STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. VI, no. 1, 1999

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastuhu
M. Quraish Shihab
A. Aziz Dahlan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munhanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Donald Potter

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Nursamad

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Institut Agama Islam Negeri (IAIN, the State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.*

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

© *Copyrights Reserved*

Editorial Office: STUDIA ISLAMIKA, *Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5, PO Box 225, Ciputat 15401, Jakarta, Indonesia. Phone: (62-21) 7423543, 7499272, 7401925, Facs: (62-21) 7423543; E-mail: studia@cbn.net.id Account: 0027793001 Bank Negara Indonesia 1946, Kebayoran Baru/IAIN, Jakarta.*

Subscription rates: Rp 60.000,-, one year, Rp 120.000,-, two years. Order for single copies must be accompanied with payment of Rp 15.000,-. For order outside Indonesia, add $ 8,00 per copy for airmail delivery; all payments should be made by direct transfer to STUDIA ISLAMIKA*'s account, no check or money order can be accepted; for special postal delivery or other special handlings, please contact* STUDIA ISLAMIKA *for correct rate.*

All subscription orders, single copy orders and change-of-address information must be sent in writing to the STUDIA ISLAMIKA Subscription Dept. Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Jl. Kertamukti No. 5, PO Box 225, Ciputat 15401, Jakarta, Indonesia.

Printed in the Republic of Indonesia by INIS.

Djunaidatul Munawaroh

Al-Tafkîr haul Makânah al-Mar'ah bi Indûnîsiyâ bahs fî Mauqif al-Islâm min al-Harkât al-Nisâiyah fî al-Qarnain al-Tâsi' 'Ashr wa al-'Ishrîn al-Milâdiyîn

Abstraksi: *Wacana tentang emansipasi perempuan (feminisme) di kalangan masyarakat Muslim Indonesia boleh dikatakan baru. Yakni semenjak diperkenalkannya sebuah gerakan emansipasi oleh seorang wanita keturunan priyayi Jawa yang sempat memperoleh pendidikan rendah, RA. Kartini, pada awal abad 20. Gerakan ini muncul sebagai jawaban terhadap masalah-masalah diskriminasi sosial antara laki-laki dan perempuan, khususnya dalam hal posisi sosial dan akses dalam pendidikan. Semenjak itulah, wacana tentang perempuan menjadi isu penting di kalangan masyarakat akademik Indonesia, bahkan berkembang dengan tema-tema yang lebih luas dan substansial.*

Respon masyarakat Muslim di Indonesia terhadap berbagai masalah-masalah feminisme itu bisa dikategorikan menjadi dua kelompok. Pertama, kelompok modern-progresif. Kelompok ini secara umum dipelopori oleh tokoh-tokoh Muslim perempuan dengan latar belakang pendidikan Barat (baca: Belanda) secara berarti. Setidaknya perempuan-perempuan yang sempat memperoleh pendidikan model Barat, seperti Muhammadiyah atau Diniyah Putri Padangpanjang. Ditandai dengan berdirinya sebuah organisasi emansipasi perempuan di lingkungan pergerakan puritan-modernis Muhammadiyah, Aisiyah, kelompok ini memberi sumbangan yang tidak kecil bagi mapannya pertumbuhan wacana perempuan di Indonesia.

Kedua, adalah kelompok yang boleh dikatakan konservatif atau tradisional. Kelompok ini terdiri dari tokoh-tokoh agama yang masih mempertahankan pandangan-pandangan keagamaan lama, khususnya yang terkandung dalam kitab-kitab fiqh klasik. Biasanya diasosiaikan dengan organisasi Muslim tradisional, Nahdlatul Ulama (NU). Hal ini tampak dari kecenderungan bahwa, meskipun telah didirikan beberapa sayap organisasi yang secara khusus dimaksudkan untuk memperjuangkan hak-hak perempuan, kalangan Muslim tradisional masih menunjukkan sikap resisten terhadap wacana perempuan. Setidaknya hal itu berlangsung hingga akhir dasawarsa 1980an.

Sebenarnya, antara dua kelompok di atas dalam beberapa berusaha

untuk memberdayakan anggota perempuan mereka, melalui program-program yang memberi kesempatan untuk pengembangan kepemimpinan perempuan. Paling tidak dilihat dari segi missi organisasi saja, keduanya mempunyai agenda yang relatif sama, yakni berusaha mendasarkan pada pesan al-Quran dan Hadits tentang posisi yang setara antara laki-laki dan perempuan. Tetapi pada level wacana, kelompok modernis tampak selangkah lebih maju dalam merespon isu-isu feminisme dibandingkan kelompok tradisionalis, bahkan sudah berjalan sangat lama. Sehingga, kesetaraan laki-laki dan perempuan bisa dikatakan sudah menjadi praktik sosial sehari-hari di kalangan masyarakat modernis. Sedangkan kalangan tradisionalis masih menunjukkan sikap-sikap keagamaan yang relatif lebih terbelakang.

