungan dalam usaha pentafsiran semula nas hukum yang dapat dikategorikan sebagai modenis dan sebahagiannya ialah sekularis. Dengan meletakkan secara selari aliran modenis dan pembaratan adalah agak kurang teliti kerana modenisasi telah ditafsirkan di seluruh dunia menurut konteks yang beragam walaupun pemikiran Barat mempunyai peranan signifikan terhadap para pemikir modenis Muslim melalui Muhammad Abduh dan selainnya (Ismail Ibrahim, 1996: 1). Begitu juga sekularisasi yang mempunyai kecenderungan yang pelbagai dan kebanyakannya tidak lagi dengan falsafahnya, iaitu “pemisahan gereja dan negara”. Akhir sekali, terdapat jelas perbezaan aliran modenis yang mempunyai pengaruh fahaman modenisme dan fahaman pascamodenisme yang perlu dibincangkan secara berasingan.

Auda (2010: 150 – 152) menyimpulkan terdapat tiga kecenderungan utama dalam teori hukum Islam kontemporari, iaitu tradisionalisme, modenisme dan pascamodenisme. Aliran-aliran ini merupakan aliran yang dibentuk berasaskan rujukan-rujukan hukum yang digunakan oleh setiap satunya dalam melakukan kesimpulan hukum. Maka setiap aliran mempunyai pecahan di bawahnya, iaitu:

- i. Tradisionalisme mempunyai beberapa aliran lain seperti tradisionalisme skolastik yang berpegang kuat dengan produk-produk fiqh mazhab tertentu, skolastik neo-tradisionalis yang lebih terbuka kepada gabungan pelbagai pandangan mazhab fiqh, neo-literalisme yang berpegang ketat dengan nas wahyu, dan juga kelompok berasaskan ideologi politik Islam yang berpegang dengan konsep *hakimiyyah* dalam perjuangan politik mereka.
- ii. Modenisme Islam yang asasnya dibangunkan oleh Muhammad Abduh dan Muhammad Iqbal mempunyai beberapa sub aliran pentafsiran ala reformis yang juga dikenali sebagai *madrasah al-tafsir al-mawdu'i* ataupun aliran tafsiran tematik, aliran pentafsiran apologetik yang cenderung mentafsirkan nas wahyu berasaskan ideologi moden tertentu (demokrasi, kapitalisme atau sosialisme), aliran berorientasikan *maslahah*, aliran yang cenderung melakukan penilaian semua terhadap *usul al-fiqh*, dan yang terakhir ialah aliran pentafsiran saintifik yang cuba menyelaraskan penemuan saintifik pada era moden dengan nas wahyu.

- iii. Kelompok pascamodenisme yang dibahagikan kepada pascastrukturalisme, neorasionalisme, aliran kesejarahan, *Critical Legal Studies* (CLS), dan pascakolonialisme akan dibincangkan lebih lanjut.

Oleh itu, aliran-aliran tersebut menunjukkan rencamnya pandangan para sarjana hukum Islam mencari jawapan terhadap permasalahan yang berlaku dalam masyarakat Islam. Kebiasaannya aliran ini bertentangan antara satu sama lain dan masing-masing mendakwa kebenaran pandangan serta metode dalam penetapan hukum Islam.

### **5. Asas Fikir Pascamodenisme Dan Perkembangannya Dalam Aliran Pemikiran Hukum Islam**

Pascamodenisme ialah kecenderungan kontemporari dalam bidang intelektual, politik, kesenian dan budaya yang bermatlamatkan mereformasikan tradisi kesenian, kebudayaan dan intelektual. Konsepnya sukar ditakrifkan secara mudah tetapi biasanya istilah pascamodenisme sering dikaitkan dengan subjektiviti dan keanjalan nilai-nilai dalam kehidupan manusia, antirasional dan kecenderungan skeptikisme baharu. Ia merupakan sebuah respons terhadap fenomena modenisme dan turut mengungkapkan kelemahan-kelemahan modenisme serta cuba menawarkan satu alternatif.

Modenisme dikaitkan dengan projek zaman pencerahan Eropah (*Enlightenment*) yang menumpukan kemampuan akal rasional dan kebolehan manusia mencapai kebenaran dan kesejahteraan hidup. Pemikiran modenisme umumnya berbentuk positivistik yang mempunyai beberapa andaian asas, antaranya (Salleh Yaapar, 1996: 29 – 36):

- i. Meragui kewujudan Tuhan dan realiti yang lebih tinggi.
- ii. Alam semesta wujud secara mekanistik dan teratur oleh undang-undang tertentu yang diistilahkan sebagai *Newtonian Universe*.
- iii. Meyakini bahawa akal manusia mampu memahami hakikat fenomena alam secara tersendiri.

