



Kekerasan Bukan Budaya Kita

Kampanye Global untuk Menghentikan Pembunuhan dan Rajam terhadap Perempuan

Memidanakan Seksualitas:

Hukum Zina sebagai Kekerasan terhadap Perempuan dalam Konteks Islam

Ziba Mir-Hosseini

Maret 2010

KAMPANYE GLOBAL UNTUK MENGHENTIKAN PEMBUNUHAN DAN RAJAM
TERHADAP PEREMPUAN

PROGRAM PEREMPUAN MEREBUT DAN MEMAHAMI KEMBALI BUDAYA

PEREMPUAN YANG HIDUP DI BAWAH HUKUM ISLAM

Ringkasan

Dalam tradisi hukum Islam, semua hubungan seksual di luar nikah yang sah dipandang sebagai suatu kejahatan. Kategori utama dari kejahatan ini adalah *zina*, yang didefinisikan sebagai hubungan seksual terlarang antara laki-laki dan perempuan. Pada akhir abad ke-20, kebangkitan Islam sebagai kekuatan politik dan spiritual memicu dihidupkannya kembali hukum zina dan pembuatan berbagai ketentuan atas pelanggaran-pelanggaran baru yang mempidanakan tindakan seksual konsensual dan memberikan wewenang bagi terjadinya kekerasan terhadap perempuan. Para aktivis telah berkampanye untuk menolak ketentuan tersebut atas dasar hak asasi manusia (HAM). Dalam makalah ini, saya menunjukkan bagaimana upaya menentang hukum zina dan kriminalisasi hubungan seksual konsensual dapat dilakukan dari dalam tradisi hukum Islam sendiri. Sebenarnya, pendekatan berdasar pemikiran Islam, feminisme dan HAM bisa saling menguatkan, terutama berkenaan dengan kampanye yang lebih efektif dalam merespon kebangkitan hukum zina. Dengan menelusuri kesalingterkaitan (*intersection*) antara agama, budaya dan hukum yang memberikan legitimasi pada penggunaan kekerasan dalam berbagai aturan tentang seksualitas, makalah ini bertujuan untuk memberi sumbangan pada pengembangan pendekatan kontekstual dan integratif untuk menghapus hukum zina. Melalui upaya ini, saya berharap bisa memperluas cakupan perdebatan terkait konsep dan strategi Kampanye SKSW.

Penulis: Ziba Mir-Hosseini* **Editor:** Rochelle Terman

* Saya berterimakasih kepada Edna Aquino, Homa Hoodfar, Ayesha Imam, Muhammad Khalid Masud, dan Lynn Welchman untuk membaca dan memberikan komentar terhadap draft awal makalah ini. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Richard Tapper untuk dukungan dan kesabarannya, kesediaannya berdiskusi, dan untuk keterampilannya mengedit dengan baik tulisan ini. Jika masih terdapat kekurangan dalam makalah ini, hal tersebut disebabkan oleh saya sendiri.

Hak cipta 2010 The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women and Women Living Under Muslim Laws

www.stop-killing.org

Daftar Isi

Ucapan Terima Kasih dan Ringkasan	1
1. Kata Pengantar	3
2. Pendekatan dan Konsep-Konsep Dasar	5
3. Konteks Sejarah: Mengapa Hukum Zina dan Mengapa Sekarang?	8
4. Hukum Zina dalam Konteks Tradisi Hukum Islam	11
5. Nikah dan Hijab	16
6. Kritik dari Dalam	19
7. Ringkasan dan Kesimpulan	25
Lampiran	28
A. Elemen dalam Tradisi Hukum Islam	28
B. Mazhab Hukum	29
C. Klasifikasi Hukum	30
Daftar Rujukan	31

1 Kata Pengantar

Dalam tradisi hukum Islam, semua hubungan seksual di luar pernikahan yang sah dipandang sebagai suatu kejahatan. Zina, yang didefinisikan sebagai hubungan seksual terlarang antara seorang laki-laki dan seorang perempuan, merupakan bentuk utama kategori kejahatan ini.¹ Hukuman berzina bagi laki-laki dan perempuan sama, yaitu seratus cambukan bagi yang belum menikah dan hukuman mati dengan dirajam bagi yang telah menikah – walaupun penerapan hukuman-hukuman tersebut jarang didokumentasikan dalam sejarah.

Pada awal abad ke-20, dengan mulai munculnya sistem hukum modern di dunia Muslim, ketentuan hukum Islam klasik semakin terbatas (hanya) pada isu-isu status pribadi.² Hukum pidana zina, yang pada prakteknya jarang sekali diterapkan, juga menjadi hukum kuno di hampir semua negara dan masyarakat Muslim. Pada akhir abad ke-20, bangkitnya kembali Islam sebagai kekuatan politik dan spiritual membalik proses ini. Di beberapa negara dan masyarakat, hukum pidana yang tadinya dianggap kuno dihidupkan kembali secara selektif, dikodifikasi dan diintegrasikan ke dalam sistem hukum pidana, dan, dalam berbagai bentuk dan tingkatan, diterapkan melalui sistem negara modern. Hal yang paling kontroversial yang berkembang dalam situasi tersebut adalah dihidupkannya kembali hukum zina dan bentuk aturan kejahatan-kejahatan baru yang memidanakan kegiatan seksual konsensual (“suka sama suka”) dan memberi wewenang bagi tindakan kekerasan terhadap perempuan. Para aktivis telah berkampanye menentang hukum tersebut atas dasar HAM. Dalam makalah ini, saya akan menunjukkan bagaimana upaya menentang hukum zina dan kriminalisasi kegiatan seksual konsensual dapat dilakukan dari dalam tradisi hukum Islam sendiri.

Makalah ini bagian dari kajian atas berbagai peraturan dan hukum zina di beberapa negara yang diorganisir oleh Women Living Under Muslim Laws (WLUML) (Perempuan yang Hidup di Bawah Hukum Islam)³ terkait dengan Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women (SKSW) atau Kampanye Global untuk Menghentikan Pembunuhan dan Rajam terhadap Perempuan di bawah Women’s Reclaiming and Redefining Cultures Program (WRRC)⁴ atau Program Perempuan Merebut dan Memahami Ulang Budaya. Kampanye ini merupakan respon terhadap “pengalaman perempuan atas ketidakadilan dan kekerasan akibat “Islamisasi” hukum pidana di beberapa negara. Upaya ini

¹ Selain zina, kategori hubungan seksual yang dipidanakan dalam tradisi hukum klasik adalah *liwath*, yaitu hubungan homoseksual antar laki-laki dan *musahaqah*, hubungan homoseksual antar perempuan – keduanya bukan menjadi fokus dalam makalah ini.

² Misalnya, banyak negara Arab mengadopsi hukuman bagi tindakan zina dan apa yang disebut sebagai “*crime of passion*” – kejahatan yang dilakukan seseorang dengan gelap mata (tidak terencana) karena suatu dorongan emosi yang kuat seperti rasa cemburu, terutama berkenaan dengan penganiayaan dan pembunuhan (terj.) – yang berasal dari hukum pidana Eropa (Abu-Odeh, 1996; Welchman dan Hossain, 2005). Hal yang sama terjadi pula di Iran.

³ www.wluml.org

⁴ www.stop-killing.org

muncul dari gerakan perempuan dan HAM di berbagai negara seperti Nigeria, Iran dan Pakistan dan berkembang ke wilayah lain. Isu-isu yang disuarakan dalam Kampanye SKSW bergema di banyak masyarakat Muslim di mana interpretasi tradisional dan patriarkhal atas teks-teks suci Islam digunakan untuk membatasi hak dan kebebasan perempuan.

Dalam makalah ini, saya menawarkan suatu kritik terhadap hukum zina berdasarkan kerangka feminisme dan berbasis hak (*rights-based*) yang digali dari dalam tradisi hukum Islam sendiri. Dengan demikian, saya berharap akan dapat memperluas cakupan debat tentang konsep dan strategi Kampanye SKSW. Saya membangun argumentasi bagi pentingnya mengatasi apa yang saya sebut sebagai dua bentuk “kebutaan” dalam berbagai pendekatan terhadap persoalan ini. *Pertama*, banyak cendekiawan yang bekerja dalam pemikiran Islam tidak sensitif gender atau buta gender (*gender blind*); pada umumnya, mereka tidak menyadari pentingnya konsep gender sebagai kategori pemikiran dan analisa. Seringkali mereka menentang feminisme – yang dipahami sebagai paham yang mendorong dominasi perempuan atas laki-laki – dan menentang HAM – yang mereka pandang sebagai benda asing dalam tradisi Islam. *Kedua*, banyak aktivis hak-hak perempuan yang tidak memiliki pengetahuan mendalam dalam pemikiran Islam dan argumentasi berbasis agama; mereka melihat, bekerja dalam kerangka agama sebagai sesuatu yang sia-sia dan (bahkan) kontra produktif. Menurut saya, “kebutaan” ini perlu dihapuskan. Pendekatan atas dasar pemikiran Islam, feminisme dan HAM dapat saling memperkuat satu sama lain terutama dalam membangun kampanye yang lebih efektif untuk merespon dihidupkannya hukum zina. Dengan menelusuri kesalingterkaitan (*intersection*) antara agama, budaya, dan hukum yang melegitimasi kekerasan dalam aturan tentang seksualitas, makalah ini diharapkan dapat berkontribusi pada pengembangan pendekatan yang kontekstual dan integratif untuk menghapus hukum zina.

Hukum zina merupakan bagian dari tradisi hukum Islam dan harus ditempatkan dalam konteks bagaimana tradisi tersebut membuat klasifikasi tentang perilaku manusia – terutama terkait relasi seksual dan peran gender – dan hukuman yang ditentukan hukum tersebut untuk berbagai kategori pelanggaran. Dengan merujuk pada pengetahuan antropologis dan feminisme dalam Islam, saya akan menunjukkan bahwa hukum zina juga melekat pada struktur ketidakadilan yang lebih luas yang diligitimasi oleh tafsir patriarkhal atas teks-teks suci Islam. Hukum zina tersebut merupakan unsur dalam suatu sistem norma dan hukum yang kompleks yang mengatur seksualitas, dan terkait erat dengan dua perangkat hukum lainnya, yakni hukum nikah dan penutupan aurat perempuan (*hijab*). Keterkaitan inilah yang menjadi akar kekerasan terhadap perempuan.

Setelah menjelaskan pendekatan dan beberapa konsep yang digunakan dalam tulisan ini, saya akan melacak konteks sejarah berbagai pergeseran dalam politik agama, hukum dan gender yang memicu bangkitnya hukum dan hukuman zina baru-baru ini, dan konteks sejarah terkait pertentangan antara dua sistem nilai dan dua pendapat tentang hak-hak gender, yaitu antara hukum HAM internasional dan tradisi hukum Islam. Kemudian, saya juga akan

menelaah hukum zina dalam konteks tradisi hukum Islam klasik, menelusuri hubungannya dengan hukum nikah dan cara berpakaian yang mengatur seksualitas perempuan, serta mengkaji asumsi teologis dan teori hukum yang menjadi landasan aturan tersebut. Terakhir, saya akan menunjukkan bagaimana hukum dan hukuman zina dapat ditentang dengan argumentasi yang berlandaskan agama dan hukum dan bagaimana unsur-unsur penting dari tradisi hukum Islam tidak bertentangan dengan hukum HAM. Saya akan menutup makalah ini dengan beberapa saran atau panduan untuk mengembangkan suatu kerangka kerja yang dapat mempertemukan prinsip-prinsip HAM dan Islam. Kerangka kerja semacam ini akan dapat membantu para aktivis, baik pada tingkat teori maupun praktik, dalam mengembangkan diskursus internal untuk mewujudkan reformasi hukum dan budaya yang berkelanjutan.

2 Pendekatan dan Konsep-Konsep Dasar

Pertama-tama, sangatlah penting untuk memahami bahwa baik ‘hak asasi manusia (HAM)’ maupun ‘hukum Islam’ merupakan konsep yang pada intinya dikontestasi” (Gallie, 1956: 167-172). Dengan kata lain, kedua konsep tersebut bisa memiliki makna yang berbeda dalam masyarakat yang berbeda dan dalam konteks yang berbeda. Namun, masing-masing pendukung konsep tersebut menilai bahwa keduanya merupakan konsep universal; mereka mengklaim bahwa kedua konsep itu memiliki tujuan untuk memastikan terpenuhinya keadilan dan hak semua umat manusia secara layak.⁵

Saya menggunakan istilah “hak asasi manusia (HAM)” dalam arti yang relatif terbatas, sebagai kerangka kerja yang muncul pada tahun 1948 dengan dikeluarkannya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM), yang dikembangkan lebih lanjut oleh Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB) dalam berbagai dokumen dan instrumen. Karena pendekatan HAM (*human rights approaches*) sudah dikenal dengan baik, dalam makalah ini saya akan lebih menekankan pada Islam, di mana tradisi hukum dan wacananya menjadi perhatian saya. Penting untuk diingat bahwa yang disebut hukum Islam atau hukum syariah pra-modern adalah yang oleh para ahli hukum saat ini disebut sebagai hukum fiqh (*jurist law*), yakni pendapat dan keputusan yang berbeda (*akham*), yang dibuat oleh para ahli fiqh dari berbagai mazhab secara independen, bebas, dari (pengaruh) negara.⁶ “Hukum” tersebut kemudian diterapkan oleh para hakim yang, walaupun ditunjuk oleh negara, bertanggungjawab pada komunitas dan berbagai aturannya, serta

⁵ Untuk diskusi yang mendalam tentang ketegangan antara universalisme dan relativisme HAM, lihat: An-Na’im (1990, 1995b); Dembour (2001); Merry (2003); Sen (1998). Untuk perdebatan tentang kesesuaian antara Islam dan hukum HAM, lihat Baderin (2001, 2007); Bielefeldt (1995,2000); Hunter dan Malik (2005); Jahanpour (2007); Sajoo (1999); Strawson (1997).