Adalah suatu yang tidak sulit untuk dijelaskan, mengapa pemikiran tradisional itu masih bertahan di lingkungan Muslim tradisional. Di lingkungan komunitas pesantren di mana masyarakat Muslim tradisional berbasis, telah berkembang suatu wacana tentang relasi gender yang bersifat tidak adil antara laki-laki dan perempuan. Wacana itu terbangun melalui pandangan keagamaan para ulama pesantren yang didasarakan pada sebuah kitab yang sangat populer hingga dewasa ini, Kitab 'Uqud al-Lijain fi Bayan Huquq al-Zaujain . Buku yang ditulis oleh Syeikh Nawawi al-Bantani (w. 1897) ini berisi tentang tatakrama hubungan antara laki-laki-perempuan, baik dalam keluarga dan masyarakat. Digambarkan dalam kitab itu, posisi sosial perempuan berada di bawah laki-laki, bahkan dalam beberap hal, perempuan layak untuk mendapatkan hukuman dari laki-laki (suaminya) apabila ia melakukan kesalahan sekecil apapun. Wacana tentang relasi gender semacam inilah yang menjadikan respon masyarakat Muslim tradisional di Indonesia tidak begitu progresif.

Satu hal yang menarik adalah, sejak akhir dekade 1980an telah terjadi pergeseran wacana perempuan yang diungkapkan kedua komunitas Muslim ini. Kalangan yang pada mulanya terlihat progresif dalam merespon masalah-masalah emansipasi perempuan, seperti Aisiyah dll., justru menampakkan surut dalam mengembangkan wacana tentang perempuan ini. Sebaliknya, kelompok tradisional justru berkembang menjadi suatu komunitas yang secara intens terus mengikuti perkembangan wacana perempuan di Indonesia. Banyak program dan pemikiran yang ditunjukkan untuk memperkaya wacana itu, baik di lingkungan pesantren ataupun dalam masyarakat luas. Karena itu, timbul satu pertanyaan, mengamati pergeseran wacana tentang perempuan di kalangan masyarakat Muslim Indonesia akhir-akhir benarkah telah tumbuh wacana keagamaan baru dalam Islam Indonesia?

Djunaidatul Munawaroh

Al-Tafkîr haul Makânah al-Mar'ah bi Indûnîsiyâ bahs fî Mauqif al-Islâm min al-Harkât al-Nisâiyah fî al-Qarnain al-Tâsi' 'Ashr wa-al-'Ishrîn al-Milâdiyîn

Abstract: *The discourse concerning feminism in Indonesian Muslim society is relatively recent. The emergence of such a movement only goes back to the early twentieth century, when R.A. Kartini, a daughter of Jepara Resident, struggled for an equal position for men and women in public life. It seems that the movement has tried to respond to a particular challenge faced by most women in the Dutch-East Indies who have been discriminated against and denied access to education. As the movement spreads, the discourse on gender rises to become an important issue among Muslims in Indonesia, particularly in academic sphere. It grows rapidly with more extensive and substantial topics of discussion.*

Indonesian Muslims' responses to the issue of feminism can be identified into two groups. First is the modern-progressive group. This group is usually originated by Muslim women who have significant educational background from modern types of institution of learning. Some prominent figures of feminist movement from Muhammadiyyah and Diniyah Putri, Padang Panjang, may represent this group of women. Marked by the establishment of a feminist organization within the Muhammadiyah puritan-reformist organization, Aisyiyah, this group contributed to building the foundation of this discourse about women among Indonesian Muslims.

Second is the conservative or traditional group. This group is usually represented by religious public figures who are associated with the Indonesian traditional ulama trying to defend an old fashioned religious outlook, in particular the established legal teachings that exist in classical Islamic jurisprudence. Generally speaking, this group of ulama is identified with the so-called traditional Muslim organization, Nahdlatul Ulama (NU, Renaissance of Scholars). It is clear that most traditional Muslims in Indonesia tend to show their cultural resistance vis-a-vis *the intellectual discourse of feminism, even though the NU, a social organization to which most of the traditionalists belong, has established an institution dealing with the agenda of women's empowerment. At least, until the middle of 1980s such a trend of religious thought still dominated a large part of the intellectual debate within this traditionalist circle.*

To some extent, the two groups of Indonesian Muslims show a similar concern of empowering their female members, by conducting a large number of social activities. This is because their mission is to implement the basic imperatives of Qur'ânic teachings. The modernists, for example, try to refer their argument to the demand of the Qur'ân for an equal position between man and woman. While the traditionalists give more preference to rational interpretation of the Qur'ân made by ulama on related issues. But on the level of discourse, the modernists are some steps ahead in responding to the modern feminist issues than its traditionalist counterpart. Therefore, feminism has become to some extent social practice among the modernist Muslim communities.