Pascamodenisme pula muncul pada tahun 1960-an dan 1970-an. Aliran ini mencabar dasar pemikiran modenisme. Kritikan pascamodenisme terhadap modenisme ialah sifatnya yang dogmatik dalam membicarakan mengenai kebenaran dan keadilan. Pascamodenisme sering memfokuskan kepada dilema, membina keraguan dan kesangsian terhadap kaedah pembuktian saintifik aliran modenisme. Ia cenderung skeptikal dan pesimis terhadap kebolehan dan kemampuan akal rasional manusia (Derek M. Eriksson, 1998: 47).

Kaedah asas dalam analisis pascamodenisme ini ialah proses “dekonstruksi” yang diperkenalkan oleh Jean Jacques Derrida. Beliau menyatakan bahawa setiap nilai yang bersifat binari atau logosentrisme sangat dominan dan berada di posisi sentral dalam wacana klasik atau modenisme perlu didekonstruksi atau dinyahsentralkan. Nilai-nilai atau terma yang menjadi logosentrisme seperti kebaikan, lelaki, kulit putih, dan Eropah tidak sepatutnya menjadi dominan (Jean Jacques Derrida, 1976, 3).

Nilai-nilai yang selama ini didiskriminasi seperti kejahatan, wanita, kulit hitam dan Afrika juga seharusnya diletakkan di posisi sentral dalam perhatian dan wacana. Hal ini seterusnya menjadikan elemen-elemen yang pada perspektif klasik atau moden mempunyai autoriti kini mengalami keadaan yang goyah (Jim Powell, 1998: 101 – 103). Berikut ialah asas pemikiran pascamodenisme:

- i. Kematian subjek (*the death of subject*). Pemikiran ini beranggapan bahawa manusia sebenarnya tidak mempunyai kesedaran dan kehendak yang utuh. Bermula daripada Sigmund Freud sehingga Nietzsche beranggapan bahawa kesedaran manusia adalah tidak utuh. Claude Levi Strauss menolak pandangan bahawa wujudnya kesedaran diri manusia dan mengutamakan ekspresi budaya dan strukturnya dalam memahami manusia. Derrida yang merupakan pelopor pemikiran dekonstruksi menganggap bahawa subjek hanya sebuah konstruksi. Baginya, pengarang dalam tradisi kesusasteraan tidak dapat membentuk makna. Begitu juga Roland Barthes dalam karyanya, *Image, Music, and Text* dan Michael Foucault telah mengisytiharkan bahawa pengarang (dalam wacana) telah mati (*the death of the author*). Bagi Foucault, pengarang hanya suatu fenomena rekaan moden dan tidak wujud dalam masyarakat primitif dan tradisional.
- ii. Penghapusan realiti. Kebanyakan pemikir pascamodenis menafikan kewujudan realiti yang objektif. Mereka berpendapat bahawa realiti hanya dibina oleh kesedaran manusia atau hasil daripada proses sosial dalam konteks tertentu. Baudrillard dalam karyanya, *Simulations 1983* menyatakan realiti hanya imej-imej yang tidak mempunyai asas realiti yang sebenar. Realiti merupakan imej-imej yang dilancarkan oleh teknologi-teknologi informasi dan simulasi. Ini menyebabkan manusia menanggung beban lambakan informasi berbentuk simulasi imej dan kehilangan makna.
- iii. Ketiadaan makna. Makna yang lebih khusus dimaksudkan ialah makna yang universal. Levi-Strauss sebagai contoh telah meremehkan makna dan mengutamakan struktur. Derrida pula beranggapan bahawa wacana atau teks tidak menunjukkan apa-apa makna melainkan mainan simbol semata-mata. Derrida menganggap makna tidak dapat ditentukan oleh pengarang kerana pengarang sudah dianggap mati. Pemikir pasca

modenis yang lain pula beranggapan bahawa makna masih wujud akan tetapi wujudnya sangat bergantung kepada pembaca sesebuah teks. Ini bermaksud makna wujud dalam keadaan majmuk, pelbagai sebanyak bilangan pembaca kepada sesebuah teks tertentu.

- iv. Penolakan terhadap naratif besar dan penafian kebenaran. Menurut pemikiran ini, naratif besar biasanya berbentuk teori, ilmu, atau pandangan dunia yang menganggap dirinya menyeluruh dan benar. Ini termasuk agama, sains, positivisme, sosialisme, demokrasi liberal, feminisme dan strukturalisme. Foucault dan Derrida bersetuju bahawa tidak ada teori atau ilmu menyeluruh dan mampu menjelaskan kebenaran mengenai manusia dan kemanusiaan. Kebenaran dan kewibawaan sesebuah wacana terletak kepada kualiti wacananya semata-mata. Berdasarkan anggapan bahawa naratif-naratif besar bersifat hegemonik, maka para pemikir pasca modenis cenderung menggantikannya dengan perkara-perkara lebih anjal dan naratif kecil atau lokal (Salleh Yaapar, 1996: 27).