⁶ Untuk pengantar umum teori hukum Islam, lihat Hallaq (1997); Kamali (2006); Weiss (2003).

memperhatikan praktek sosial yang berkembang. Karena itu, saya lebih suka menyebut “tradisi hukum Islam” daripada “hukum Islam.”

Kedua, saya mengkaji tradisi hukum Islam ini dengan perspektif feminis kritis dan dari dalam tradisi hukum Islam sendiri, dengan menggarisbawahi salah satu bentuk perbedaan utama yang ada di dalamnya, yaitu perbedaan antara syariah dan fiqh. Perbedaan ini menjadi dasar munculnya berbagai mazhab dalam tradisi hukum Islam dan keragaman posisi dan pandangan di dalamnya.

Dalam bahasa Arab, secara harfiah, syariah berarti “jalan menuju air.” Namun dalam kepercayaan Muslim, syariah berarti kehendak Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Menurut Fazlur Rahman, “Dalam konteks keagamaan, sejak periode awal (Islam), kata [syariah] bermakna “jalan tol menuju hidup yang baik”, dalam arti nilai agama, yang diekspresikan secara fungsional – dan dengan kalimat yang lebih singkat – untuk mengarahkan hidup manusia” (Rahman, 1982, hal 100)⁷. Fiqh (jurisprudensi), secara harfiah berarti ‘pemahaman,’ dan mencakup usaha manusia untuk menilai dan membuat keputusan-keputusan hukum yang bersumber dalam teks-teks suci Islam, yaitu al-Qur’an dan Sunnah (perbuatan Nabi SAW sebagaimana diceritakan dalam hadits).

Beberapa ahli dan politisi saat ini – seringkali berdasarkan kepentingan ideologis – melakukan kesalahan dengan menyamakan syariah dan fiqh, dan menyatakan aturan fiqh sebagai ‘hukum syariah’ – merupakan sesuatu yang ilahiah dan tidak boleh ditentang. Terlalu sering kita mendengar pernyataan yang diawali dengan, “Menurut Islam ...” atau “Menurut hukum syariah ...”; jarang sekali mereka yang mengatasnamakan Islam mengakui bahwa pendapat atau interpretasi mereka hanyalah satu di antara banyak pendapat dan interpretasi. Perbedaan antara syariah dan fiqh sangatlah penting dari sudut pandang feminis, karena keduanya terkait dengan masa lalu dan memungkinkan perubahan di masa kini; dengan kata lain, hal ini memungkinkan kita untuk memisahkan antara yang legal dan yang ilahi (*sacred*), dan memungkinkan kita untuk menghadirkan kembali keberagaman dan pluralisme yang merupakan bagian dari tradisi hukum Islam. Hal ini juga mempunyai dampak epistemologis dan politis, dan memungkinkan kontestasi dan perubahan aturan dari dalam.⁸

Ketiga, teks-teks suci, dan hukum yang diturunkan dari teks tersebut, sebenarnya terkait dengan cara manusia melakukan interpretasi atau tafsir. Mereka yang berbicara tentang syariah, bahkan agama dan hukum yang berkaitan dengan Islam, seringkali gagal untuk melakukan perbedaan yang sekarang sudah umum dalam diskursus tentang agama dalam konteks yang

⁷ Kamali menyatakan, “Syariah menandai jalan yang harus dijalani seorang umat guna mendapatkan panduan” (Kamali, 2006, hal. 37).

⁸ Misalnya, Al-‘Asymawi, reformis dan Ketua Pengadilan Banding Tinggi Mesir, dalam buku yang berjudul *Ushul al-Syari’ah*, Prinsip-prinsip Syariah (*bukan Usul al-Fiqh*), menyatakan bahwa syariah bukanlah peraturan hukum melainkan prinsip dan nilai etis di dalam al-Qur’an, di mana keadilan selalu diutamakan. Sebagai contoh hasil karyanya yang telah diterjemahkan, lihat (Kurzman, 1998, hal. 49-56).

lain, misalnya antara kepercayaan (dan nilai serta prinsipnya) dan agama yang dilembagakan (lembaga, hukum dan praktek). Hasilnya, polemik dan retorika yang merajalela baik dengan mengagungkan suatu kepercayaan tanpa mengakui penyalahgunaan dan ketidakadilan yang dilakukan berdasarkan kepercayaan tersebut atau mengutuknya dengan menyamakan kepercayaan itu dengan penyalahgunaan tersebut. Tentunya, antara kepercayaan dan agama yang dilembagakan saling berhubungan, tapi keduanya bukan hal yang sama, sebagaimana yang tersirat dengan menggabungkan keduanya dalam label “keislaman” atau “keagamaan.”

Keempat, ajaran al-Qur’an menekankan prinsip keadilan (*‘adl*), kesetaraan (*ihsan*), martabat manusia (*karamah*), kesadaran akan Allah (*taqwa*), cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*)⁹. Misalnya, berkenaan dengan prinsip yang disebutkan pertama, para ahli hukum Islam, dan umat Islam pada umumnya, sepakat bahwa keadilan berakar kuat dalam ajaran Islam dan merupakan bagian integral dari pandangan dan filosofi syariah. Namun, apa yang dibutuhkan (untuk mewujudkan) keadilan, cakupan dan manifestasinya dalam hukum, dan akarnya dalam teks-teks suci, merupakan subyek pertentangan dan perdebatan.¹⁰ Ada dua aliran (madzhab) dalam pemikiran teologi Islam. Pertama, mazhab Asy’ariyah yang dominan percaya bahwa konsep keadilan melekat pada teks-teks suci dan bukan merupakan produk rasionalitas di luar agama. Di lain pihak, mazhab Mu’tazilah berpandangan bahwa pemahaman tentang keadilan bersifat “bawaan” (*innate*) dan memiliki dasar rasional, dan berdiri sendiri secara independen dari teks suci. Dalam mazhab Mu’tazilah, pemahaman kita tentang keadilan, sebagaimana tentang teks suci, tergantung pada pengetahuan di sekitar kita dan dibentuk oleh kekuatan-kekuatan di luar agama.

Kelima, meskipun kita membicarakan agama, hukum dan budaya sebagai arena yang berbeda-beda bagi perilaku manusia, pada prakteknya sulit untuk memisahkan ketiganya. Bagaimanapun kenyataan sosial merupakan sesuatu yang sangat kompleks. Kepercayaan dan praktek keagamaan tidak hanya dibentuk oleh konteks budaya dari mana agama tersebut berasal, berfungsi, dan berevolusi; sebaliknya, kepercayaan dan praktek keagamaan juga mempengaruhi budaya. Demikian juga hukum, tidak hanya untuk mengontrol perilaku tapi dipengaruhi oleh praktek agama dan budaya; dan semua kepercayaan dan praktek tersebut kemudian juga dipengaruhi oleh relasi kekuasaan – penguasa, pemerintah, struktur ketidakadilan. Makna praktek keagamaan dan hukum juga mengalami perubahan seiring pergeseran dalam relasi kekuasaan, dan melalui interaksi dengan budaya dan sistem nilai lainnya. Dengan kata lain, kita harus mengakui bahwa praktek keagamaan dan hukum

⁹ Untuk diskusi tentang konsep-konsep ini, terutama tentang hubungan antara kesetaraan dan keadilan dalam Qur’an, lihat Kamali (1999). Untuk perspektif feminis, lihat (Wadud, 2006, 2009).

¹⁰ Untuk diskusi tentang keadilan dalam teks Islam lihat Khadduri (1984) dan Lampe(1997). Untuk diskusi tentang tidak adanya debat teologis dalam kerja ahli hukum kontemporer, lihat Abou El Fadl (2004). Lihat juga Kamali (1999) dan (Kamali (2006, hal. 194-202).

bukanlah sesuatu yang kaku, tidak berubah dan seragam, melainkan merupakan produk dari suatu situasi sosial dan budaya tertentu dan dari hubungan kekuasaan baik di tingkat lokal maupun di tingkat yang lebih luas.¹¹

Keenam, banyak isu diciptakan melalui gerakan sosial dan perdebatan dan pergulatan politik. Aturan secara sistematis dan terlembaga terhadap seksualitas dan perilaku perempuan oleh hukum yang dibuat dan ditegakkan oleh laki-laki tidak hanya terjadi dalam konteks Islam dan bukan sesuatu yang baru terjadi. Hal tersebut telah ada sejak dulu dan dapat ditemukan di banyak masyarakat, didasarkan atas teks agama dan tradisi budaya, dan seringkali diterapkan dengan menggunakan kekerasan. Yang baru adalah bahwa kerangka kerja HAM dan gagasan keadilan gender membuat kita mampu mengidentifikasi persoalan hukum zina sebagai suatu pelanggaran terhadap hak asasi perempuan¹².

3 Konteks Sejarah: Mengapa Hukum Zina dan Mengapa Sekarang?

Hukum zina saat ini mencerminkan interpretasi fiqh yang dibuat manusia dan telah ada sejak berabad-abad yang lalu, yang dapat dikritisi dengan kerangka pemikiran Islam sendiri, sesuai dengan perubahan waktu, tempat dan pemahaman kontemporer terhadap keadilan. Dihidupkannya kembali hukum zina, dan berkembangnya kampanye global untuk menentang penerapan hukum zina tersebut, harus dipahami dalam konteks pertentangan saat ini antara dua sistem nilai: yang satu berakar pada praktek budaya dan agama pra-modern yang seringkali mengizinkan diskriminasi antar individu berdasarkan kepercayaan, status dan gender, sementara yang lain dibentuk oleh gagasan-gagasan ideal tentang HAM, keadilan, dan kebebasan individu.

Pertentangan ini tidak terbatas pada konteks Islam, melainkan dalam konteks yang luas, dan telah menjadi subyek perdebatan terus menerus antara universalisme dan relativisme budaya. Pertentangan nilai ini menyentuh sisi politik yang lebih tajam di dunia Islam pada paruh kedua abad 20 dengan berkembangnya perhatian terhadap Palestina dan bangkitnya gerakan Islamis yang berjuang untuk unifikasi agama dengan politik.¹³ Setelah serangan 11

¹¹ Lihat Merry (2003) untuk diskusi yang mencerahkan tentang cara-cara di mana budaya –dan seiring dengan itu, antropologi sebagai disiplin ilmu yang mempelajari budaya– dipojokkan dalam wacana HAM, mirip dengan bagaimana agama juga dipojokkan oleh mereka yang tidak mempertimbangkan perkembangan teoritis baru dan pemikiran ulang yang terjadi dalam beberapa dekade ini tentang konsep budaya dalam antropologi dan tentang agama dalam studi keagamaan.

¹² Untuk ulasan yang sangat baik tentang pendekatan antropologis terhadap kekerasan terhadap perempuan, lihat (Merry, 2009, hal. 77-84).

¹³ Untuk penjelasan definisi saya tentang Islamis sebagai “Para Muslim yang berkomitmen untuk melakukan tindakan publik guna menerapkan apa yang mereka anggap sebagai agenda Islam” lihat Mir-Hosseini dan Tapper (2009).

September 2001, politik “perang terhadap teror” dan invasi terhadap Afganistan dan Irak – pada tingkat tertentu kedua hal tersebut menggunakan alasan mendorong demokrasi dan hak-hak perempuan sebagai justifikasi – menambah rumit pertentangan tersebut. Banyak kaum Muslim, entah benar atau salah, melihat serangan tersebut ditujukan pada mereka. Situasi ini tidak saja meningkatkan rasa tidak aman dan menguatkan ketertarikan mereka pada nilai-nilai tradisional; bagi mereka, hal tersebut juga menjadi tanda ketidakabsahan moral hukum HAM dan mendelegitimasi upaya-upaya perubahan yang menggunakan hukum HAM.

Dalam banyak hal, tahun 1979 menjadi titik balik politik agama, budaya dan gender, baik di tingkat global maupun lokal. Ini adalah tahun di mana Sidang Umum PBB mengadopsi Konvensi Penghapusan Semua Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (*Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women* atau CEDAW), yang menjadi landasan hukum internasional bagi upaya menegakkan keadilan gender. Namun, pada tahun ini pula Islam politik mendapatkan kemenangannya yang terbesar dalam suatu revolusi populer di Iran yang memberi peluang kekuasaan kepada ulama, dan di Pakistan ketika ruang lingkup fiqh diperluas pada hukum pidana dengan dikeluarkannya Undang-undang Hudud.

Beberapa dekade berikutnya terjadi ekspansi serempak ke dua kerangka rujukan yang sama kuatnya namun saling bertentangan tersebut, baik di tingkat global maupun lokal. Di satu sisi, kerangka kerja dan instrumen HAM seperti CEDAW menyediakan suatu rujukan, bahasa dan alat untuk menentang dan menantang patriarkhi yang sangat dibutuhkan oleh para aktivis hak-hak perempuan. Pada 1980-an terjadi penguatan gerakan perempuan internasional dan tumbuhnya LSM perempuan di berbagai belahan dunia. Pada awal 1990-an, suatu gerakan transnasional bersatu untuk menyuarakan gagasan bahwa kekerasan terhadap perempuan merupakan pelanggaran terhadap HAM perempuan, dan berhasil memasukkan gagasan ini dalam agenda gerakan HAM internasional. Para aktivis perempuan tersebut menunjukkan dan memaparkan berbagai bentuk diskriminasi dan pelecehan berbasis gender yang berakar pada tradisi budaya dan praktek agama; dan perlindungan dari kekerasan menjadi tuntutan utama mereka. Pada tahun 1994, Komisi HAM PBB mengutuk kekerasan berbasis gender dan menunjuk Pelapor Khusus untuk persoalan kekerasan terhadap perempuan, penyebab dan akibatnya, sebagaimana yang tuntutan yang disuarakan dalam Deklarasi Wina pada Konferensi HAM PBB tahun 1993¹⁴.