It is important to explain why such a conservative trend of thought is strongly resisted by the traditionalist Muslims. It goes without saying that, within the pesantren communities — a traditional learning institution in Malay-Indonesian archipelago which plays an important role in taking shape the traditionalist religious outlook — there develops a certain discourse of gender relation. The discourse is mainly based on the religious point of view of the traditionalist ulama based on a popular book entitled, Kitab 'Uqûd al-Lijayn fî Bayân Huqûq al-Zawjayn *(Book on Ties of Marriage in Explaining the Rights of Couples). This book, written by Shaykh Nawâwî al-Bantanî (d. 1897), discusses about the ethics of relation between man and woman related to family and social life. It is described that the social position of woman is under the power of man; woman has fewer rights than man. The book also insists that woman is subject to punishment from man (her husband) if she is committed anything against family order. Related to the obligation of woman in family, the woman must provide all request from her husband, even when she is not in a good condition to do so. Many discrimnatory policies, to speak briefly, between man and woman are described by the author. It is this kind of gender discourse that determines the backwardness of the traditionalist Muslim's response to the discourse of modern feminist movement.*

However, it is important to note that since the end of 1980s there is a shift of intellectual discourse between the two groups of Indonesian Muslims. The modernist Muslim who were in the beginning progressive in promoting the feminist movement, such as Aisyiyah and so forth, appears to have declined in developing a discourse of woman that includes a substantial discussion of feminism. On the contrary, the traditionalist Muslims have started to grow to become the leading Muslim community in Indonesia that intensively promotes feminism in the last decade. Many programs and intellectual discussion have been demonstrated by traditionalist ulama and intellectuals toward the enrichment of feminist discourse.

جنيدة المنورة

التفكير حول مكانة المرأة باندونيسياء
بحث في موقف الاسلام من الحركات النسائية
في القرنين التاسع عشر والعشرين
الميلاديين

المقدمة

تسير العلاقة بين الرجل والمرأة في الحياة الاجتماعية طبقا للدور والمكانة اللذين يعطيهما المجتمع لهم وذلك وفق النظرة السائدة فيه إلى طبيعة كل من الرجل والمرأة. ويذهب عارف بوديمان (Arief Budiman) في كتابه "المزاعم والتفرقة العنصرية" (Prasangka dan Diskriminasi) إلى أن من المعهود أن تسود نظرة متأصلة في المجتمع تقضي بأن مكانة الرجل أعلى من المرأة من حيث طبيعتهما. والنتيجة أن تصطبغ بها مكانة الرجل والمرأة ودورهما في الحياة الاجتماعية، فالرجل من حيث أنه أقوى فهو الآمر الناهي والمسئول عن كسب العيش، ولتلك الأسباب ذاتها يستحق أن يكون له دور في الحياة العامة، بينما اعتبرت المرأة عاجزة من حيث قصورها البيولوجي بناء على وظيفتها التناسلية فهي أحق أن يكون لها دور داخلي.

وهذه النظرة عن تفوق الرجل فـي العلاقـات الاجتماعيـة كثـيرا مـا ينتج عنها انسحاب المرأة عن القيام بدور فى الحياة العامة، والرضا بما عليهـا من ضرورة التضحية بحقوقهـا الاجتماعيـة فتكتفـى بـالحصول علـى حـدود معينة من المعرفة، وكل ذلك يفضى بها حتما ولو كـان تدريجيا إلى العجـز التام وفى النهايـة إلى الوقـوع فـى تلـك الهاويـة التـى عوملـت فيهـا بتفرقـة عنصرية والنظر إلى مكانتها على أنها ثانوية.

ومـا زالـت هـذه الظـاهرة الاجتماعيـة سـائدة فـى القـرن العشـرين الميلادي رغم أن الحركات النسائية قد قامت منذ القرن التاسع عشر، وهـي ظاهرة لا تستثنى اندونيسيا منهـا حيـث مـا فتـئ المجتمـع يتجـاهل بـالحقوق الاجتماعية للمرأة نتيجة الاستعباد والاستعمار. وبالاضافة إلى ذلك يظهر أن تطبيق الشريعة الاسلامية فى ذلك الحين تميل إلى تأكيدها. وبفضل ما كانت تتمتع به بما يكفى من التربية ونتيجة للاتصال بدعاة الحركـات النسـائية مـن الغرب قامت السيدة فان كول ر.آ. كارتينى (Van Kol, RA. Kartini) ١٨٧٩ – ١٩٠٤م متوعدة واعية بالمطالبة بحقوق قومها وتحرير المـرأة. ويـرى توفيـق عبـد الله (Taufik Abdullah) أنها كثيرا ما تمثـل محـورا للبحـوث النسـائية أو منطلقـا لفكرة ومصدر إلهام أيضا فى تاريخ الفكرالنسائي .(Sumatra, 1993: xvi, xvii)