Maka, sebahagian sarjana Muslim telah mengadaptasi pelbagai kaedah dalam kecenderungan ini ke dalam wacana perundangan dan hukum Islam (Inayatullah, S. dan Boxwell, G., 2003:50). Auda (2010) seperti dijelaskan sebelum ini membahagikan kecenderungan pascamodenisme dalam kajian hukum Islam kepada beberapa aliran seperti pascastrukturalisme, neo-rasionalisme, aliran kesejarahan, *Critical Legal Studies* (CLS) dan pasca kolonialisme.

Semua aliran pascamodenisme ini mengaplikasikan kaedah dekonstruksi yang bertujuan untuk menyerang nilai-nilai utama dalam agama Islam dan menonjolkan nilai-nilai atau elemen yang selama ini dianggap disembunyikan. Perbezaan antara kelima-lima aliran pascamodenisme dalam pemikiran hukum Islam kontemporari ini adalah merujuk kepada perbezaan nilai atau elemen yang dianggap sebagai “logosentrisme” dan didekonstruksi oleh setiap aliran. Misalnya, bagi aliran pascastrukturalis, logosentrisme yang didekonstruknya ialah teks al-Quran sendiri, aliran kesejarahan mendekonstruksi zaman Nubuwwah, antirasionalis mendekonstruksi rasionaliti yang diperjuangkan oleh golongan modernis. CLS mendekonstruksi produk daripada tradisi keilmuan Islam yang mereka anggap penuh dengan elemen diskriminasi khususnya terhadap wanita dan masyarakat bukan Islam, manakala pascakolonialis pula mendekonstruksi dominasi Barat dalam wacana hukum Islam, iaitu melalui kegiatan orientalisme.

Secara ringkasnya, ciri-ciri khusus bagi setiap aliran pascamodenis bagi pemikiran hukum Islam semasa adalah berikut:

- i. Pascastrukturalis – sebuah kaedah analisis teks bagi pemikiran pascamodenisme. Pascastrukturalis menganggap bahawa teks adalah asas bagi percakapan dan ilmu. Sebahagian pemikir Muslim telah mengguna pakai kaedah ini dalam mendekonstruksi atau mengkritik posisi sentral teks al-Quran yang dianggap sebagai elemen yang mendominasi tradisi keilmuan Islam (Nasr Abu Zaid, 1990: 31). Konsep wahyu yang selama ini difahami sebagai sebuah mesej yang suci telah diubah pemahamannya. Golongan ini menganggap wahyu al-Quran yang diterima oleh Rasulullah SAW hanyalah mesej yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan konteks budaya masyarakat Arab pada zaman tersebut. Matlamat proses dekonstruksi ini adalah bagi “membebaskan” manusia daripada dominasi atau autoriti nas wahyu. Ini merupakan tema utama bagi pemikir-pemikir Muslim pascamodenis seperti Mohamad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, al-Tahir al-Haddad dan Ebrahim Moosa.
- ii. Aliran kesejarahan – aliran ini menganggap bahawa setiap idea mengenai teks, budaya dan peristiwa bergantung kepada kedudukan dan fungsi idea-idea tersebut dalam konteks sejarahnya yang tertentu dan dalam perkembangan sejarahnya. Oleh itu, sebahagian pemikir Muslim pascamodenis menyarankan agar pendekatan kesejarahan ini diaplikasikan terhadap al-Quran dengan menganggap bahawa al-Quran ialah sebuah produk budaya yang terhasil dalam sebuah konteks budaya yang khusus. Oleh itu, al-Quran juga hakikatnya ialah sebuah dokumen sejarah dan manfaat daripadanya dapat dicapai melalui penelitian terhadap latar peristiwa sejarah yang mendasari ajaran dan arahan yang terkandung di dalamnya. Berdasarkan kefahaman ini, sebahagian peruntukan hukum dalam al-Quran dan Sunnah dilihat sebagai peruntukan yang khusus bagi sesebuah konteks sejarah dan tidak seharusnya dianggap sebagai hukum yang tetap dan diaplikasikan pada setiap masa dan keadaan. Tema ini menjadi perhatian para pemikir seperti Muhammad Syahrur dengan teori hadnya (Muhammad Syahrur, 1990: 458), Mahmoud Muhammad Taha (1987), Abd Allah Ahmed al-Na'im (1996) dengan teori nasakh songsang dan Fazlurrahman dengan teori gerak ganda yang banyak memberi komentar dan kritikan terhadap hukum-hukum berhubung wanita yang akan dibincangkan selepas ini.
- iii. Antirasionalis/Neorasionalis – aliran ini mengguna pakai metode pensejarahan dan memberi autoriti kepada elemen akal rasional manusia dalam proses mencapai keputusan hukum. Ini merupakan pendekatan yang menyamai aliran Muktazilah. Akan tetapi, yang membezakan neorasionalis dengan muktazilah klasik adalah pengiktirafan yang besar terhadap kemampuan rasional manusia

sehinggakan dianggap mampu untuk membatalkan atau sebagai nasakh ayat-ayat al-Quran sendiri (Hassan Hanafi, 1980: 45).