Di sisi lain, dalam konteks Islam, kekuatan-kekuatan Islamis – baik yang memegang tampuk kekuasaan maupun sebagai oposisi – mulai merujuk kepada Islam dan syariah sebagai alat legitimasi. Mereka melakukan “Islamisasi” hukum dan masyarakat sebagai langkah pertama untuk mewujudkan visi mereka akan suatu masyarakat yang bermoral dan adil, sebagai penyelesaian dari berbagai masalah seperti meningkatnya kejahatan, korupsi dan “degradasi moral” yang mereka pahami sebagai akibat dari tidak

¹⁴ Untuk pembahasan yang baik tentang perkembangan-perkembangan ini lihat (Merry, 2009, hal. 77-84).

dipisahkannya laki-laki dan perempuan. Pandangan ini digaungkan pada masyarakat luas dengan menggunakan kepercayaan yang populer dalam masyarakat Islam bahwa Islam merupakan inti keadilan, karena itu tidak ada hukum “Islam” yang tidak adil.

Menempel pada tuntutan masyarakat akan keadilan sosial, para Islamis menyerukan pemikiran “kembali ke syariah” yang menghasilkan aturan gender yang regresif dan memberikan dampak yang sangat merugikan kaum perempuan: model berpakaian yang wajib, pemisahan berdasarkan gender, dan bangkitnya kembali model hubungan sosial kuno yang patriarkhal dan kesukuan. “Islamisasi” hukum dan masyarakat berpusat pada sistem peradilan pidana, suatu wilayah hukum publik yang telah “tersingkir” oleh hukum yang dikodifikasi, yang dipengaruhi oleh model (hukum) Eropa, baik karena kekuasaan kolonial atau dengan modernisasi sistem hukum¹⁵. Pada saat yang sama, para Islamis mengkriminalkan – dan dengan demikian juga mempolitikasi – perilaku seksual dan moral yang sebelumnya bukan merupakan wilayah negara. Hal tersebut menjadi media penerapakan interpretasi mereka yang otoriter dan patriarkhal terhadap hukum atau aturan tersebut.

Hukum pidana yang berbasis fiqh telah dihidupkan dalam bentuk yang terkodifikasi di Libya pada tahun 1972¹⁶. Setelah tahun 1979, terjadi juga di Pakistan (dengan diberlakukannya Undang-Undang Hudud, 1979), Iran (1979), Sudan (KUHP, 1983, dan Undang-Undang Pidana, 1991), dan Yaman (KUHP, 1994). Hal yang sama terjadi pada tingkat propinsi, seperti di negara bagian di Malaysia (KUHP Syariah, 1993), beberapa negara bagian di Nigeria (1999-2000), dan wilayah Aceh di Indonesia (2009). Dalam kasus lain, seperti Afganistan di bawah kekuasaan Taliban (pertengahan 1990an sampai dengan 2001), di Aljazair sejak bangkitnya Fron Pembebasan Islam (*Islamic Salvation Front/FIS*) dan di Somalia selama bertahun-tahun, terdapat laporan tentang penerapan hukum pidana Islam secara sewenang-wenang¹⁷. Penerapan hukum rajam sebagai hasil proses yudisial masih jarang terjadi – saat ini hal tersebut hanya terjadi di Iran. Namun, di manapun hukum pidana klasik diterapkan kembali dan dalam bentuk apapun, hampir semua yang dikenai hukuman cambuk, penjara, atau mati dengan dirajam berdasarkan hukum zina adalah perempuan. Banyak kasus perempuan diseret ke pengadilan atas dasar tuduhan tanpa bukti oleh anggota keluarga atau tetangga, atau mereka dihukum oleh aktor non-negara dan masyarakat.¹⁸

¹⁵ Untuk diskusi umum tentang “Islamisasi” hukum pidana, lihat Peters (1994).

¹⁶ Ketentuan-ketentuan tersebut dimasukkan ke dalam hukum pidana model Italia yang sudah ada sebelumnya, namun mereka tidak mengenakan hukuman rajam untuk perbuatan zina (Peters, 1994). Sementara berbagai negara Teluk telah memiliki Hukum Pidana berdasarkan fiqh: Kuwait (1960, 1970), Oman (1974), Bahrain (1976). Kodifikasi seperti ini kemudian dilakukan juga di Uni Emirat Arab (1988) dan Qatar (2004).

¹⁷ Misalnya pada tanggal 16 Oktober 1999 milisi Islam konservatif di Somalia mencambuk perempuan karena memakai BH, yang mereka nilai sebagai “provokatif” http://www.alarabiya.net/save_print.php?print=1&cont_id=88238&lang=en. Tanggal akses: Januari 2010.

¹⁸ Sekarang terdapat banyak literatur substantif berkenaan dengan hal ini. Misalnya, untuk Pakistan, lihat Jahangir dan Jilani (1988); untuk Iran, Terman (2007); untuk

Untuk memahami mengapa perempuan menjadi target utama dalam penerapan kembali hukum zina, kita harus mengajukan dua pertanyaan dasar: Di mana tempat zina, sebagai suatu konsep maupun sebagai seperangkat keputusan hukum dalam tradisi hukum Islam? Bagaimana kita membangun argumentasi – dari dalam tradisi hukum Islam sendiri – untuk mengupayakan dekriminalisasi hubungan seksual konsensual? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, kita harus memperhatikan kaitan antara tiga perangkat aturan dalam fiqh yang mengatur seksualitas, yaitu hukum zina, nikah, dan hijab, dan konstruksi yuridis dan teori hukum yang menjadi dasar ketiga hukum tersebut.

4 Hukum Zina dalam Konteks Tradisi Hukum Islam

Fiqh klasik membagi kejahatan dalam tiga kategori berdasarkan bentuk hukuman: *hudud*, *qisas*, dan *ta'zir*¹⁹. *Hudud* (bentuk tunggal dari *hadd*: batas, pembatasan, pelarangan) adalah kejahatan dengan hukuman mandatoris dan tetap yang diturunkan dari sumber-sumber tekstual (al-Qur'an dan Sunnah). Terdapat lima bentuk kejahatan *hudud*; dua merupakan kejahatan terhadap moralitas: hubungan seksual terlarang (zina) dan tuduhan tak berdasar atas perbuatan zina (*qadhif*). Tiga kejahatan lainnya adalah kejahatan terhadap aset pribadi dan ketertiban umum: pencurian (*sariqah*), perampokan di jalan (*qath'al-thariq hiraba*) dan mengkonsumsi minuman beralkohol (*syurb al-khamr*); beberapa mazhab memasukkan pemberontakan (*baghi*) dan murtad (*riddah*) dalam kejahatan *hudud*. Para ahli hukum (*fuqaha*) menyebut kejahatan-kejahatan tersebut sebagai pelanggaran terhadap batasan (yang dibuat) Allah (*hudud al-Allah*), seperti pelanggaran terhadap kepentingan publik. *Hudud* menempati posisi penting dalam kampanye kalangan Islamis untuk “kembali ke syariah”, yang memandang perbuatan-perbuatan tersebut sebagai kejahatan terhadap agama, walaupun tidak setiap kejahatan maupun hukuman tersebut memiliki dalil tekstual. Hal inilah yang menjadi sasaran utama kritik kalangan internasional, karena hukuman atas kejahatan-kejahatan tersebut dapat berbentuk pencambukan dan pemotongan kaki atau tangan, yang biasa dilakukan di masa lalu namun telah ditinggalkan oleh sistem keadilan modern yang melihat praktek semacam ini sebagai kejam dan tidak manusiawi – dan didefinisikan oleh hukum HAM internasional sebagai penyiksaan.

Kategori kedua, *qishas* (pembalasan atau retribusi) mencakup kejahatan-kejahatan terhadap orang lain, misalnya tindakan yang menyebabkan cedera tubuh dan pembunuhan. Hukuman atas kejahatan kategori ini ditentukan dan diterapkan oleh negara, namun, tidak seperti *hudud*, *qishas* bergantung pada

Sudan, Sidahmed (2001); untuk Nigeria, Imam (2005); Peters (2006).

¹⁹ Untuk ulasan tentang fiqh lihat Safwat (1982); Bassiouni (1997); untuk pandangan analitis, lihat Peters (2005); untuk pandangan reformis dan kritis, lihat El-Awa (1993); Kamali (1998, 2000, 2006).

tuntutan pribadi. Dengan kata lain, hukuman *qishas* hanya dapat diterapkan hanya bila individu korban – atau kalau dalam kasus pembunuhan, ahli waris dari korban – meminta diterapkan *qishas* secara utuh. Korban atau ahli waris juga dapat memaafkan si pelanggar, atau meminta hukuman yang lebih ringan yakni *diyah* (kompensasi, uang ganti rugi), atau menghapuskan semua tuntutan. Dalam kasus pembunuhan, baik disengaja atau tidak, uang ganti rugi atau kompensasi yang diberikan untuk korban perempuan separuh dari kompensasi yang diberikan bagi korban laki-laki. Dengan menjadikan pembunuhan sebagai masalah privat, pemberlakuan kembali hukum *qishas* membuka peluang terjadinya kejahatan-kejahatan demi “kehormatan” (*honour crime*), di mana keluarga dapat membunuh anggota perempuan keluarganya atas sangkaan “pelanggaran seksual” dan pembunuhnya dapat bebas atau hanya dihukum dengan hukuman penjara dalam jangka waktu yang pendek (Welchman, 2007).

Kategori ketiga, *ta'zir* (disiplin, sanksi), mencakup semua pelanggaran yang tidak termasuk dalam dua kejahatan di atas. Hukuman untuk kejahatan *ta'zir* tidak ditetapkan dalam sumber-sumber tekstual dan tidak tetap, tapi terbuka untuk diputuskan oleh hakim. Pada umumnya, hukuman *ta'zir* lebih ringan daripada hukuman *hudud*. Di bawah kategori *ta'zir*, negara-negara Islam telah mengeluarkan hukuman-hukuman baru yang tidak ada jurisprudensinya dalam fiqh klasik demi menerapkan pandangan mereka tentang moralitas “Islam” dan untuk membatasi kebebasan perempuan, misalnya dengan pengaturan cara berpakaian. Hal ini memberikan wewenang dan legitimasi kepada negara untuk menegakkan hukum, sehingga wilayah hukum pidana juga sangat terbuka untuk disalahgunakan oleh kalangan Islamis, yakni “Sekelompok Muslim yang berkeinginan kuat untuk melakukan tindakan publik demi menerapkan apa yang mereka pandang sebagai agenda Islam” (Mir-Hosseini dan Tapper, 2009, hal. 81-82).

Terdapat banyak perbedaan di kalangan mazhab dan para *fuqaha* tentang definisi, unsur, syarat pembuktian, pembelaan hukum, kondisi yang dapat membebaskan seseorang dari tuduhan, dan hukuman yang dapat diterapkan untuk ketiga kategori kejahatan tersebut dan untuk tiap-tiap kejahatan dalam setiap kategori. Batasan antara yang ilahi (*sacred*) dan yang legal menjadi kabur terutama berkenaan dengan kejahatan *hudud*, yang dipandang sebagai memiliki dimensi keagamaan karena landasan tekstualnya. Hal ini pula yang terjadi dengan zina, yang terkadang lebih dipandang sebagai suatu dosa yang (pelakunya) akan dihukum di akhirat, dan bukan sebagai kejahatan. Selalu ada ruang untuk pertaubatan dan pemberian maaf dari Allah. Jadi, tujuannya bukanlah penghukuman melainkan perubahan diri dan menjauhkan diri dari jalan yang sesat (Kamali, 1998, 2000; Rahman, 1965).

Namun, terdapat konsensus tertentu dalam fiqh tentang definisi zina, dan keputusan-keputusan hukum berkenaan dengan hal ini sudah jelas. Zina didefinisikan sebagai persetubuhan antara laki-laki dan perempuan di luar pernikahan yang sah, nikah *syubhah*, atau kepemilikan sah terhadap seorang budak perempuan (*milk yamin*). Zina dapat dibuktikan dengan pengakuan ataupun kesaksian dari empat saksi yang harus melihat tindakan penetrasi

tersebut, dan kesaksian mereka haruslah berkesesuaian satu sama lain. Hukuman antara pelaku perempuan dan laki-laki sama, namun para pelaku dibedakan menjadi dua kelas: *muhsin* – didefinisikan sebagai perempuan dan laki-laki bebas (bukan budak), telah cukup umur dan pemahaman – yang telah berada dalam posisi untuk menikmati pernikahan yang sah; dan non-*muhsin*, yakni mereka yang tidak memenuhi kondisi seperti pada *muhsin*. Hukuman bagi kelas pertama adalah kematian dengan dirajam, sementara untuk yang kedua adalah 100 cambukan. Namun, hanya hukum cambuk itu yang memiliki dasar dalam al-Qur'an; dan sebagaimana yang akan kita lihat, hukuman rajam berbasis hanya pada Sunnah²⁰.