وهل يشهد الألف الثانى المقبل تحولا فى القيم الثقافية المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة فى الحيـاة الاجتماعيـة لـدى مجتمعنـا؟ وبـالاخص فيمـا يتعلـق بموقف الدين؟

إنه باستخدام مناهج البحث المنطلقة من مفهوم المساواة يتعرض هذا البحث لبيان فكرة عن علاقة الرجل بالمرأة من خلال كتاب "عقود اللجـين فى بيان حقوق الزوجين" للشيخ محمد بن عمر النـووي بـن عربـي البنتـاني

(١٢٣٠هـ/١٨١٣م - ١٣١٤هـ/١٨٩٧م) الذى فرغ من تأليفه سنة ١٢٩٧هـ / ١٨٨٠م (Harun Nasution, ed. 1987: 666)؛ وطبقا لفان برونيسان (Van Bruinessen, 1993: 171) فإن الأفكار التى يحملها الكتاب بين دفتيه متدوالة لدى المجتمع، بل ما زال موضع العناية بدراسته فى المعاهد التراثية (Pesantren) بجاوه حتى القرن العشرين الميلادي. وللمقارنة سنعرض كذلك فى هذا البحث للآراء المعاصرة حول الموضوع نفسه.

مفهوم الجنس (Gender)

لقد ظهرت قضية الجنس فى العقود الثلاثة الأخيرة تفرض نفسها سواء من خلال مختلف المقالات أم الندوات المعقودة عن التغيرالاجتماعي والتنمية فى الدول النامية بما فى ذلك اندونيسيا، حيث يكاد الكلام حول التطوير والتنمية الاجتماعية يدور جيمعا حول القضية. ولذلك يمثل إدراك مفهوم المساواة قضية مبدئية فى بيان العلاقة الاجتماعية الانسانية بين الرجل والمرأة. وفى سبيل ذلك يوجد نوعان من الفرق بين الرجل والمرأة من حيث الخصوص والعموم؛ أولهما ما يعرف بالفرق الجوهري المتعلق بالأمور البيولوجية، كأن يكون الرجل متميزا بالانتاج المنوي بينما تتميز المرأة بالحيض والحمل والوضع والرضاعة. ويأتى هذا الفرق أساسا من طبيعة الجنس بحيث تشكل خصائص كل من الرجل والمرأة على حدة، فيقال للانسان أنه رجل أو امرأة على أساسها، وهي نعمة إلهية لا يعتريها تغير أبدا وتسرى فى جميع الأنواع البشرية. فهذه الطبيعة الجنسية هي أولى الخصائص التى تميز أفراد البشر بين أن يكون رجلا أو امرأة منذ الولادة. (Yulfita Raharjo, 1996: 259, Fakih, 1998: 7-8)

وأما الفرق الثانى فليس بجوهري إنما يأتى نتيجة للظروف المكانية والزمانية، فليس بعام ومن الامكان تغييره. وينبنى هذا الفرق على مفهوم الجنس أعنى الصفات اللازمة للرجل والمرأة حسب النظرة الاجتماعية أو الثقافية (Fakih, 1996: 8) وذلك كأن يعتبر الرجل قويا أو شديدا أو عقلانيا أو متسلطا أو يحب أن يكون مهابا؛ بينما اعتبرت المرأة عاجزة أو ضعيفة أو عاطفية أو محصنة أو تحب أن تكون موضع الاهتمام. فمن خلال التفسير الاجتماعي والرمزي للفرق الجوهري بين الرجل والمرأة بيولوجيا تتم صياغة الفرق بين تلك الصفات لتكون أساسا اتنولوجيا فى تحديد الدور فى الحياة[2]؛ ومثال ذلك اعتبار الرجل صالحا لكسب العيش فى حين تعتبر المرأة – طبقا لوظيفتها التناسلية– مناسبة للدور الداخلي حيث تقوم فيه بالشئون المنزلية[3]، وهو دور مكتسب بحيث لا يشكل طبيعة فى الرجل ولا فى المرأة بل تأتى نتيجة لعملية متواصلة فى التعليم والتربية طبقا للظروف الثقافية المعينة.