- iv. *Critical Legal Studies* – ringkasan CLS merupakan sebuah gerakan yang mula tumbuh dan berkembang di Amerika Syarikat. Matlamat pergerakan ini adalah untuk mendekonstruksi doktrin-doktrin perundangan yang sedia terpakai dalam masyarakat demi menggantikannya dengan undang-undang dan polisi pragmatik yang lebih bermanfaat untuk rakyat. Sasaran usaha dekonstruksi ditujukan kepada pihak berkuasa yang bertanggungjawab menggubal undang-undang. Sarjana yang mendokong pergerakan ini kebanyakannya terdiri daripada golongan feminis dan antiperkauman (V.Taylor dan C. Winqvist, 2001: 7). Sebahagian para pemikir Muslim turut mendokong gerakan ini dan menghalakan usaha dekonstruksi mereka terhadap sebarang bentuk “kuasa” yang mempunyai pengaruh dalam proses pembinaan hukum di sepanjang sejarah Islam. Ini termasuk pengaruh dominasi lelaki sehingga kepada kabilah yang berkuasa pada era wahyu di Tanah Arab. Sebagai contoh, para pemikir feminis Muslim cuba mendekonstruksi pengaruh para ulama yang mereka anggap sebagai kelompok elit lelaki yang mendominasi proses pembentukan tradisi hukum Islam (Mirza, 2008:30 – 31). Walaupun begitu, terdapat dua kelompok feminis Muslim iaitu modenis dan pasca modenis. Kedua-duanya mengkritik dominasi kekuasaan ‘lelaki’ dalam tradisi perundangan Islam klasik akan tetapi terdapat perbezaan antara keduanya. Perbezaan yang ketara ialah feminis aliran pasca modenis pergi dengan lebih jauh mengkritik autoriti al-Quran dan Sunnah. Fatima Mernissi (1985) sebagai contoh mencabar setiap peruntukan di dalam *wahyu* dan *hadith* yang cenderung mengongkong kebebasan seksual wanita sama ada berbentuk institusi kekeluargaan, tudung, hukum perceraian hingga kepada larangan pelacuran. Begitu juga golongan pasca modenis feminis ini melakukan tafsiran radikal terhadap ayat al-Quran. Antaranya ialah mereka mentafsirkan beberapa ayat atau *hadith* yang menyatakan mengenai kepelbagaian “warna” masyarakat manusia dengan menyertakan kepelbagaian seksualiti ke dalam fahaman nas tersebut. Selain daripada itu kritikan gerakan CLS Muslim juga dihalakan terhadap motivasi politik kabilah-kabilah Arab yang memegang tampuk pemerintahan semasa period perkembangan hukum Islam klasik seperti kabilah Quraish dan Bani Umayyah yang memberikan pengaruh dalam proses pembinaan hukum dan fatwa para ulama. Sebagai contoh, Nasr Hamid Abu Zaid (2003) mendakwa dan mengaitkan bahawa Imam al-Syafi’i mengarang kitab *al-Risalah*, iaitu mengenai topik berhubung asas hukum Islam bertujuan untuk menjadikan tradisi dan budaya Quraisy sebahagian daripada ajaran Islam.

- v. Pascakolonialisme – Pengkajian pascapenjajahan Barat adalah bertujuan untuk mendokong setiap elemen yang telah didiskriminasi selama ini oleh pihak Barat dan menolak dominasi kebudayaan Barat yang cuba diterapkan di seluruh dunia. Edward W. Said merupakan antara sarjana penting dalam aliran ini. Sebahagian sarjana Muslim cuba mengambil pendekatan ini dalam usaha untuk melakukan dekonstruksi ke atas hegemoni Barat yang sentiasa membuat dakwaan bahawa Barat sebagai pusat tamadun dunia, menyifatkan usaha pembaratan sebagai proses kemajuan, menonjolkan Islam sebagai agama anti-rasional dan mempromosikan “ancaman” Islam ke atas dunia Barat. Pengaruh pascakolonialis wujud dalam pengkajian hukum Islam, iaitu munculnya kritikan-kritikan terhadap karya-karya orientalis Barat mengenai hukum Islam. Menurut kritikan ini, para orientalis melakukan kesalahan kerana sering bersikap prejudis terhadap kebudayaan Islam dan mendakwa bahawa ajaran Islam mengambil banyak daripada tradisi perundangan bagi budaya yang melahirkan tamadun Barat dan dianggap sebagai sebuah replika bagi kebudayaan tersebut.