Konsensus para ahli hukum berakhir di sini. Terdapat perbedaan penting antar mazhab dan para *fuqaha* dalam tiap mazhab tentang persyaratan yang dibutuhkan agar suatu pengakuan dan bukti kesaksian dianggap sah. Perbedaan ini, berdasarkan argumen-argumen yang didukung oleh referensi dari sumber-sumber tekstual, memiliki akibat hukum yang praktis dan penting. Misalnya, sementara *fuqaha* dari mazhab Hanafi, Hanbali dan Syi'ah menentukan bahwa pengakuan harus diutarakan di empat waktu yang terpisah, *fuqaha* dari mazhab Maliki dan Syafi'i menyatakan bahwa satu pengakuan cukup untuk membuktikan pelanggaran. Hanya mazhab Maliki (yang merupakan pandangan mayoritas) yang mengizinkan kehamilan seorang perempuan yang belum menikah digunakan sebagai bukti zina, kecuali ada bukti perkosaan atau pemaksaan; dalam mazhab lain, kehamilan tidak secara otomatis menjadi bukti dan perbuatan zina harus dibuktikan dengan pengakuan atau kesaksian dari saksi mata. Namun, masih menurut mazhab Maliki, berdasarkan pandangan mayoritas, bahwa lamanya suatu kehamilan dapat mencapai tujuh tahun, di mana pandangan ini dengan jelas mencerminkan keprihatinan para *fuqaha* mazhab Maliki dan usaha mereka untuk melindungi perempuan dari tuduhan zina, dan anak-anak dari stigma anak haram. Dengan kata lain, para *fuqaha* Maliki, sebagaimana *fuqaha* dari mazhab lain, berusaha sebaik mungkin untuk memastikan putusan bersalah terhadap perbuatan zina menjadi tidak mungkin.²¹

Hasil kajian yang lebih mendalam terhadap hukum zina yang dibuat para *fuqaha* klasik menguatkan penilaian bahwa mereka berusaha sekeras-kerasnya untuk mencegah putusan bersalah, dan memberikan perlindungan bagi perempuan terhadap tuduhan dari suami atau komunitasnya. Dalam hal ini, mereka menggunakan dasar ayat-ayat al-Qur'an dan contoh-contoh dari Nabi SAW dalam mengutuk pelanggaran terhadap privasi dan kehormatan individu, khususnya perempuan, dan membuka pintu untuk pertaubatan. Ayat-ayat tersebut menentukan syarat bukti yang sah untuk zina dengan sangat ketat,

²⁰ Untuk ulasan keputusan-keputusan tentang zina dalam mazhab Sunni dan perbedaan pendapat di antara ahli hukum lihat (Ibn Rusydi, 1996 hal. 521-30)

²¹ Gagasan "fetus yang tidur" (*raqqad*) masih dipercaya secara meluas di Afrika Utara dan Barat. Menurut kepercayaan ini, embrio tersebut dengan alasan yang tidak diketahui tidur di dalam kandungan ibunya, dan tetap berada di sana dalam keadaan tidak aktif sampai ia terbangun oleh, misalnya ramuan ajaib atau intervensi seorang wali. Malik ibn Anas, pendiri mazhab Malikiyah, dinyatakan dulunya sebagai "fetus yang tidur".

sehingga pada prakteknya pembuktian dan putusan bersalah atas suatu pelanggaran hampir tidak mungkin. Membuat tuduhan yang tak beralasan (*qadhf*) sendiri didefinisikan sebagai kejahatan *hadd*, yang dapat dihukum 80 kali cambukan (al-Qur'an, Q.S an-Nur [24]:33). Bila seorang isteri hamil dan sang suami mencurigainya telah berzina, namun tidak memiliki bukti, dan ia mau menghindari pelanggaran *qadhf*, maka satu-satunya jalan yang dapat ia lakukan adalah menyangkal hubungan orangtua-anak (paternitas) terhadap bayi dalam kandungan tersebut dan menceraikan sang isteri dengan prosedur *li'an* – saling mengutuk dengan bersumpah; bila sang isteri bersumpah untuk menolak tuduhan itu, maka ia dibebaskan dari tuntutan zina (Q.S. an-Nur [24]: 6-7). Lebih jauh, suatu pengakuan zina dapat ditarik kapanpun, dan doktrin *syubhat* (keragu-raguan, ambigu)²² mencegah putusan bersalah bagi perbuatan zina ketika salah satu pihak menganggap bahwa hubungan seksual tersebut sah, misalnya ketika seorang laki-laki melakukan hubungan seksual dengan seorang perempuan yang disangka isteri atau budaknya, atau ketika seorang perempuan bersetubuh dengan seorang laki-laki yang dikira suaminya.

Para cendekiawan berpendapat bahwa hukuman yang disebutkan dalam al-Qur'an – 100 cambukan untuk laki-laki dan perempuan – dimaksudkan untuk memperkuat satu bentuk pernikahan dan melarang bentuk hubungan yang lain dan hubungan seks tanpa ikatan (promiskuitas). Hal ini dapat dilihat dari ayat berikut ini, “Laki-laki yang berzin tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang Mukmin “ (Q.S. an-Nur [24]: 3). Demikian juga, hukuman bagi budak (baik itu laki-laki maupun perempuan) adalah setengah dari hukuman orang merdeka, yang berarti al-Qur'an dalam cara apapun tidak mengajarkan kematian sebagai hukuman bagi perbuatan zina.

Dalam masyarakat Arab pra-Islam, terdapat beberapa bentuk hubungan seksual, termasuk hubungan seksual temporer; budak perempuan dilacurkan oleh pemiliknya, perempuan – sebagaimana juga laki-laki – dapat memiliki lebih dari satu pasangan, dan zina tidak dianggap sebagai dosa, melainkan tindakan yang melanggar hak kepemilikan dari sesama anggota suku – pihak laki-laki akan membayar denda, sementara pihak perempuan akan dihukum dengan dikurung di dalam rumah selama hidupnya (Gibb dan Kramers, 1961, hal 658). Al-Qur'an jelas tidak menyetujui tata cara moral dan seksual yang berkembang dalam masyarakat Arab, dan memperkenalkan langkah-langkah untuk mereformasi hal tersebut; al-Qur'an melarang pelacuran budak perempuan (Q.S. an-Nur [24]: 23); menyebut hubungan seksual di luar nikah sebagai dosa yang akan dihukum di akhirat (Q.S. al-Isra' [17]: 32; Q.S. al-Furqan [25]: 68-71) dan memodifikasi praktek-praktek yang berkembang saat itu untuk mendorong kesucian dan bentuk pernikahan yang terstandarisasi. Delapan ayat dalam Q.S. an-Nur [24]: 2-9 membahas persoalan terkait hukum

²² Doktrin *syubhat* berdasarkan pada kata-kata Nabi SAW: “Sanksi Allah tidak akan diterapkan pada kasus di yang mengandung keraguan” *Hadd* dihentikan ketika ada ketidakjelasan tentang fakta dan bukti. Untuk diskusi lebih lanjut lihat Fierro (2007).

bagi hubungan seksual yang diharamkan dan menjadi dasar bagi aturan fiqh tentang zina. Ayat-ayat ini memperkenalkan sanksi-sanksi baru untuk melindungi pernikahan, mengenakan hukuman yang sama kepada laki-laki dan perempuan bila melakukan hubungan seksual di luar nikah, dan melindungi perempuan saat menghadapi tuduhan terkait dengan kesuciannya.

Ada dua ayat yang menentukan hukuman bagi hubungan seksual yang tidak sah. Ayat pertama menyatakan:

“Dan (terhadap) para perempuan yang mengerjakan perbuatan keji (keburukan), hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (perempuan-perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya” (Q.S. an-Nisa [4]: 15).

Ayat ini tidak menggunakan istilah zina, namun *fakhisyah* (perbuatan keji, keburukan), yang dipahami oleh mayoritas mufasir sebagai zina. Namun Yusuf Ali, salah satu penerjemah al-Qur’an terkemuka, dalam suatu catatan menyatakan bahwa *fakhisyah* “merujuk pada kejahatan yang tidak alamiah antar perempuan, yang setara dengan kejahatan yang tidak alamiah antar laki-laki” (Yusuf Ali, 1999, hal 189)²³, yang berhubungan dengan ayat selanjutnya (Q.S. an-Nisa [4]: 16) yang menyatakan, “Tidak ada hukuman yang khusus ditentukan bagi laki-laki, sebagaimana bila seorang laki-laki terlibat di dalam kejahatan itu.” Terdapat juga argumentasi bahwa terminologi *fakhisyah* dalam Q.S. an-Nur [4]:15 mengacu pada tindakan seksual di tempat umum dan prostitusi, bukan hubungan seksual konsensual privat, baik heteroseksual ataupun bukan. Ayat ini menentukan hukuman yang dapat dikenakan untuk tindakan *fakhisyah* – kejahatan yang sepertinya hanya dapat dituduhkan pada perempuan. Mereka harus dikurung di dalam rumah seumur hidup, atau dipermalukan dengan tampil di hadapan umum dengan badan dilumuri kotoran binatang. Meski demikian, ayat tersebut, walaupun tidak menghapuskan hukuman ini, menyatakan pembuktian kejahatan ini memerlukan empat saksi, dan yang mungkin lebih penting lagi adalah, menjanjikan jalan keluar bagi kaum perempuan. Bagaimanapun, para *fuqaha* sepakat bahwa hukuman tersebut digantikan dengan Q.S. an-Nur [24]: 2 yang menyatakan, “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali deraan.”

Tampak jelas bahwa tidak hanya ayat-ayat al-Qur’an namun juga para *fuqaha*, dengan aturan mereka yang rumit tentang pembuktian zina, berkeinginan untuk mereformasi praktek-praktek yang berkembang saat itu ke arah keadilan, sebagaimana yang dipahami pada saat itu. Namun, baik spirit ayat maupun aturan *fuqaha* hilang kekuatannya ketika putusan fiqh klasik dikodifikasi dan dimasukkan ke dalam sistem hukum yang terpadu, dan diterapkan secara paksa melalui mesin-mesin yang diciptakan dari negara-

²³ Untuk studi yang penting, lihat Kugle (2003, 2010).

bangsa modern (*modern nation state*)²⁴. Karena itu, tidaklah cukup untuk menarik hukum zina klasik secara literal sebagaimana yang dilakukan beberapa orang. Para pembela hukum zina sekarang ini seringkali bersembunyi di belakang pemastian bahwa sebenarnya hukum ini pada prakteknya tidak dapat ditegakkan; mereka tidak peduli bagaimana hukum zina diterapkan dan bahwa kaum perempuan dan orang miskin yang paling sering menjadi korbannya.

5 Nikah dan Hijab

Yang menentukan hubungan seksual disebut zina adalah karena tidak berdasarkan pernikahan yang sah, karena itu hukum tentang zina berkaitan dengan, dan pada prakteknya dipertahankan oleh, hukum-hukum lain yang dikeluarkan oleh para *fuqaha* klasik terkait pengaturan seksualitas, yakni hukum nikah dan menutup badan perempuan (hijab). Hukum-hukum patriarkhal tersebut menguatkan kekuasaan dan kewenangan dalam ketentuan-ketentuan zina dan terus terjadi sampai saat ini, bahkan ketika ketentuan tersebut telah dihapus dari kitab hukum modern. Di semua negara Islam, selain Turki, sumber hukum perkawinan adalah fiqh tradisional, yang memberikan hak kepada laki-laki untuk melakukan poligami dan perceraian sepihak. Karena itu, menjadi sangat penting untuk melakukan penelusuran lebih dalam tentang aturan nikah dan hijab sebagaimana yang didefinisikan dalam teks fiqh klasik.

Para *fuqaha* klasik mendefinisikan pernikahan (*'aqd al-nikah*, “kontrak persetubuhan”) sebagai suatu kontrak dengan persyaratan hukum yang tetap dan seragam serta mengikat. Hal ini yang mensahkan hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan; hubungan seksual di luar kontrak ini didefinisikan sebagai zina. Kontrak ini dibuat sesuai pola kontrak dalam perdagangan, dan memiliki tiga unsur: penawaran (*ijab*), oleh seorang perempuan atau walinya, penerimaan (*qabul*) dari sang laki-laki, dan pembayaran mahar berbentuk sejumlah uang atau benda/hal berharga lainnya yang dibayarkan atau dilakukan sang suami untuk membayar pengantin perempuan sebelum atau sesudah persetubuhan pertama²⁵.

Kontrak itu secara otomatis menempatkan seorang isteri di bawah *qiwamah* suaminya, yang merupakan gabungan antara dominasi dan perlindungan. Kontrak tersebut juga menentukan seperangkat hak dan

²⁴ Misalnya, Republik Islam Iran menggunakan apa yang disebut sebagai *elm-e qazi* (intuisi/keyakinan hakim) yakni informasi pribadi yang tidak dipaparkan atau diperiksa oleh pengadilan. Pada prakteknya, hal ini memungkinkan hakim untuk memutuskan apakah suatu pelanggaran telah terjadi; terkadang perempuan dijebak agar mengaku. Lihat Terman (2007).

²⁵ Diskusi ini berkenaan dengan nikah sebagaimana yang didefinisikan oleh ahli fiqh klasik, bukan pernikahan pada prakteknya; untuk pembahasan yang lebih mendalam tentang subyek ini, lihat Ali (2008); Mir-Hosseini (2003-2009). Mahar terkadang diterjemahkan sebagai “mas kawin dari pihak perempuan (*dowry*)”- namun “*dowry*” sebenarnya adalah aset atau uang tunai yang dibawa seorang isteri untuk suaminya saat menikah, sebagaimana yang terjadi di India dan yang pada zaman dulu terjadi di Eropa; mahar Muslim adalah sebaliknya, lebih serupa dengan konsep “*dower*”, yakni aset yang diberikan oleh seorang suami kepada isterinya

kewajiban dasar bagi tiap pihak; beberapa hak dan kewajiban dibuat dengan kekuatan hukum, sementara beberapa lainnya lebih berimplikasi pada sanksi moral. Hak dan kewajiban yang didasarkan kekuatan hukum terdapat pada dua tema, akses (melakukan hubungan) seksual dan kompensasi, yang terkandung dalam dua konsep: *tamkin* (kepatuhan, atau *tha'ah*) dan *nafaqah* (pemeliharaan atau pemberian nafkah). *Tamkin*, didefinisikan sebagai penerimaan seksual, adalah hak laki-laki dan karenanya menjadi kewajiban perempuan; sementara *nafaqah*, yang didefinisikan sebagai sandang, pangan dan papan, adalah hak perempuan dan dengan demikian menjadi kewajiban laki-laki. Dalam beberapa mazhab, seorang perempuan berhak mendapatkan *nafaqah* hanya setelah terjadi persetubuhan pertama; dan menurut mazhab lainnya hak tersebut sudah ada seiring terjadinya kontrak. Namun, semua mazhab menyatakan bahwa si perempuan akan kehilangan klaim atas haknya itu ketika melakukan *nusyuz* (ketidakpatuhan), yang didefinisikan oleh *fuqaha* klasik hanya dalam konteks hubungan seksual. Dengan kata lain, semua mazhab memiliki logika yang sama yang menghubungkan antara hak perempuan terhadap pemeliharaan dan perlindungan dengan kepatuhan serta ketundukan secara seksual terhadap suaminya. Salah satu hak dasar seorang suami adalah kekuasaannya untuk mengontrol gerakan dan menuntut “kesalehan tambahan” dari isterinya. Sang isteri akan membutuhkan izin suaminya untuk keluar dari rumah, untuk berkarir, atau melakukan puasa atau ibadah lainnya di luar yang diwajibkan (seperti puasa Ramadhan). Tindakan-tindakan semacam ini dapat mengganggu hak suami terhadap “akses seksual yang tak terbatas”. Tidak ada rezim matrimonial; laki-laki adalah satu-satunya pemilik sumber daya matrimonial, dan sang isteri tetap menjadi pemilik mahar dan semua yang ia bawa atau dapatkan selama pernikahan.