وعلى ذلك فإن من الامكان تحديد مفهوم الجنس بأنه اختلاف الصفات والمكانة بين الرجل والمرأة نتيجة اعتناق قيم ثقافية واجتماعية تحدد للمرء، رجلا وامرأة دوره فى الحياة، سواء فى المستوى الفردي أم الجماعي، ويرى فقيه (Fakih, 1967 : 7) أن هذا المفهوم يساعد فى فهم الانحرافات التى نشهدها فى الحياة الاجتماعية.

ومن حيث كونه ابتداعا ثقافيا فإن بناء الجنس يتعرض دائما للتطور والتغيير طبقا للأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويمكن متابعة التغير لدى المجتمع من نواحي العصر والطبقة الاجتماعية والدين والثقافة، ومع ذلك فإنه فى المجتمعات ذات النظام 'الأبوي'[4] يسير البناء غير ملائم

حيث يتضمن نظرة تنطلق من التفرقة العنصرية فكانت النتجية أن يكون هناك انحياز لجانب على حساب الآخر، وبالأخص على حساب المرأة. وبما أن العملية الاجتماعية تؤيد السلطة الأبوية فى المجتمع فإنها تفضى إلى نشوء نظام ينظر إلى التفرقة العنصرية على أنها طبيعية وهي فى الحقيقة اعتداء على حقوق المرأة (Farhah, 1996: 116)؛ ويظهر هذا النظام العدائي فى موقف المجتمع من المرأة حيث ينظرون فيه إليها على أنها طبقة ثانوية تأتى بعد مرتبة الرجل، وأن هذه المكانة التى يتمتع بها الرجل إنما لطبيعته البيولوجية وقد يتعدى ذلك إلى اعتبارها قضاء إلآهيا يبررون به نزوعهم إلى تقليع النساء عن القيام بأي دور فى الحياة العامة، مما ينجم عنه الظلم فى معاملة النساء، ذلك الظلم الذي ظهر – كما يلاحظ فقيه (Fakih, 1996: 13-23)– فى صور شتى: ابتداء من عملية التفقير واعتبار وجودها هامشيا فلا يصلح إشراكها فى اتخاذ القرارات، ومرورا بإضفاء الصفات السلبية عليها حتى اغتصابها وتكليفها بما لا يطاق من أعمال وتحميلها بما لا نهاية له من أثقال.

الحركات النسائية كرد فعل للظلم الجنسي

إن الحركات النسائية التى ظهرت تفرض نفسها كقضية هامة فى القرن العشرين الميلادي غربية فى مصدرها، ويرى بودي منور رحمن (Budi Munawar Rahman (1996:22)) أنها استجابة للمشاكل النسائية المعاصرة المتعلقة بالظلم على النساء وعدم المساواة، وهو ليس مسألة الرجال بقدر ما هو أحد الأنظمة الظالمة التى عهدها المجتمع حتى الوقت الراهن، ولذلك فالحركات النسائية إنما هي حركة تحول وليست انتقامية على الرجال، وهي

تمثل عملية لتكوين أساس مبدئي لعلاقة متساوية أفضل بين بنى البشر وجديدة أيضا.

ومن بين المظالم المعهودة ما كان مصدرها التعاليم الدينية التى وضعتها الكنيسة منذ عصورها الذهبية إذ تروج عقائد تسئ إلى مكانة المرأة، وذلك كأن تعتبرها الكنيسة مصدر فتنة ومنبع الخطيئة وناقصة العقل.[٥] وليس للمرأة مكانة تستحق بها القيام بدور فى المجتمع متساوية مع الرجل، ومن ثم حرمانها من حقوقها الاجتماعية. ومن المحتمل جدا أن تكون هذه التعاليم الكنسية مصدر وجود آراء مبغضة للنساء لدى المسلمين[٦]

وعلى الرغم من النهضة الاوربية التى استطاعت التخلص من قبضة الكنيسة وبناء موقف أكثر إيجابية فى النظر إلى النساء بحيث يستطعن الحصول على حقوقهن الاجتماعية وتكافئ الفرص أمامهن مع الرجال لتنمية إمكاناتهن، فإن هذه الآمال لم تلبث أن يدوسها النظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على المادية؛ فالنهضة الانتاجية فى الغرب الاوربي قد استجلبت النساء والأطفال للتورط فى العمل، وانتهز الرأسماليون هذه الفرصة لتحقيق اكبر قدر ممكن من الأرباح مع دفع أجور أدنى لهن مع أن الأعمال المكلفة لهن تتساوى نسبيا مع الرجال. (Qutb, 1980: 72-73)

و لم تزل النساء فى الغرب تعانى من هذا الوضع السئ وخاصة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨م، رغم أن الحركات النسائية قد قامت فى الغرب منذ القرن التاسع عشر جاهدت فيها المرأة مطالبة لحريتها والحصول على حقوقها.[٧] لقد أسفرت الحرب العالمية عن تناقص عدد الرجال بينما يعانى من يعيش منهم من الشلل ما لا يمكنهم من توفير