## **6. Wacana Fiqh Pascamodenisme Mengenai Isu-Isu Gender**

Bagi melihat secara lebih jelas kritikan dan tindakan dekonstruksi para pemikir Muslim pascamodenisme terhadap bangunan hukum Islam klasik, penelitian terhadap isu atau hukum mengenai gender, khususnya berkaitan hal ehwal wanita dapat dibuktikan. Ini kerana isu-isu ini menjadi sasaran dan fokus sebahagian besar para pemikir disebabkan peruntukan undang-undang atau hukum mengenai gender ini dilihat sebagai kayu ukur utama dalam menentukan sejauh mana sesebuah sistem perundangan tersebut adalah progresif dan maju seiring dengan perubahan zaman. Selain daripada itu, isu gender difokuskan kerana berdasarkan pemikiran dekonstruksi pascamodenis, wanita dianggap sebagai unsur yang diskriminasikan oleh sistem perundangan Islam klasik yang didakwa mengutamakan unsur lelaki yang menjadi logosentrisme dalam karya-karya fiqh klasik.

Seringkali wacana pemikir pascamodenis adalah berbentuk kritikan atau tafsiran radikal terhadap nas Syarak yang berkaitan dengan wanita. Fatima Mernissi (1985: 21), sebagai contoh telah mempertikaikan setiap nas dalam ajaran Islam yang baginya cuba mengehadkan aturan dan kehendak seksual seorang wanita. Menurutnya, oleh sebab perspektif klasik berhubung dengan wanita sebagai sumber fitnah dan kecenderungan seksualiti wanita yang kuat menyebabkan tindak tanduk mereka perlu dikawal. Beliau mentafsirkan nas al-Quran dan matan hadis dengan menggunakan disiplin tafsir tradisional dan kaedah kajian sosiologi moden untuk mendapatkan kesimpulan baharu.

Kritikan Mernissi terhadap *nas Syarak* melibatkan isu-isu wanita, antaranya termasuklah institusi perkahwinan, sistem patriarki dalam menguruskan anak perempuan, isu tudung, persoalan 'idah dalam perceraian sehingga kritikan terhadap pengharaman pelacuran. Bagi isu kewajipan wanita Islam untuk menutup aurat dengan bertudung, Mernissi menyatakan pendiriannya, iaitu menurut semangat egalitarian yang menjadi intipati utama mesej Nabi Muhammad SAW. Mernissi menumpukan peranan penting serta strategik yang dimainkan oleh para Ummahat al-Mukminin pada awal perkembangan Islam. Beliau menyatakan bahawa semangat kesamarataan yang menjadi asas pada awal perkembangannya telah hilang di bawah dominasi elit lelaki, iaitu para Sahabat Rasulullah SAW yang lebih cenderung mengubah status sosial wanita supaya mereka hanya menjalankan peranan tertentu di bawah kongkongan kerudung mereka.

Begitu juga dalam isu nusyuz isteri terhadap suami yang secara takrifannya merujuk kepada "pemberontakan" wanita terhadap autoriti lelaki yang *nas Syarak*, iaitu *surah al-Nisa'* ayat 24 merujuk sebagai keadaan apabila seseorang wanita enggan mentaati suaminya dalam isu hubungan seksual. Menurut beliau, isu ini sangat serius sehingga *nas Syarak* membenarkan lelaki untuk melakukan hukuman ke atas wanita atas kesalahan ini (Fatima Mernissi, 1985: 13).

Wadud dalam karyanya, *Quran and Woman* secara jelas cuba melaksanakan tafsiran semula terhadap *nas Syarak* yang beliau berpandangan bahawa menggambarkan dominasi lelaki ke atas wanita dengan menggunakan metodologi hermeneutik. Kaedah tersebut menuntut supaya pentafsir mengambil kira tiga elemen penting dalam proses pentafsirannya, iaitu (i) konteks atau latar ketika sesebuah teks ditulis (bagi *nas al-Quran* konteks pada masa diwahyukan); (ii) komposisi tatabahasa bagi sesebuah *nas/teks*; (iii) keseluruhan teks, merujuk kepada pandangan alam yang dibawanya (Amina Wadud, 1999: 79).