Dalam mendiskusikan struktur hukum dan dampak dari kontrak pernikahan, ahli hukum klasik tidak menunjukkan keberatan untuk menggunakan analogi penjualan. Mereka merujuk kepada persamaan antara status isteri dan budak perempuan, di mana suami/pemilik budak mendapatkan layanan seksual, dan mereka yang dibatasi kebebasan Bergeraknya. Hal ini bukan berarti para ahli fiqh mengkonspetualisasikan pernikahan sebagai suatu penjualan atau perbudakan.²⁶ Tentunya terdapat perbedaan dan ketidaksepakatan yang penting antar mazhab-mazhab, dan berbagai perdebatan padatiap-tiap madzhab, yang kemudian memiliki konsekuensi hukum dan praktis.²⁷ Mereka bersikeras untuk membedakan antara hak terhadap layanan seksual dan reproduktif perempuan (yang didapat suaminya) dan hak terhadap perempuan sebagai pribadi/entitas (yang tidak dimiliki suaminya). Apa yang ingin saya tekankan di sini adalah pemahaman dan logika hukum “kepemilikan” dan penjualan menjadi dasar konsepsi mereka tentang pernikahan dan

²⁶ Untuk persamaan antara konsepsi ahli hukum tentang perbudakan dan pernikahan, lihat Marmon (1999).

²⁷ Untuk mengetahui ketidaksepakatan semacam ini lihat Ali (2003, 2008) dan Maghiniyyah (1997); untuk mengetahui dampak dari putusan mereka berkenaan tentang mahar dan bagaimana para ahli fiqh klasik mendiskusikannya, lihat (Ibn Rusydi, 1996, hal. 31-33).

menentukan parameter hukum dan praktek di mana seksualitas perempuan jika bukan individu/entitasnya, menjadi komoditas dan obyek pertukaran.

Logika seksualitas perempuan sebagai hak milik (*property*), dan penjualannya saat pernikahan, yang menjadi dasar pemikiran teks fiqh klasik, menjadi akar dari konstruksi pernikahan dan perceraian yang tidak setara dan membuka kontrol atas gerakan perempuan. Logika ini juga yang menjadi justifikasi bagipoligami dan menentukan peraturan tentang berakhirnya suatu pernikahan. Seorang laki-laki dapat memiliki empat hubungan pernikahan sekaligus²⁸ dan dapat memutus tiap-tiap kontrak perkawinan sesuka hatinya. Secara hukum, talaq, atau penolakan terhadap isteri, adalah suatu tindak sepihak (*iqa'*), yang sah secara hukum dengan adanya pernyataan dari suami. Seorang perempuan tidak dapat dibebaskan (dari status pernikahan) tanpa persetujuan suaminya, walaupun ia dimungkinkan untuk mendapatkan kebebasannya dengan memberikan dorongan dengan cara menyediakan *khulu'*, yang seringkali diartikan sebagai “perceraian atas kesepakatan bersama.” Sebagaimana didefinisikan oleh ahli fiqh klasik, *khulu'* adalah perpisahan yang diklaim oleh isteri karena ia memiliki “penolakan/keengganan” (*karahiyah*) yang kuat terhadap suaminya. Unsur penting dari *khulu'* adalah pembayaran kompensasi (*iwad*) kepada sang suami untuk mendapatkan kebebasannya. Hal ini dapat berbentuk pengembalian mas kawin, atau jenis kompensasi lainnya. Berbeda dengan talaq, *khulu'* ini bukanlah tindakan sepihak namun dua pihak, karena perceraian tidak akan sah tanpa persetujuan suami. Bila sang isteri tidak mendapatkan persetujuan tersebut, jalan keluar satu-satunya adalah intervensi pengadilan dan kuasa hakim untuk memaksa sang suami menjatuhkan talaq atau melakukan hal tersebut atas nama sang suami bila si isteri dapat membuktikan salah satu dari beberapa alasan yang sah – yang lagi-lagi berbeda antara satu mazhab dengan mazhab lainnya.²⁹

Aturan yang sering diusung sekarang ini untuk membenarkan kontrol terhadap perempuan dan membatasi kebebasan mereka adalah yang berkenaan dengan hijab.³⁰ Hal ini digunakan untuk menjatuhkan dan membenarkan penghukuman perempuan atas dasar tidak mematuhi tata cara berpakaian, yakni dengan menggunakan *ta'zir*, kekuasaan memutuskan berdasarkan pertimbangan yang dimiliki hakim atau negara Islam. Namun hal tersebut sebenarnya tidak memiliki landasan dalam tradisi hukum Islam. Berbeda dengan putusan tentang pernikahan dan zina, teks fiqh klasik hanya sedikit membicarakan tentang tata cara berpakaian untuk perempuan.

²⁸ Dalam hukum Syiah seorang laki-laki dapat mengontrak sebanyak pernikahan sementara (*mut'ah*) yang ia inginkan atau mampu lakukan. Untuk mengetahui tentang bentuk pernikahan semacam ini lihat Haeri (1989).

²⁹ Hukum Maliki klasik memberikan perempuan paling banyak alasan yang sah (ketidakhadiran suami, perlakuan yang salah, kegagalan dalam memberi nafkah, kegagalan dalam memenuhi kewajiban pernikahan), yang digunakan sebagai dasar untuk memperluas alasan sah bagi perempuan untuk meminta perceraian dalam proses kodifikasi, lihat Mir-Hosseini (1993, 2003).

³⁰ Banyak istilah yang umum digunakan di berbagai negara untuk merujuk kepada “kerudung” seperti hijab, purdah, chador/cadar, burqa, yang tidak ditemukan dalam teks klasik fiqh.

Keutamaan penggunaan hijab dalam wacana Islam merupakan fenomena baru, yakni ketika kaum Muslim berinteraksi dengan kekuatan-kekuatan penjajah pada abad ke-19, ketika suatu aliran dalam khazanah literatur Islam baru muncul di mana kerudung mendapatkan dimensi “peradaban” (*civilisational dimension*) dan menjadi tanda identitas Muslim dan unsur dari keimanan.

Teks-teks klasik – setidaknya yang menjadi dasar putusan yang dikeluarkan kemudian – membahas cara berpakaian bagi laki-laki dan perempuan di bawah tema ‘pentutup’ (*satr*). Peraturan semacam ini dapat ditemukan di Bab Salat, ketika membahas aturan tentang badan yang harus ditutup ketika melakukan shalat, dan Bab Nikah, ketika membahas aturan tentang ‘pandangan’ laki-laki terhadap perempuan sebelum pernikahan.³¹

Hanya sedikit peraturan yang di bahas di sana, namun sangat jelas: ketika shalat, baik laki-laki maupun perempuan harus menutupi auratnya atau *pudenda* nya; bagi laki-laki, ini mencakup wilayah dari lutut ke pusar, namun bagi perempuan, semua bagian tubuh kecuali tangan, telapak kaki dan wajah. Laki-laki tidak diperbolehkan untuk melihat tubuh yang tak tertutup dari perempuan yang bukan kerabat dekatnya, namun perempuan diperbolehkan melihat laki-laki yang tidak memiliki hubungan kekerabatan dekat dengannya. Larangan ini dapat dilonggarkan ketika seorang laki-laki hendak melakukan kontrak pernikahan; maka, guna melihat/megecek seorang calon pengantin, laki-laki dapat memiliki hak istimewa sebagaimana yang dimiliki kerabat dekat perempuan tersebut.

Terdapat juga beberapa peraturan terkait dalam fiqh klasik tentang pemisahan (pelarangan interaksi dalam bentuk apapun antara laki-laki dan perempuan yang tidak memiliki hubungan kekerabatan dekat), dan pengucilan (membatasi akses perempuan ke wilayah publik). Hal ini dilandaskan pada dua peraturan *fiqhiyyah*: yang pertama yang mendefinisikan seluruh bagian tubuh perempuan sebagai aurat, *pudenda*, wilayah tercela (*zone of shame*), yang harus ditutup selama shalat (dihadapan Allah) dan di publik (di hadapan laki-laki); yang kedua mendefinisikan keberadaan perempuan di publik sebagai sumber *fitnah*, kekacauan, ancaman terhadap ketertiban umum.³²

6 Kritik dari Dalam

Dalam putusan tentang zina, para *fuqaha* klasik berusaha untuk menjaga ketertiban seksual, kehormatan pribadi dan hubungan darah serta memastikan kedudukan bapak (*paternity*) yang sah. Namun, peraturan-peraturan tersebut dirancang dan dimaksudkan sebagai perlindungan terhadap kesucian pernikahan dan sebagai pencegah; bukan untuk dikodifikasi dan ditegakkan

³¹ Untuk mengetahui tentang evolusi hijab dalam tradisi hukum Islam, lihat Mir-Hosseini (2007, 2011).

³² Untuk mengetahui diskusi kritis tentang kedua asumsi tersebut, lihat (Abou El Fadl, 2001, hal. 239-247). Dalam beberapa kelompok ekstrimis saat ini, suara perempuan juga dipandang sebagai aurat.

oleh berbagai sistem dalam negara modern. Sebagaimana akan kita lihat, pada teorinya, peraturan-peraturan tersebut merupakan peraturan yang netral gender. Peraturan tersebut menentukan hukuman yang sama bagi laki-laki dan perempuan dan mengandung ketentuan untuk melindungi perempuan dari fitnah, dengan tuntutan pembuktian yang begitu ketat sehingga hampir tidak mungkin untuk membuktikan suatu kasus zina.

Perlu ditekankan di sini bahwa kekuatan dan sanksi dalam aturan zina tidak terletak pada penerapannya, tapi pada bagaimana hukum tersebut menentukan batasan-batasan tentang kegiatan seksual yang diperbolehkan. Kekuatan aturan tersebut ditegakkan dan dipertahankan melalui peraturan lain yang mengatur tentang pernikahan dan penutupan tubuh perempuan. Untuk memahami bagaimana semua aturan tersebut bekerja, kita harus menelaah pemikiran para ahli fiqh klasik tentang gender dan seksualitas perempuan, dan mengkaji teori dan asumsi hukum yang menjadi landasannya. Sebagaimana yang terlihat dalam peraturan tentang pernikahan dan hijab yang telah didiskusikan di atas, hukum zina berbasis pada dua konstruksi fiqh: seksualitas perempuan sebagai hak milik suaminya yang didapat melalui suatu kontrak pernikahan, dan tubuh perempuan sebagai obyek yang memalukan (aurat) yang harus ditutup setiap waktu. Konstruksi semacam ini berakar pada model pembacaan patriarkhal terhadap teks-teks suci Islam dan teori seksualitas yang membuka kontrol terhadap perilaku perempuan. Seluruh mazhab fiqh memiliki semangat dan konsepsi patriarkhi semacam ini tentang seksualitas dan gender; yang membedakan satu sama lain adalah cara dan sejauh mana mereka menerjemahkan konsepsi tersebut dalam putusan hukum.

Para Islamis dan cendekiawan Muslim tradisional mengklaim bahwa peraturan dan putusan fiqh klasik tidak dapat diubah dan bersifat ilahiah. Saya tidak bermaksud untuk masuk ke dalam diskusi tentang validitas teologis klaim semacam itu, atau apakah pembacaan al-Qur'an secara patriarkhal seperti itu dapat dibenarkan. Logika hukum dalam peraturan fiqh klasik tentunya harus dipahami dalam konteksnya sendiri. Kita tidak dapat menelaahnya dalam konteks yang berbeda. Kita perlu membuang penilaian (*judgment*) ketika berhadapan dengan sesuatu yang berhubungan dengan tradisi masa lalu. Namun hal ini bukan berarti kita harus menerima tradisi tersebut begitu saja atau kita tidak dapat mengkajinya secara kritis. Dalam konteks sekarang ini, kita juga perlu bertanya: seberapa jauh suatu konsep hak seksualitas dan gender merefleksikan prinsip keadilan yang inheren dalam makna syariah sebagai jalan yang harus diikuti? Mengapa dan bagaimana para ahli fiqh klasik mendefinisikan putusan-putusan ini sehingga perempuan berada di bawah kewenangan laki-laki dan seksualitas perempuan menjadi hak milik laki-laki? Apa landasan etis dan rasional bagi pemahaman hak gender dan seksualitas semacam itu? Pertanyaan ini menjadi semakin penting bila kita – sebagaimana saya – menerima bahwa para ahli fiqh klasik benar-benar percaya bahwa temuan mereka disarikan dari sumber-sumber suci Islam dan bahwa putusan mereka mencerminkan keadilan yang merupakan bagian syariah yang tak dapat disangkal, seperti yang mereka pahami.