الجاجة إلى العمالة، فكانت النتيجة أن اضطرت المرأة إلى العمل لبقاء أسرتها على الحياة؛ وبعملها في المصانع اضطرت إلى ترك طبائعها جانبا وأخلاقياتها والصفات التي كانت تمثل عراقيل تحول دون قيامها بكسب العيش. وتعرضت غير قليل منهن للإهانات بل لإشباع الشهوات لأصحاب المصانع. (Qutb, 1980: 175-76; Ridha, 1986: 33)

ومع خلفيات تاريخية وثقافية مفارقة حدثت نفس الظاهرة أي ظاهرة هبوط مستوى المرأة أيضا في الشرق بما في ذلك اندونيسيا؛ ففي المجتمعات ذات النظام الاستعبادي كما في جاوه إذ يتم بجانب تأليف الطبقات الاجتماعية على نوعين: أشراف نبلاء ورعايا (Koentjaraningrat, 1988: 344) كذلك النظر إلى الجنس على أساس التفرقة؛ ففي بناء الأسرة الجاوية تحتل المرأة مكانة هامشية مع دورها الثانوي القاصر على الحدود الداخلية للبيت بدون أن يكون لها حق في اتخاذ القرار. وفي هذا الصدد يعبر ملدر (Mulder, *Pribadi dan Masyarakat di Jawa*, 1985: 87) عن مصدر معلوماته قوله إن الزوج يمثل باطن الأسرة وحقيقتها بينما تشمل الزوجة ظاهرها، والزوج شمس تدور حوله الكواكب من الزوجة والأولاد، ويرى أن المرأة تسلم الأمر في ذلك على أنه خضوع للقضاء والقدر.[٨]

وفي سياق الكلام الذي توجهت به رآ. كارتيني إلى السيدة آبيندنون ماندرى (Abendanon Mandri) أن الأشراف من النبلاء الجاويين ينظرون إلى طبيعة المرأة على أنها مختلفة عن الرجل، فلا ينبغي لها أن تعمل عمل الرجال بل المناسب لها أن تقوم بمراعاة الشئون المنزلية، فوجود المرأة في ذلك الوقت لا يتعدى العلاقات الاسرية كمرافقة للرجال، الذين يمثلون رؤساء الأسرة، وليس للمرأة قيمة إلا بارتباطاتها الزوجية مع أن الحياة

الستينيات كرد فعل للاعتداءات والتفرقة العنصرية التى ما زالت تصيب المرأة على الرغم من وجود قانون يحميها. وبفضل تلك الاتفاقية العالمية التى تحترم المساواة تمكن بناء الأسس التى ينبنى عليها القياس الذى من شأنه تحديد عدم المساواة والتقرقة العنصرية.(Nusantara, 1996: 4) ، وقد قامت الحكومة الاندونيسية أيضا بالتصديق على الاتفاقية من خلال إصدار القانون رقم ٧ لسنة ١٩٨٤م.

ولقد أدت الاتفاقية العالمية إلى مزيد من الاعتراف العالمي بحقوق المرأة فى مختلف المجالات من الحياة، ففى العام ١٩٧٥م الذى هو عام المرأة العالمي بدأت الجهود المبذولة لعرض قضايا المرأة لمختلف المناقشات سواء كانت رسمية أم غير رسمية، وبدأ كذلك الاهتمام بوضعها ضمن التدابير العالمية (Smith, 1980: 7)؛ وتم إدخال قضايا المرأة ضمن جداول الأعمال لمختلف المناسبات الدولية منها والمحلية، وفى اندونيسيا بالذات تضمنت الخطوط العريضة للتنمية القومية بها منذ سنة ١٩٧٨م التوجيهات للارتقاء بمستوى المرأة تحت عنوان "دور المرأة فى التنمية وتقدم الشعب" وفى سبيل تحقيق ذلك تم إنشاء مكتب لوزارة الدولة لدور المرأة (Bappeda Tingkat I Jateng, 1995: 1)؛ والآن أصبح اسم الوزارة مكتب الوزير لشئون دور المرأة.