Menurut Wadud, ketika period Mekah tidak ada ayat-ayat al-Quran yang menyatakan mengenai hak dan peruntukan berhubung dengan wanita sehingga kepada fasa Madinah yang menunjukkan ayat-ayat diturunkan bagi memberikan perubahan dalam aturan sosial masyarakat Islam, khususnya persoalan penjagaan hak-hak wanita. Maka ini merupakan dasar yang perlu diperhatikan dalam menilai *nas al-Quran* berhubung isu ini.

Sebagai contoh, beliau menyentuh ayat mengenai hak melakukan perceraian yang ada pada ayat 128 *surah al-Nisa'* dan ayat 231 *surah al-Baqarah*. Menurutnyanya, sememangnya hak membatalkan akad pernikahan telah wujud pada zaman wahyu. Kaum lelaki mempunyai hak ini, tetapi baginya tidak bermakna peruntukan ini perlu diteruskan pada zaman moden kini. Walaupun al-Quran tidak secara jelas menafikan hak wanita ke atas perceraian, namun difahami secara konvensional dalam tradisi hukum Islam sebagai hak eksklusif bagi lelaki. Bahkan praktis ini menurut beliau adalah

bercanggah dengan adat yang telah dikenali pada zaman sebelum Islam, iaitu wanita juga mempunyai hak yang sama dengan lelaki dalam meleraikan pernikahan (Amina Wadud, 1999, 79).

Sementara itu, bagi kebenaran untuk lelaki berpoligami pada ayat 2-3 *surah al-Nisa'*, beliau menyatakan bahawa peruntukan ini dibenarkan pada zaman wahyu adalah untuk memenuhi keperluan ekonomi sebahagian kaum wanita yang dipertanggungjawabkan ke atas lelaki. Akan tetapi, dengan merujuk kepada ayat 129 *surah* yang sama, beliau membuat kesimpulan bahawa monogami sebenarnya ialah bentuk perkahwinan yang diperakui dalam al-Quran.

Beliau kemudian memberi kritikan terhadap beberapa justifikasi amalan poligami yang bercanggah dengan semangat al-Quran. Antara yang penting ialah poligami bermatlamatkan sokongan kewangan kepada wanita. Justifikasi akan membawa kepada keadaan apabila berlakunya masalah ekonomi ketika banyak wanita tidak mempunyai pekerjaan, maka seorang lelaki yang berkemampuan dari sudut ekonomi harus menjaga lebih banyak isteri. Akan tetapi menurut beliau secara realitinya, pada zaman ini banyak wanita tidak lagi memerlukan sokongan kewangan kerana berkerjaya dan mampu menjana pendapatan sendiri. Jadi baginya poligami tidak seharusnya menjadi jalan keluar yang mudah bagi masalah ekonomi yang kompleks.

Ayat 282 *surah al-Baqarah* pula adalah berkaitan dengan keperluan dua orang saksi perempuan berbanding seorang saksi lelaki. Wadud menyimpulkan peruntukan ini sebagai sebuah peruntukan yang tertakluk kepada keadaan sosial tertentu yang dapat berubah dan dilupakan. Peruntukan ini ketika zaman wahyu ditetapkan dengan mengambil kira keadaan wanita dalam masyarakat tersebut yang berpotensi diberi ancaman atau menjadi mangsa kepada lelaki yang mahu supaya dia menarik kembali kesaksiannya atas kepentingan tertentu. Oleh itu, jika terdapat dua orang wanita, maka yang seorang lagi berperanan untuk memperingatkannya jika dia lupa atau tersasar, atau mengingatkannya kembali mengenai persetujuan yang telah termeterai dalam kontrak kesaksian beliau. Dalam keadaan ekonomi dan sosial yang sukar pada zaman wahyu, al-Quran telah mengiktiraf peranan wanita dalam kesaksian.

Oleh itu, bagi beliau pada zaman moden ini, seharusnya wanita diberikan peranan yang lebih luas untuk memberi sumbangan dalam membina masyarakat yang lebih adil dan bermoral serta menolak segala bentuk eksploitasi atau diskriminasi. Bagi peruntukan harta pewarisan yang menetapkan bahagian wanita adalah separuh daripada bahagian harta warisan kepada lelaki dengan nisbah 1:2 sepertimana terdapat pada ayat 11-12 *surah al-Nisa'*, Wadud menyatakan ia bukan satu-satunya bentuk pembahagian dalam isu warisan ini malah merupakan salah satu bentuk pembahagian yang dibolehkan.