Terdapat dua jawaban yang saling berhubungan. Yang *pertama* bersifat ideologis dan politis, dan berkenaan dengan semangat patriarkhi yang kuat yang mempengaruhi model pembacaan para ahli fiqh terhadap teks-teks suci dan pengucilan perempuan yang mereka lakukan dalam memproduksi pemikiran keagamaan. Semakin jauh kita dari zaman Nabi SAW, kita akan semakin menemukan kenyataan perempuan dipinggirkan dan kehilangan kekuatan politiknya; kehadiran mereka di ranah publik dibatasi; sifat-sifat penting mereka dicemarkan sedemikian rupa sehingga apa yang menjadi perhatian mereka menjadi tidak penting dalam proses pembuatan hukum.³³ Perempuan pernah menjadi bagian dari perawi hadits, namun ketika mazhab-mazhab fiqh telah terkonsolidasi, sekitar 100 tahun sejak wafat sang Nabi, mereka telah melemahkan posisi perempuan menjadi sekedar makhluk seksual dan menempatkannya di bawah kewenangan laki-laki.³⁴ Hal ini dijustifikasi dengan model pembacaan tertentu terhadap teks-teks suci Islam, dan diperoleh melalui serangkaian konstruksi hukum: zina adalah kejahatan *hadd*, dengan hukuman yang wajib dan tetap; pernikahan adalah suatu kontrak di mana seorang lelaki mendapatkan kendali terhadap seksualitas seorang perempuan, dan tubuh perempuan adalah aurat, sesuatu yang memalukan.

Yang *kedua* bersifat lebih teoritis, dan berkenaan dengan cara bagaimana norma masyarakat dan praktek-praktek pernikahan dan ideologi gender patriarkhal yang ada disakralkan, dan kemudian dijadikan entitas yang tetap dalam hukum fiqh. Singkatnya, munculnya ketidaksetaraan gender dalam tradisi hukum Islam berakar pada kontradiksi antara gagasan ideal syariah dan struktur patriarkhi di mana gagasan ideal ini muncul dan kemudian diterjemahkan menjadi norma-norma hukum. Seruan Islam untuk kebebasan, keadilan dan kesetaraan tenggelam dalam norma dan praktek patriarkhi dalam masyarakat dan budaya Arab abad ke-7, dan selama tahun-tahun dalam proses pembentukan hukum Islam (Mir-Hosseini, 2003, 2011).

Secara singkat, konsepsi para ahli fiqh klasik tentang keadilan dan hubungan gender dibentuk oleh interaksi dengan realitas sosial, ekonomi dan budaya di mana mereka hidup. Di dunia ini, patriarkhi dan perbudakan merupakan bagian dari tatanan masyarakat; hal tersebut dilihat sebagai suatu keadaan yang alamiah, sebagai sebuah cara untuk mengatur hubungan sosial.

³³ Terdapat perdebatan literatur yang mendalam tentang hal ini yang tidak akan saya bahas. Beberapa berargumentasi bahwa hadirnya Islam melemahkan struktur patriarkhi masyarakat Arab, sementara yang lain mengatakan hal tersebut malah memperkuatnya. Mereka yang berada pada kategori kedua juga menyatakan bahwa sebelum hadirnya Islam masyarakat sedang mengalami suatu transisi dari garis keturunan matrilineal ke patrilineal, bahwa Islam memfasilitasi ini dengan memberikan persetujuan pada patriarkhi, dan amanah dalam al-Qur'an tentang pernikahan, perceraian, waris, dan apapun yang berhubungan dengan perempuan merfleksikan dan menguatkan transisi semacam itu. Untuk pembahasan ringkas tapi padat tentang perdebatan ini. Lihat Smith (1985); Spellber (1991).

³⁴ Sebagaimana yang ditunjukkan oleh Abou-Bakr, perempuan tetap aktif dalam meneruskan pengetahuan keagamaan, namun kegiatan mereka terbatas di wilayah informal rumah dan mesjid dan status mereka sebagai ahli hukum tidak diakui secara resmi (Abou-Bakr, 2003).

Dalam upaya pemahaman teks-tesk suci, para ahli hukum ini dipengaruhi oleh cara pandang mereka, dan dalam menilai tuntutan-tuntutan syariat, mereka dipengaruhi oleh asumsi gender dan teori hukum yang merefleksikan kenyataan sosial dan politik pada masanya. Konsep kesetaraan gender dan HAM sebagaimana yang kita pahami saat ini tidak memiliki tempat dan hanya memiliki sedikit relevansi dengan konsepsi mereka tentang keadilan.

Sangat penting untuk diingat bahwa walaupun gagasan kesetaraan gender merupakan gagasan dunia modern dan belum tercakup dalam teori dan sistem hukum pra-modern, sampai dengan abad ke-19, tradisi hukum Islam memberikan hak-hak yang lebih baik kepada perempuan dibanding rezim hukum Barat. Misalnya, perempuan Muslim selalu diperbolehkan untuk mempertahankan otonomi hukum dan ekonomi mereka dalam pernikahan, sementara di Inggris baru pada tahun 1882, melalui Undang-Undang Hak Milik Perempuan yang telah Menikah, perempuan memiliki hak untuk mempertahankan hak milik setelah pernikahan.

Namun bagi kaum Muslim, interaksi dengan modernitas terjadi serempak dengan pengalaman yang menyakitkan dan memalukan dengan kekuatan kolonial Barat, di mana perempuan dan hukum perkawinan menjadi simbol keaslian budaya dan penerus tradisi keagamaan, suatu medan perang antara kekuatan tradisionalisme dan modernitas di dunia Muslim – situasi yang masih terus terjadi sampai sekarang ini. Sebagaimana pengamatan Leila Ahmed, hal ini telah mendorong banyak perempuan Muslim pada pilihan yang menyakitkan, antara pengkhianatan dan pengkhianatan. Mereka harus memilih identitas Muslim mereka – kepercayaan mereka – atau kesadaran gender baru mereka (Ahmed, 1991, hal. 122).

Salah satu konsekuensi paradoksal dan tidak disengaja dari Islam politis adalah hal ini membantu terciptanya suatu arena di mana banyak perempuan dapat merekonsiliasikan kepercayaan dan identitas mereka melalui perjuangan untuk kesetaraan gender dan martabat manusia. Hal ini terjadi bukan karena para Islamis menawarkan visi relasi gender yang egaliter. Melainkan, agenda “kembali ke syariah” yang mereja suarakan dan usaha mereka untuk menerjemahkan putusan-putusan fiqh ke dalam kebijakan yang telah mendorong perempuan Muslim untuk meningkatkan aktivisme mereka, yang disebut oleh beberapa orang sebagai “feminisme Islam.”³⁵ Pandangan yang membela peraturan-peraturan patriarkhal sebagai syariah, hukum Allah, pandangan hidup Islam yang asli membuat kitab-kitab fiqh klasik dikeluarkan dari lemari, dan tanpa disengaja kitab-kitab yang sama juga menjadi terbuka sebagai subyek penelitian kritis dan perdebatan publik. Semakin banyak perempuan yang kemudian mempertanyakan apakah ada hubungan yang tak terpisahkan atau logis antara gagasan ideal Islam dan patriarkhi (Mir-Hosseini, 2006). Hal ini membuka ruang bagi kritik internal terhadap interpretasi patriarkhal terhadap syariah, yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah Islam. Pada awal tahun 1990an muncul kesadaran baru, suatu cara berpikir baru, suatu wacana gender yang mendukung kesetaraan bagi

³⁵ Terdapat semakin banyak literatur tentang politik dan perkembangan “feminisme Islam”; sebagai rujukan lihat Badran (2002, 2006) dan Mir-Hosseini (2006).

perempuan di semua bidang dalam kerangka Islam. Wacana ini dikembangkan oleh para cendekiawan feminis Islam yang menunjukkan bagaimana konstruksi gender terbangun dalam tradisi hukum Islam, menyingkap sejarah tersembunyi dan membaca kembali sumber-sumber tekstual untuk menemukan interpretasi egaliter teks-teks suci.³⁶

Kebangkitan pemikiran feminisme dalam Islam membantu menjembatani kesenjangan yang lebar antara konsepsi keadilan yang mempengaruhi dan menopang penafsiran dominan terhadap syariah di satu sisi, dan di sisi lain hukum HAM. Gerakan pemikiran ini merupakan bagian dari suatu tren pemikiran keagamaan reformis baru yang mengkonsolidasikan pemikiran Islam dan modernitas sebagai sesuatu yang kompatibel satu sama lain dan bukan saling bertentangan. Dengan mengikuti dan mengembangkan hasil kerja para reformis sebelumnya, para pemikir keagamaan baru ini menyatakan bahwa pemahaman manusia terhadap teks-teks suci Islam merupakan sesuatu yang lentur, teks dapat diinterpretasikan untuk mendorong pluralisme, HAM, demokrasi dan kesetaraan gender. Dengan menelusuri kembali perdebatan teologis di masa lalu, para pemikir tersebut ingin menghidupkan kembali pendekatan rasionalis Mu'tazilah yang padam ketika legalisme Asy'ariyah menjadi pendekatan pembentukan hukum dominan dan menjadi preseden bagi pandangan yang lebih menekankan pada bentuk hukum dibanding isi dan semangatnya. Ketika para reformis terdahulu berusaha menelusuri genealogi Islam bagi konsep-konsep modern, para pemikir baru ini menekankan bagaimana pengetahuan keagamaan diproduksi dan bagaimana agama dimaknai; bagaimana bangunan interpretasi syariah dan fiqh harus dievaluasi berdasarkan konteks sejarahnya.³⁷ Tren pemikiran reformis ini membantu kita untuk menilai bagaimana suatu konstruksi hukum direproduksi, dimodifikasi dan didefinisikan ulang oleh negara-negara dan komunitas-komunitas yang telah menghidupkan kembali hukum zina dengan Islamisasi" hukum pidana.

Lebih penting lagi, pemikiran keagamaan baru dan bahasa yang digunakannya ini dapat membuka suatu dialog baru yang penting antara hukum Islam dan hukum HAM internasional. Dialog seperti ini akan dapat membantu dalam mengembangkan suatu konsensus bersama dan menyediakan alat-alat konseptual dan bahasa bagi para pembela HAM untuk melibatkan komunitas Muslim. Hal tersebut dapat membantu mereka dalam menyimpulkan bahwa hukum zina bukan sebagai bagian dari agama patriarkhal, juga bukan sebagai sesuatu yang ilahiah dan tidak dapat berubah, tapi sebagai sebuah elemen dalam sebuah jaringan kompleks norma dan hukum yang dikembangkan oleh ahli fiqh klasik untuk mengatur seksualitas. Dengan kata lain, dialog semacam ini dapat membantu para pembela HAM untuk melihat hukum-hukum ini sebagaimana adanya: sebuah konstruksi fiqh yang berakar pada struktur

³⁶ Studi Feminis dalam Islam terlalu banyak untuk didaftarkan disini, tapi khususnya lihat Ahmed (1991); Al-Hibri (1982, 1997); Ali (2003, 2006); Barlas (2002); Hassan (1987, 1996); Mernissi (1991); Mir Hosseini (2003, 2009); Wadud (1999, 2006).

³⁷ Untuk mendapatkan pengantar umum dan beberapa contoh teks, lihat Kurzman (1998,2002); Abu Zayd (2006).

kesukuan dan ideologi patriarkhi masyarakat Arab pra-Islam yang berlanjut pada zaman Islam, meskipun dalam bentuk yang termodifikasi.

Sebagai contoh, kita dapat menunjukkan bagaimana hukuman mati dengan rajam mendapatkan landasan pembenarannya bukan dari al-Qur'an, namun dari sunnah. Para ahli fiqh dari semua mazhab bergantung pada hanya tiga hadits dalam membangun argumen hukum mereka untuk mendukung rajam. Hal ini telah ditentang baik dengan merujuk pada argumen teori fiqh klasik, seperti keutamaan sumber al-Qur'an dibanding hadits, dan kenyataan bahwa keaslian hadits-hadits itu juga dipertanyakan,³⁸ maupun berdasarkan ketentuan-ketentuan HAM. Kita perlu menekankan bahwa aturan hukum dalam al-Qur'an dan sunnah harus dipahami dalam konteks sejarah dan sosialnya. Misalnya, beberapa pemikir berpendapat bahwa rajam merupakan bentuk hukuman mati pada zaman Nabi, dan masuk dalam tradisi hukum Islam sebagai hukuman untuk perbuatan zina yang berasal dari tradisi Yahudi.³⁹

Lebih jauh lagi, al-Qur'an tidak menentukan rajam sebagai hukuman bagi perbuatan zina, dan tidak membahas hukuman bagi persetubuhan konsensual di ranah privat. Menurut Asifa Quraishi, zina sebagaimana yang didefinisikan oleh ahli fiqh klasik harus dilihat lebih sebagai bentuk kejahatan kecabulan publik daripada sebagai perilaku seksual privat. Ia menyatakan, "Sementara al-Qur'an mengecam seks di luar nikah sebagai keburukan, Ia memberikan kewenangan bagi sistem hukum Islam untuk melakukan penuntutan kepada seseorang yang dituduh melakukan kejahatan ini hanya ketika tindakan tersebut dilakukan dengan sangat terbuka, di mana empat orang saksi melihat mereka tanpa melanggar privasi" (Quraishi, 2008, hal. 296).⁴⁰

Mendefinisikan kejahatan didasarkan pada bentuk hukumannya sendiri merupakan bentukan juristik (*fiqhiyah*). Ungkapan *hudud* Allah, batasan yang ditentukan oleh Allah muncul 14 kali dalam al-Qur'an. Tidak satupun istilah ini digunakan dalam arti hukuman, baik tetap maupun tidak, dan tidak pernah secara spesifik dinyatakan apa batasan-batasan itu.⁴¹ Menurut Fazlur Rahman, dalam dua ayat (Q.S al-Baqarah [2]: 229-230), istilah ini muncul enam kali berkaitan dengan perceraian, menuntut laki-laki untuk mempertahankan ataupun melepaskan isteri mereka secara *bil-ma'ruf*, yakni sesuai dengan "adat kebiasaan yang baik;" setiap kali digunakan, istilah ini memiliki arti yang sedikit berbeda, namun dalam ayat ini maupun dalam ayat lainnya tidak pernah istilah ini digunakan dalam artihukuman. Rahman mengatakan:

"Fakta ini harusnya mendorong kita untuk berhenti sejenak dan berpikir tentang betapa kecilnya perhatian al-Qur'an terhadap aspek murni hukum dan betapa besar dan utama al-Qur'an menekankan

³⁸ Misalnya, lihat Burton (1978, 1993); Engineer (2007); Kamali (2000).

³⁹ Untuk diskusi tentang perdebatan dalam sumber-sumber klasik, lihat Burton (1978, 1993) dan untuk argumen-argumen baru berdasarkan HAM, lihat Baghi (2007); Engineer (2007); Quraishi (2008).

⁴⁰ Juga lihat *Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights*.

⁴¹ Lihat (Kamali, 1998, hal. 219) dan (Kamali, 2000, hal. 45-65).

pada sisi nilai moral suatu Komunitas. Aspek hukum tentu harus menerapkan keadilan dan perangkat hukum yang memadai harus dikembangkan. Namun Komunitas dibiarkan untuk membentuk hukum tersebut dengan panduan dan semangat moral al-Qur'an yang menunjukkan hanya sedikit kecenderungan untuk menetapkan hukum yang keras dan tetap. Mereka yang mengklaim telah mengambil hukum Allah ke dalam tangannya sendiri dan berusaha untuk menerapkannya secara literal telah melakukan dua kesalahan sekaligus" (Rahman, 1965, hal. 240).

7 Ringkasan dan Kesimpulan

Apa implikasi dari analisa yang ditawarkan dalam makalah untuk Kampanye Global untuk Menghentikan Pembunuhan dan Rajam Perempuan ini? Makalah ini disusun dengan memperhatikan dua pertanyaan besar: Apa tantangan utama yang dihadapi aktivis hak-hak perempuan dalam kampanye mereka untuk menghapuskan hukum zina? Dapatkah kerangka kerja HAM dan Islam hadir berdampingan, dengan kata lain, bagaimana suatu konsensus bersama dapat dikembangkan? Saya menempatkan hukum zina dalam konteks persinggungan antara agama, budaya dan hukum dalam aturan seksualitas dalam tradisi hukum Islam dan pergeseran politik hubungan antar agama, hukum dan gender yang terjadi saat ini. Premis saya adalah bahwa kampanye melawan hukum zina harus berdasarkan pada informasi menyeluruh terkait justifikasi hukum, sosial dan politik dari hukum semacam ini dan hubungan hukum zina tersebut dengan hukum dan adat lainnya yang memperbolehkan kontrol laki-laki atas seksualitas perempuan. Hukum zina tidak boleh diperlakukan secara terpisah; ia merupakan bagian dari suatu sistem yang rumit yang mengatur perilaku perempuan, yang dipengaruhi interpretasi patriarkhal terhadap teks-teks Islam dan dipertahankan oleh serangkaian asumsi dan konstruksi fiqh kuno tentang seksualitas perempuan, yang pada gilirannya merupakan akar dari kekerasan terhadap perempuan.

Reformasi dan sekularisasi hukum pidana dan sistem peradilan pidana pada pertengahan pertama abad ke-20, dan agenda 'Islamisasi' pada pertengahan kedua abad 20, telah menunjukkan dengan jelas bahwa tidak akan ada perbaikan yang berkelanjutan dalam posisi hukum dan sosial perempuan Muslim jika interpretasi patriarkhal terhadap teks-teks suci tetap tidak ditentang. Pergeseran politik agama, hukum dan gender pada abad 20 memicu lahirnya dua kerangka rujukan yang kuat namun saling bertentangan: hukum HAM internasional dan Islam politik. Pertemuan antara keduanya telah menghasilkan dialog yang produktif dan membuka fase baru dalam politik gender dan pertempuran antara kekuatan tradisionalisme dan modernisme dalam dunia Islam. Unsur penting dalam fase ini adalah bahwa sekarang perempuan sendiri – bukan pemahaman abstrak tentang "hak perempuan dalam Islam" – yang menjadi inti dari argumen tersebut.⁴²

⁴² Untuk pembagasan tentang hal ini, lihat Mir-Hosseini (2009, 2011).

Hukum HAM internasional memberikan suatu kerangka konseptual dan bahasa bagi para para aktivis sekuler untuk mengkritik hukum-hukum semacam ini sebagai kekerasan berbasis gender. Namun, argumen seperti itu menghadapi tantangan yang kuat di negara dan masyarakat di mana wacana keagamaan diutamakan, identitas keagamaan dipolitisasi, dan para Islamis membuat ketentuan-ketentuan dalam wacana tentang seks dan moral. Agar bisa bekerja dengan efektif dalam konteks seperti itu, norma dan nilai HAM perlu diartikulasikan dalam suatu bahasa yang dapat melibatkan budaya dan praktek lokal serta tradisi keagamaan (Dembour, 2001). Ini merupakan tugas yang sulit, suatu tantangan yang harus dihadapi semua pembela HAM dengan satu cara atau lainnya. Tiap konteks memiliki spesifikasi dan dinamikanya sendiri dan menghadapkan para pembela HAM dengan tantangan tersendiri pula. Dalam konteks Islam, tantangan ini dipertajam dengan dominasi fiqh tradisional dan bagaimana peraturan-peraturan tersebut telah menjadi praktek kebiasaan budaya dan tata cara seksual. Fakta bahwa hukum zina berada di bawah kategori *hudud* – yang dilihat sebagai ‘batas-batasan Allah – memberikan pada kaum Islamis dan fundamentalis sebuah keuntungan, yaitu suatu argumen siap pakai guna menolak dan mengecam reformasi sebagai sesuatu yang “bertentangan dengan Islam;” dengan demikian kekuatan para Islamis terletak pada kampanye untuk ‘kembali ke syariah.’

Salah satu strategi utama yang diadopsi oleh para aktivis HAM adalah dengan menyebut dan memermalukan pemerintah pelanggar HAM agar mereka menghormati dan melindunginya. Negara-negara yang mengusung interpretasi keagamaan yang salah untuk membenarkan diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan telah menandatangani konvensi-konvensi HAM; dan kurangnya akuntabilitas mereka dalam penegakan konvensi itu harus diungkapkan. Namun, bagi banyak kaum Muslim keutamaan moral dan keadilan hukum HAM internasional telah terganggu oleh politik dan retorika dari apa yang disebut sebagai perang terhadap teror yang terjadi setelah serangan 11 September 2001, dan juga dukungan Barat yang tak pernah lekang kepada Israel meskipun semakin banyak pelanggaran terjadi terhadap warga Palestina dan wilayah mereka.⁴³ Dengan mengklaim sebagai pembela keadilan, para Islamis berkembang pesat sebagai penentang intervensi luar semacam itu.

Dalam kondisi abad ke-21 ini, para aktivis juga harus dapat terlibat dalam wacana internal di dalam komunitas Muslim sendiri (An-Na‘im, 2005). Sebagaimana yang dijelaskan Abdullahi An-Na‘im, “walaupun perbedaan antara wacana religius dan sekuler tentang hak perempuan dalam masyarakat Islam terlalu dibesar-besarkan atau malah tidak benar, dalam kenyataannya, dampaknya terlalu serius untuk tidak dipedulikan” (An-Na‘im, 1995a, hal. 51). Suatu kampanye yang dapat menggabungkan sudut pandang Islam dan HAM akan bisa lebih meyakinkan dan lebih efektif.

⁴³ Untuk suatu diskusi yang tajam tentang dilema yang dihadapi oleh LSM Internasional yang bekerja dalam konteks Muslim, lihat Modirzadeh (2006).

Sebagai ringkasan dari argumen saya:

- Perlu membangun strategi yang beragam dan pada berbagai tingkatan dan memungkinkan terbangunnya wacana internal dalam masyarakat. Karena hubungan dekat antara tradisi hukum Islam dan budaya, penting untuk membangun kerangka argumen yang mendukung reformasi dan perubahan secara bersamaan dalam kerangka kerja HAM dan Islam.
- Dalam kampanye melawan hukum zina dan rajamn, untuk strategi konfrontatif seperti “menunjuk dan mempermalukan” (*naming and shaming*) hal ini perlu dilakukan lebih dari sekedar retorika politik dan agar dapat menjadi langkah efektif. Agar lebih meyakinkan dalam mendorong pemerintah atau kaum Islamis mengubah hukum dan prakteknya, maka strategi semacam ini harus dikombinasikan dengan proses pelibatan, dialog dan debat, di mana semua pihak memiliki kesempatan untuk mengartikulasikan prinsip-prinsip dan membela praktek-praktek masing-masing. Hal seperti ini telah berhasil dilakukan di Maroko dengan direformasinya Undang-Undang Perkawinan negara tersebut setelah terjadi aktivisme perempuan dan pelibatan para ulama selama bertahun-tahun (Buskens, 2006; Collectif 95 Maghreb-Egalit’e, 2005); dan di Pakistan, dengan amandemen hukum zina setelah intervensi dari Dewan Ideologi (Council of Islamic Ideology, 2006; Lau, 2007).
- Sebagai prinsip umum, bila kita ingin meyakinkan beberapa kelompok lain untuk mengubah praktek atau hukumnya, akan lebih efektif bila kita berargumentasi bahwa sebenarnya mereka telah menyalahi prinsip mereka sendiri, bahwa sebenarnya suatu hukum atau praktek alternatif lebih sesuai dengan prinsip mereka sendiri dan prinsip dari orang lain – termasuk hukum HAM internasional.
- Prinsip dan gagasan ideal al-Qur’an mencerminkan norma-norma universal yang gaungnya dapat ditemukan dalam standar HAM kontemporer dan memberikan dasar bagi kritik etis dari dalam kerangka hukum pidana Islam berdasarkan jurisprudensi klasik.

Lampiran

A Elemen dalam Tradisi Hukum Islam

Syariah (arti literal 'jalan')

- Keseluruhan perintah Allah sebagaimana yang terkandung dalam al-Qur'an dan sunnah.
- Bagi kaum Muslim merupakan cara hidup di dunia.
- Mengatur semua aspek kehidupan mulai dari hal-hal yang berhubungan dengan kesucian ritual sampai dengan pertanyaan yang berkenaan dengan hubungan internasional.
- Beberapa aspek (ibadah) tidak dapat ditegakkan oleh otoritas politik manapun dan merupakan aturan yang terkait dengan kesadaran.
- Aspek yang lain (mu'amalat, transaksi perdata, penal law, dll) pada prinsipnya ditegakkan oleh negara dan hal ini merupakan norma hukum.

Fiqh (arti literal 'pemahaman')

- Upaya para cendekiawan Muslim yang memiliki kualifikasi untuk menyorikan peraturan hukum dari al-Qur'an dan sunnah.
- Interpretasi dan pemahaman manusia tentang syariah.

Qanun (arti literal 'hukum')

- Jika ada hal yang tidak diatur dalam al-Qur'an dan sunnah, otoritas Muslim mempunyai hak untuk mengeluarkan instrumen hukum yang sesuai dengan syariah.
- Berdasarkan doktrin *al-siyasah al-Syari'ah* (kebijakan berorientasi syariah atau pemerintahan berdasarkan syariah)
- Dalam sejarah hukum Islam pra-Modern, salah satu isu yang terpenting adalah hubungan antar syariah dan qanun, yakni ke-Islaman perundangan otoritas politik Islam.

B Mazhab Hukum

Banyak yang muncul tapi sedikit yang bertahan:

Mazhab Hanafi

- Muncul di Baghdad, dinamakan menurut nama Abu Hanifah (meninggal tahun 767).
- Mendorong akal dan logika, menggunakan analogi dan kepentingan publik secara ekstensif.
- Saat ini dominan di Turki, Irak, Syiria, Lebanon, Yordania, Mesir, Libya, Pakistan, Afghanistan.

Mazhab Maliki

- Muncul di Madinah, dinamakan menurut nama Malik ibn Anas (meninggal tahun 795).
- Menekankan pemahaman sumber-sumber tekstual.
- Saat ini dominan di Afrika Utara dan Afrika Barat.

Mazhab Syafi'i

- Muncul di Baghdad, dinamakan menurut nama Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (meninggal tahun 820) yang kemudian pindah ke Kairo.
- Menawarkan sintesa baru mazhab Hanafi dan madzhab Maliki , menggunakan analogi dan kepentingan publik secara ekstensif.
- Saat ini dominan di Indonesia, Malaysia, Singapura, Filipina, Sudan, Mesir bagian Bawah, Arabia bagian Selatan.

Mazhab Hanbali

- Muncul di Baghdad, dinamakan menurut nama Ahmad ibn Hanbal (meninggal tahun 855), dan dipopulerkan oleh Abdul Wahhab pada awal abad 18.
- Menekankan pada sumber tekstual dari norma hukum.
- Saat ini dominan di Arab Saudi.

Mazhab Ja'fari atau Itsna 'Asy'ari (Hukum Syi'ah)

- Dinamakan menurut nama the Imam Shi'a ke-enam Ja'far al-Sadiq (meninggal tahun 748).
- Mengakui bahwa akal manusia merupakan dasar yang sama kuatnya dalam menentukan cakupan tujuan ilahi umat manusia, dengan syarat berdasarkan wahyu.
- Saat ini dominan di Iran dan Irak.

C Klasifikasi Hukum (*ahkam*)

Kategori putusan/peraturan hukum:

‘ibadat arti literal ibadah, berkenaan dengan urusan peribadatan

mua‘malat arti literal kontrak, berkenaan dengan transaksi perdata

huquq al-‘All arti literal hak Allah, juga berhubungan dengan kepentingan kolektif dan publik

huquq al-‘abad arti literal hak manusia, juga berhubungan dengan hak individu

Semua tindakan adalah antara:

halal diizinkan, atau

haram dilarang

Tindakan yang diizinkan diklasifikasikan lebih jauh menjadi

wajib/fard diharuskan/wajib

mandub/mustahab direkomendasikan

mubah netral

makruh sebaiknya tidak dilakukan/tercela

Tindak pidana dibagi, berdasarkan hukuman, kedalam tiga kategori:

hudud (jamak dari *hadd*, arti literal batas) didefinisikan sebagai pelanggaran yang melanggar batas Allah (*hudud al-‘Allah*); hukuman diwajibkan dan tetap, diambil dari sumber teks (al-Qur‘an atau sunnah), yang terdiri dari:

1. *sariqah* (pencurian)
2. *qath‘ al-thariq hirabah* (perampokan di jalan)
3. *zina* (hubungan seksual tidak sah)
4. *qadhf* (fitnah [tuduhan tanpa bukti] tentang zinah)
5. *syurb al-khamr* (meminum alkohol)
6. *riddah* (pemurtadan/pengingkaran terhadap agama)

qishas pembalasan dendam/retribusi, mencakup cedera badan dan pembunuhan, didefinisikan sebagai perihal tuntutan privat; hukuman tetap namun tidak wajib, pelaku dapat menghindari tuntutan.

ta‘zir disiplin, mencakup seluruh pelanggaran yang lain; hukuman berdasarkan keputusan hakim.