Kepelbagaian ini sememangnya tidak dinyatakan secara jelas dalam al-Quran, tetapi ayat pewarisan yang menyatakan mengenai pelbagai situasi dan keadaan membawa mesej bahawa terdapat kemungkinan kombinasi dapat diwujudkan selagi keadilan menjadi kayu ukur utama. Pembahagian harta pusaka perlu mengutamakan kemanfaatan sebenar ke atas para waris. Ini bermaksud bahawa proses ini sepatutnya mengambil kira keadaan pewaris dan juga ahli waris, dan dengan itu melaksanakan pembahagian menurut kemanfaatan yang dapat diraih daripadanya walaupun tidak mengikut secara ketat pembahagian dalam nas.

Beliau memberikan contoh, jika sesebuah keluarga terdiri daripada seorang anak lelaki dan dua orang anak perempuan, maka si ibu yang telah menjadi janda dijaga dan disokong oleh salah satu daripada anak perempuannya. Maka dalam keadaan tersebut adakah wajar beliau mengutamakan anak lelaki untuk mendapat bahagian yang lebih besar? Hal ini menurutnya bukan satu keputusan yang baik jika dilihat daripada aspek manfaat sebenar bagi keluarga tersebut.

Muhammad Syahrur pula memasukkan isu hukum pewarisan di bawah kategori teori batas ketiga, iaitu ketentuan hukum yang mempunyai batas maksimum dan minimum (atas dan bawah). Dua ketetapan ini menurut Syahrur melambangkan batas maksimum bagi lelaki, iaitu 66.6 peratus, manakala bagi wanita melambangkan batas minima, iaitu 3.33 peratus. Jadi jika lelaki menerima hanya 60 peratus daripada harta tersebut dan wanita mendapat 40 peratus, maka bagi beliau ini adalah sah kerana mujtahid mempunyai kebebasan meletakkan kadar lain yang tidak melampaui batas minimum dan maksimum tersebut. Bahkan Syahrur menyatakan bahawa kadar boleh ditetapkan oleh mujtahid bagi memenuhi keperluan semasa dalam konteks masyarakat. Jelasnya dalam perkara ini, beliau menyentuh peruntukan yang telah diberikan status nas tetap (*qat'iy*) dalam tradisi fiqh Islam dengan mengutamakan elemen masalah ke atasnya (Muhammad Syahrur, 1990: 458-459).

Ashgar Ali Engineer (1992: 46) pula mentafsirkan beberapa kata kunci dalam ayat 34 surah *al-Nisa'* dengan berlandaskan semangat teologi pembebasan dan menggunakan metodologi pentafsiran al-Quran dengan mengambil kira latar sosial dan sejarahnya. Sebagai contoh, beliau menafsirkan kalimah "qawwam" dalam ayat ini sebagai sifat superior lelaki ke atas wanita yang bukan atas sifat kelemahan wanita, akan tetapi lebih cenderung melihat lelaki sebagai pihak yang bertanggungjawab menyediakan sumber kehidupan bagi wanita.

Bagi beliau, hal ini harus dilihat dalam konteks yang betul, iaitu pada waktu diturunkan ayat tersebut, aktiviti ekonomi kebanyakannya tidak melibatkan wanita. Mereka lebih banyak terlibat dengan kerja rumahtangga. Maka ayat ini ialah refleksi kepada keadaan sosial pada waktu wahyu diturunkan. Jadi ayat ini merupakan ayat dalam kategori kontekstual dan

bukannya sebuah norma dalam ajaran Islam. Oleh itu, bagi Engineer jika struktur sosial berubah dan merubah peranan wanita sebagai pihak yang mencari tanggungan ekonomi rumahtangga, maka mereka boleh memainkan peranan yang sama seperti suami bahkan mungkin lebih dominan dalam keluarga (Ashgar Ali Engineer, 1989, 25).

## 7. Kesimpulan

Perkembangan pemikiran hukum Islam sering menyaksikan perubahan dalam kecenderungan para pemikirnya dalam mengadaptasi manhaj hukum Islam selari dengan realiti perkembangan semasa. Namun para fuqaha atau pemikir Islam perlu berhati-hati dalam merangka strategi adaptasi ini.

Kefahaman yang benar dan menyeluruh mengenai elemen baharu yang ingin diadaptasikan dan diterapkan kepada hukum Islam perlu lengkap sebelum saranan baharu atau perubahan baharu dilakukan. Unsur-unsur dari luar tradisi pemikiran Islam perlu dikuasai, ditapis dan disaring. Pendek kata, pendekatan selektif lagi ketat perlu diamalkan sebelum digunapakai dalam usaha merumuskan hukum bagi menangani isu tertentu.

Pemikiran pascamodenisme yang lahir dalam tradisi pemikiran Barat merupakan respons terhadap fenomena modenisme Barat. Sarat dengan falsafah subjektiviti makna dan menidakkan wujudnya kebenaran, pemikiran ini tidak selaras dengan semangat dan jiwa keagamaan secara umum mahupun khusus. Perbincangan sebelum ini memperhatikan bahawa pemikiran pascamodenisme yang cuba diterapkan dalam sistem hukum Islam telah merosakkan asas-asas hukum Islam itu sendiri khususnya berkaitan dengan autoriti nas Syarak.

Pemikiran ini bukan sahaja cuba merubah hukum Islam yang bersifat ijtihadi, malah berani mempersoalkan produk-produk hukum Islam yang telah disimpulkan secara jelas (*sarih lagi qat'ie*) oleh para ulama klasik dan perkara yang sudah menjadi asas penting dalam agama Islam (*ma 'ulima min al-Din bi al-Dharurah*). Oleh itu, aliran ini wajar didekonstruksi bagi menjamin keutuhan hukum Islam dalam melayani perubahan realiti sosial dan keperluan semasa umat Islam. Lebih utama, aliran ini perlu diperhalusi dan kaedah yang diguna pakai oleh pendokong aliran ini wajib ditapis dengan penuh teliti agar tiada sebarang penyusupan terhadap autoriti nas al-Quran atau Sunnah serta hukum Islam.

## RUJUKAN

- ‘Abd Allah Ahmad Al-Na’im. (1996). *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- A. Khudori Soleh (ed.). (2003). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela.
- Abdul Rahman Abdullah. (1998). *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Akh. Minhaji. (2005). “Otoritas, Kontinyuitas dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul al-Fiqh”, dlm. Amir Mu’allim dan Yusdani, 2005. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.
- Al-Qaradawi, Yusuf. (2004). *Kayfa Nata’amal Ma’a al-Turath wa al-Tamadhhab wa al-Ikhtilaf*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Amina Wadud. (1999). *Quran and Women*, Oxford: Oxford University Press.
- Arkun, M., , t.t. *al-Fikr al-Islami: Naqdun wa Ijtihadun*. (terj.) Hasyim Salih, London: Dar al-Saqi.
- Ashgar Ali Engineer. (1989). *Justice, Women and Communal Harmony in Islam*, New Delhi: Indian Council of Social Science Research.
- Ashgar Ali Engineer. (1992). *The Rights of Women In Islam*, Petaling Jaya: IBS Buku Sdn. Bhd.
- Cheryl Bernard. (2004). “Five Pillars Of Democracy: How the West Can Promote The Islamic Reformation”, *Rand Review*. USA: RAND Publication, hlm. 10 – 23.
- Darek M. Eriksson. (1998). *Managing Problems of Postmodernity: Some Heuristic for Evaluation of Systems Approaches*. Austria: International Institute for Applied Systems Analysis.
- Fatima Mernissi. (1985). *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana: Indiana University Press.
- Foucault, M. (1972). *The Archeology of Knowledge*. (terj.) A.M. Sheridan Smith, London: Tavistock Publications.
- Hassan Hanafi. (1980). *al-Turath wa al-Tajdid*. Beirut: Dar al-Tanwir.
- Ilyas Supena dan M. Pauzi, 2002. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media.
- Inayatullah, S. dan Boxwell, G. (eds.). (2003). *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London: Pluto Press.
- Ismail Ibrahim. (1996). “Islam dan Cabaran Modenisasi” dlm. *Jurnal Pemikir*. Bil. 3.
- Jasser Auda. (2010). *Maqasid al-Shari’ah As Philosophy of Islamic Law*, Virginia: International Institute of Islamic Law.
- Jean Jacques Derrida. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Jim Powell. (1998). *Post-Modernisme for Beginners*, New York Writers and Readers Publishing Inc.
- Mahmud Muhammad Taha. (1987). *The Second Message Of Islam*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Muhammad Syahrur. (1990). *Al-Kitab wa al-Quran: Qira’ah Mu’asirah*, Damsyik: Al-Ahaly Li Tab` Wa Tawzi` wa al-Nasyr.
- Nasr Abu Zaid. (1990). *Mafhum al-Nas: Dirasah fi Ulum al-Quran*, Kaherah Al-Hay’ah al-Nisriyyah li al-Kitab.
- Qudsia Mirza. (2008). “Islamic Feminisme dan Gender Equality”, *ISIM Review* Spring, Leiden: International Institute for the Study of Islam in Modern World.
- Salleh Yaapar. (1996). “Pemikiran Pascamoden”, *Jurnal Pemikir*. bil. 3, hlm. 29 – 36.
- Syafiq Hasyim. (2006). *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective*, Jakarta: Solstice Publishing.

- Tariq Ramadan. (2004). *Western Muslim and the Future of Islam*, New York Oxford University Press.
- V.Taylor dan C. Winqvist. (2001). *Encyclopaedia of Postmodernism*, New York: Routledge.