Daftar Rujukan

- Abou-Bakr, O. (2003). Teaching the words of the Prophet: Women instructors of the hadith. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1(3):306–28.
- Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Abou El Fadl, K. (2004). The place of ethnical obligations in Islamic law. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 4(1):1–40.
- Abu-Odeh, L. (1996). Crimes of honour and the construction of gender in Arab societies. Terdapat di Yamani, M., editor, *Feminism and Islam*. Reading: Ithica Press.
- Abu Zayd, N. H. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ahmed, L. (1991). Early Islam and the position of women: The problem of interpretation. Terdapat di Keddie, N. and Baron, B., editors, *Women in Middle Eastern History*, hal. 58–73. Yale: Yale University Press.
- Al-Hibri, A. (1982). A study of Islamic herstory: Or how did we get into this mess? *Women's Studies International Forum*, 5(2):207–19. *Special Issue Islam and Women*.
- Al-Hibri, A. (1997). Islam, law and custom: Redefining Muslim women's rights. *American University Journal of International Law and Policy*, 12:1–44.
- Ali, K. (2003). Progressive Muslims and Islamic jurisprudence: The necessity for critical engagement with marriage and divorce law. Terdapat di Safi, O., editor, *Progressive Muslims: One Justice, Gender, and Pluralism*, hal. 163–89. Oxford: Oneworld.
- Ali, K. (2006). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Ali, K. (2008). Marriage in classical Islamic jurisprudence: A survey of doctrines. Terdapat di Quraishi, A. and Vogel, F., editors, *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, hal. 11–45. Cambridge, Mass.: Islamic Legal Studies, Harvard Law School.
- An-Na'im, A. A. (1990). Problem of universal cultural legitimacy of human rights. Terdapat di An-Na'im, A. A. and Deng, F., editors, *Human Rights in*

- Africa: Cross-Cultural Perspectives*, hal. 331–67. Washington D.C.: Brookings Institute Press.
- An-Na‘im, A. A. (1995a). The dichotomy between religious and secular discourse in Islamic societies. Terdapat di Afkhami, M., editor, *Faith and Freedom: Women’s Human Rights in the Muslim World*, hal. 51–60. London and New York: I B Tauris.
- An-Na‘im, A. A. (1995b). What do we mean by universal? *Index on Citizenship*, 4(5):120–28.
- An-Na‘im, A. A. (2005). The role of ‘community discourse’ in combating ‘crimes of honour’: Preliminary assessments and prospects. Terdapat di Welchman, L. and Hossein, S., editors, *Honour: Crimes, Paradigms and Violence against Women*, hal. 64–77. London: Zed Press.
- Baderin, M. (2001). Establishing areas of common ground between Islamic law and international human rights. *International Journal of Human Rights*, 5(2):72–113.
- Baderin, M. (2007). Islam and the realization of human rights in the Muslim world: A reflection on two essential approaches and two divergent perspectives. *Muslim World Journal for Human Rights*, 4(1).
- Badran, M. (2002). Islamic feminism: What’s in a name? *Al-Ahram Weekly Online*, 569 (17-23 Jan).
- Badran, M. (2006). Islamic feminism revisited. *CounterCurrents*.
- Baghi, E. (2007). The bloodied stone: Execution by stoning. <http://www.iranhumanrights.org/2008/08/baghibloodiedstone/>.
- Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin: Texas University Press.
- Bassiouni, M. C. (1997). Crimes and the criminal process. *Arab Law Quarterly*, 12(3):269–86.
- Bielefeldt, H. (1995). Muslim voices in the human rights debate. *Human Rights Quarterly*, 14(4):587-617.
- Bielefeldt, H. (2000). ‘Western’ versus ‘Islamic’ human rights conceptions? A critique of cultural essentialism in the discussion on human rights. *Political Theory*, 28(1):90–121.

- Burton, J. (1978). The origin of the Islamic penalty of adultery. *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 26:12–26.
- Burton, J. (1993). Law and exegesis: The penalty for adultery in Islam. Terdapat di Hawting, G. and Shareef, A.-K. A., editors, *Approaches to the Qur'an*, hal. 269–84. London: Routledge.
- Buskens, L. (2006). Recent debates on family law reform in Morocco: Islamic law as politics in an emerging public sphere. *Islamic Law and Society*, 10(1):71–131.
- Collectif 95 Maghreb-Egalité (2005). *Guide to Equality in the Family in the Magreb*. Washington D.C.: Women's Learning Partnership for Rights, Development, and Peace (WLP).
- Council of Islamic Ideology (2006). *Hudood Ordinance 1979: A Critical Report*. Islamabad: Government of Pakistan.
- Dembour, M.-B. (2001). Following the movement of a pendulum: Between universalism and relativism. Terdapat dalam Cowan, J., Dembour, M.-B., and Wilson, R., editors, *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, hal. 56–79. Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Awa, M. S. (1993). *Punishment in Islamic Laws*. Plainfield, IN: American Trust Publications.
- Engineer, A. A. (2007). Adultery and Qur'anic punishment. http://www.futureislam.com/20070501/insight/asgharali/Adultery_and_Qur_anic_Punishment.asp.
- Fierro, M. (2007). Idr'u l-Hudud bi-l-Shubuhah: When lawful violence meets doubt. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 5(2-3):208–38.
- Gallie, B. (1956). Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society* (New Series), 56:167–198.
- Gibb, H. and Kramers, J. (1961). Zina. Dalam *Shorter Encyclopedia of Islam*, hal. 658–59. Leiden: Brill.
- Haeri, S. (1989). *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*. London: I. B.Tauris.
- Hallaq, W. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hassan, R. (1987). Equal before Allah? Women-Man equality in the Islamic tradition. *Harvard Divinity Bulletin*, 7(2).
- Hassan, R. (1996). Feminist theology: Challenges for Muslim women. *Critique: Journal of Middle Eastern Studies*, 9:53–65.
- Hunter, S. T. and Malik, H., editors (2005). *Islam and Human Rights: Advancing a US-Muslim Dialogue*. Washington D.C.: Center for Strategic and International Studies.
- Ibn Rushd, A. (1996). *The Distinguished Jurist's Primer (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid)*, volume 2. Reading: Garnet Publishing.
Diterjemahkan oleh Imran Ahsan Khan Nyazee.
- Imam, A. (2005). Women's reproductive and sexual rights and the offense of zina in Muslim laws in Nigeria. Terdapat dalam Chavkin, W. and Chesler, E., editors, *Where Human Rights Begin: Health, Sexuality and Women in the new Millennium*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Jahangir, A. and Jilani, H. (1988). *The Hudood Ordinances: A Divine Sanction?* Lahore: Rhotac Books.
- Jahanpour, F. (2007). Islam and human rights. *Journal of Globalization for the Common Good*, Musim semi.
- Jansen, W. (2000). Sleeping in the womb: Protracted pregnancies in the Maghreb. *The Muslim World*, 90:218–37.
- Kamali, M. H. (1998). Punishment in Islamic law: A critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia. *Arab Law Quarterly*, 13(3):203–234.
- Kamali, M. H. (1999). *Freedom, Equality, and Justice in Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers and Markfield: The Islamic Foundation, UK.
- Kamali, M. H. (2000). *Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Kamali, M. H. (2006). *An Introduction to Shari'a*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights. Zina, rape and Islamic Law: An Islamic legal analysis of the rape laws in Pakistan.
<http://www.karamah.org/articles.htm>.
- Khadduri, M. (1984). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: John Hopkins University Press.

- Kugle, S. S. a.-H. (2003). Sexuality, diversity, and ethics in the agenda of progressive Muslims. Terdapat dalam Safi, O., editor, *Progressive Muslims: One Justice, Gender, and Pluralism*, hal. 190–234. Oxford: Oneworld.
- Kugle, S. S. a.-H. (2010). *Homosexuality in Islam: Islamic reflections on gay, lesbian, and transgender Muslims*. Oxford: Oneworld.
- Kurzman, C., editor (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Kurzman, C., editor (2002). *Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Lampe, G. E., editor (1997). *Justice and Human Rights in Islamic Law*. Washington D.C.: International Law Institute.
- Lau, M. (2007). Twenty-five years of Hudood Ordinances: A review. *Washington and Lee Law Review*, 64:1291–1314.
- Maghiniyyah, M. J. (1997). *Marriage According to Five Schools of Islamic Law*, volume 5. Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.
- Marmon, S. (1999). Domestic slavery in the Mamluk Empire: A preliminary sketch. Terdapat dalam Marmon, S., editor, *Slavery in the Islamic Middle East*, hal. 1–23. Princeton: Department of Near Eastern Studies.
- Mernissi, F. (1991). *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Blackwell. Diterjemahkan oleh Mary Jo Lakeland.
- Merry, S. E. (2003). Human rights law and demonization of culture (and anthropology along the way). *Political and Legal Anthropology Review*, 26(1):55–76.
- Merry, S. E. (2009). *Gender Violence: A Cultural Perspective*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mir-Hosseini, Z. (1993). *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London: I. B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Z. (2003). The construction of gender in Islamic legal thought: Strategies for reform. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1(1):1–28.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim women's quest for equality: Between Islamic law and feminism. *Critical Inquiry*, 32(4):629–45.

- Mir-Hosseini, Z. (2007). The politics and hermeneutics of hijab in Iran: From confinement to choice. *Muslim World Journal for Human Rights*, 4(1).
- Mir-Hosseini, Z. (2009). Toward gender equality: Muslim family laws and the Shari'a. Terdapat dalam Anwar, Z., editor, *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, hal. 23–63. Kuala Lumpur: Sisters in Islam.
- Mir-Hosseini, Z. (2011). Hijab and choice: Between politics and theology. Terdapat dalam Kamrava, M., editor, *Islam: Traditions and Contributions*. Forthcoming.
- Mir-Hosseini, Z. and Tapper, R. (2009). Islamism: ism or wasm ? Terdapat dalam Martin, R. and Barzegar, A., editors, *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*, hal. 81–86. Palo Alto: Stanford University Press.
- Modirzadeh, N. K. (2006). Taking Islamic law seriously: INGOs and the battle for Muslim hearts and minds. *Harvard Human Rights Journal*, 19:193–233.
- Peters, R. (1994). The Islamization of criminal law: A comparative analysis. *Die Welt des Islams*, 34(2):246–274.
- Peters, R. (2005). *Crimes and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, R. (2006). The re-Islamization of criminal law in northern Nigeria and the Judiciary: The Saffiyatu Husseini Case. Terdapat dalam Masud, M. K., Peters, R., and powers, D., editors, *Dispensing Justice: Qadis and their Judgements*, hal. 219–41. Leiden: Brill.
- Quraishi, A. (2008). Who says Shari'a demands the stoning of women?: A description of Islamic law and constitutionalism. <http://ssrn.com/abstract=1140204>.
- Rahman, F. (1965). The concept of hadd in Islamic law. *Islamic Studies*, 4:237–52.
- Rahman, F. (1982). The status of women in Islam: A modernist interpretation. Terdapat dalam Papanek, H. and Minault, G., editors, *Separate World: Studies of Purdah in South Asia*. Delhi: Chanakya Publications.
- Safwat, S. (1982). Offences and penalties in Islamic law. *Islamic Quarterly*, 26(3):149–81.

- Sajoo, A. B. (1999). Islam and human rights: Congruence or dichotomy. *Temple International and Comparative Law Journal*, 4:23–34.
- Sen, A. (1998). Universal truths: Human rights and the westernizing illusion. *Harvard International Review*, 20(3):40–43.
- Sidahmed, A. S. (2001). Problems in contemporary applications of Islamic criminal sanctions: The penalty for adultery in relation to women. *British Journal of Middle Eastern Studies*, hal. 187–204.
- Smith, J. (1985). Women, religion and social change in early Islam. Terdapat dalam Haddad, Y. Y. and Findly, E. B., editors, *Women, Religion and Social Change*, hal.19–36. Albany: SUNY Press.
- Spellber, D. (1991). Political action and public example: A'isha and the Battle of the Camel. Terdapat dalam Baron, B. and Keddie, N., editors, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press.
- Strawson, J. (1997). A Western question to the Middle East: 'Is there a human rights discourse in Islam?'. *Arab Studies Quarterly*, 19(1):31–57.
- Terman, R. (2007). The Stop Stoning Forever Campaign: A report. http://stop-killing.org/files/Terman_stoning.pdf.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Wadud, A. (2009). Islam beyond patriarchy through gender inclusive Qur'anic analysis. Terdapat dalam Anwar, Z., editor, *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, hal. 95–112. Kuala Lumpur: Sisters in Islam.
- Weiss, B. G. (2003). *The Spirit of Islamic Law*. Atlanta: University of Georgia Press.
- Welchman, L. (2007). Honour and violence against women in modern Shari'a discourse. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 5:2–3.
- Welchman, L. and Hossain, S. (2005). *'Honour': Crimes, Paradigms and Violence against Women*. Zed Books.

Yusuf 'Ali, A. (1999). *The Meaning of the Holy Qur'an*. Maryland: Amana Publications, edisi ke 10 dengan terjemahan yang direvisi, komentar and edisi index komprehensif yang baru disusun.