نظرة الفقهاء الاندونيسيين لمسائل الجنس

لقد تكون لدى المجتمعات الاسلامية باندونيسيا، وخاصة لدى اوساط المعاهد التراثية تصورا عاما حول المسائل التقليدية للعلاقة بين الرجل والمرأة كما تمثل ذلك فى كتاب "عقود اللجين فى بيان حقوق الزوجين" للشيخ محمد نووي بن عمر بن عربي البنتانى (١٢٣٠هـ/١٨١٣م -

الزوجية نفسها كثيرا ما تشكل قمة المعاناة بالنسبة للنساء، لأن الزوجة ليست الوحيدة المشروعة لزوجه. (Sumartana, 1993: 16)

ومن ثم عارضت كارتيني نظام تعدد الزيجات وترى أنه انتهاك للطبيعة واعتداء، وقد شاهدت بنفسها هذه المعاناة التى أصابت والدتها نجاسيرة (Ngasirah)، وكان من المؤسف فى نظرها أن الشريعة الاسلامية فى ذلك الوقت تحمى هذا النظام ويؤيده الجهل الذى تعانى منه المرأة التى هي ضحية النظام. (Sumartana, 1993: 18-19) وانطلاقا من ذلك طالبت بحقوق المرأة فى مجال التعليم بناء على أن أهم العوامل لتقدم الشعب وتحضره هو التربية الأولى وهي ما تقوم بها الأم؛ وقد نادت بهذه الفكرة تحت عنوان "افسحوا مجال التعليم للجاويين" وذلك فى يناير ١٩٠٣م بجيبارا (Jepara)

وفى أوائل القرن العشرين الميلادي، قبيل الحرب العالمية الثانية وبعيدها ظهر اهتمام للتغيير فى المواقف الثقافية والاجتماعية نتيجة التأثير الذى أحدثته الأنظمة الاقتصادية والتعليمية والتنظيمات الاجتماعية التى أتى بها الغرب الاوربي والامريكي. (Koentjaranigrat, 1990: 89)، ومن بين التغيرات فى ذلك النجاح الذى حققته الحركات النسائية سنة ١٩٢٠م حيث حصلت المرأة على حق الانتخاب فى الولايات المتحدة والغرب الاوربي. (Suwarni Saliyo, 1990: 71)؛ وفى إطار العمل من أجل حقوق الانسان توصل مجلس العموم للأمم المتحدة إلى "الإعلان العالمي لحقوق الانسان" (Universal Declaration of Human Rghts) فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٩م ووافقت فيه على "الاتفاقية العالمية لمحو جميع أشكال التفرقة العنصرية ضد المرأة" (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women) ولقد جاءت الاتفاقية نتيجة حاسمة للحركات النسائية التى انبعثت من جديد فى

١٣١٤هـ/١٨٩٧م)، وقد انتشر تداول هـذا الكتـاب الـذى تم تأليفـه سـنة ٢٩٧هـ/١٨٨٠م، وكانت الأفكار التى يحملهـا بـين دفتيـه مرجعـا لتصـور المجتمع وكثيرا ما يرجع إليـه الفقهـاء والعلمـاء فـى فتـاواهم (Van Bruinessen, 1993: 171) ومن بين مـا جـاء فيهـا مـا يتعلـق بحقـوق الزوجـين وواجباتهمـا، وتعرض لمفهوم العلاقة بينهما فى الأسرة ويعبر بصفة عامة عن طبيعة الجنس ودوره وفقا للتصورات الاسلامية فى ذلك الوقت.

فانطلاقـا مـن سـورة النسـاء: ١٩ إذ يقـول تعـالى ((وعاشـروهن بالمعروف..)) وقوله تعالى فى سورة البقرة: ٢٢٨ ((ولهن مثل الذى عليهن بـالمعروف، وللرجـال عليهـن درجـة والله عزيـز حكيـم)) يبـين البنتـانى أن الزوجة تسـتحق معاملـة عادلـة، وتسـتحق الانفـاق عليهـا بـالمعروف قـولا وعملا. ويراعى في هذه الحقوق ما يساوى منها واجباتها نحو الزوج، وفـى هذا الصدد للزوج عليها درجة.[٩]

وتحقيقا لبيان تلك الحقوق للزوجة أورد البنتانى عددا من الأحاديث النبويـة الشـريفة، منهـا وصيـة النـبي صلـى الله عليـه وسـلم التـى أخرجهـا الإمامان الترمذي وابن ماجه حول معاملة الزوجة معاملة حسنة، وذلك عند حجة الوداع، حيث نبه الرسول صلى الله عليه وسـلم الأزواج إلى الحقـوق التى يجب أن يقدموها إلى زوجاتهم، وذلك بمعاشرتهن بالمعروف وتوفير مـا يحتجن إليه من كساء وطعام.[١٠] غير أن البنتاني يورد أيضـا الأحـاديث التـى تحث الأزواج على الصبر واستحمال ما صدر منهـن مـا هـو غـير مرغـوب فيه.[١١]

ويأتى التشريع بمعاملة الزوجة معاملة الأسرى بحيث يجوز ضربها إذا ما صدر منها ما يدل على عـدم الطاعـة لأن الـزوج قـد أدى مـا عليـه مـن

واجبات تستحقها، والمؤشرات التى تدل على عدم الطاعة كما يرى الشيخ نووي البنتاني (Al-Bantani, 1993: 20-21) هي:

١ – أنها لا تخضع لأمر زوجها للتزين،

٢ – أنها ترفض النوم معا،

٣ – أنها خرجت من البيت دون إذنه،

٤ – أن تضرب طفلها لمجرد أنه ألح عليها بمطالبه،

٥ – أن تقوم بذم الناس،

٦ – ألا تتحكم فى نفسها وهي غاضبة حتى تقطع الملابس أو تقتلع اللحية أو تقوم بذم زوجها حتى ولو كان البادئ فى الذم هو الزوج،

٧ – أن تقوم بعرض جمالها قصدا لرجل آخر،

٨ – أن تخرج من البيت شيئا لا يجوز إعطاؤه للآخرين،

٩ – أن ترفض التعامل مع أعضاء أسرة الزوج،

١٠ – والأهم أن تترك أداء الصلوات مع أن الزوج قد أمرها.

وبجان بالحقوق المشار إليها فإن الزوجة تستحق أن تتعلم خاصة أمور الدين وحماية نفسها من الوقوع فى الضلال. ويستند البنتانى فى ذلك لقوله تعالى فى سورة التحريم: ٦ ((يأيها الذين آمنوا قو أنفسكم وأهليكم نارا..)) وقد ورد من الأحاديث النبوية ما يبين "أن أشد الناس عذابا يوم القيام من جهل أهله"، ثم انه قد روي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين أن الكل راع ومسئول عن رعيته مع أن المرأة مسئولة فى بيت زوجها.[١٢] وهناك وصية من النبي صلى الله عليه وسلم على التقوى ورعاية شئون المرأة أو الزوجة لأنها أمانة من عند الله، فمن لم يأمر أهله بالصلاة و لم يعلمها فقد خان الله ورسوله.[١٣]

وأما حق التعليم فقد بين الشيخ البنتانى أن على الزوج أن يقوم بتعليمها حتى ولوكانت متعلمة، لأن النساء خلقن ناقصى العقل وضعفاء الايمان، وإذا ما أدى الزوج واجبه نحو تعليم زوجته فلا يحق للزوجة الخروج من البيت، ولئن لم يستطع الزوج تعليمها فعليه الاستفسار عن أمورالدين عند العلماء بينما تبقى الزوجة فى البيت، ويجوز عليها الخروج من البيت على أن يسمح لها زوجها إذا لم يستطع الزوج الاستفسار عند العلماء (Al-Bantani, 1993: 22-23) وتعليمها أمور الدين ويشمل الطهارة من الحدث والحيض والنفاس وهو مرتبط بوجوب أداء الصلوات، ولذلك فإن تعليمها من الأهمية بمكان لأنه يتعلق بمصلحتها.

وإذا نظرنا إلى هذه الحقوق التى يجب أن يؤديها الزوج نحو الزوجة فإننا واجدون أن طبيعة المرأة هامشية جدا إذ وضعت فى مكانة تتساوى فيها مع الأسرى أو العبد المملوك الذى لا حول له ولا قوة، بل الاعتداء عليها مشروع إذا ما صدر منها غلطة ومن المشروع كذلك أن تتعرض للظلم كأن وضعت فى محل الخطإ عندما ترد على زوجها بالذم. وتنبنى هذه الطبيعة الهامشية على النظرة إلى وجود المرأة على أنها ثانوية ضعيفة سواء من حيث الامكانات الفكرية أم الالتزامات الدينية، فقد اعتبرت النساء ناقصى العقل وضعاف الايمان.

وهناك أسس فكرية تجعل من هذه النظرة الهامشية لها ما يؤيدها؛ فمنها ما يتعلق بأوضاعها البيولوجية الضعيفة والمحتاجة إلى الحماية فلا تتناسب مع الأعمال التى تحتاج إلى القوة الجسمية وإعمال العقل (Dzuhayati, 1996: 71)، ويرتبط بجانب ذلك مع الأوضاع الاجتماعية والثقافية لدى المرأة العربية فى ذلك الوقت إذ لم تكن ترغب فى توريط نفسها فيما هو خارج

عن منزلها (Mas'udi, 1993: 157) فبدت وكأنها غير مؤهلة، وأخيرا تأثير التعاليم الدينية كما هو مفهوم من تفسير قوله تعالى فى سورة النساء:١ عن خلق المرأة[٤]، إذ المراد أن المرأة مخلوقة من نفس آدم[٥] وليس المقصود النوعية، وهو ما أفسح المجال ليتمشى مع معنى الحديث النبوي الوارد عن خلق المرأة من ضلع آدم المعوج (Shihab, 1996: 300)؛ ولو فسرت كلمة "نفس" على أنها تدل على النوعية فيكون المراد أن زوجة آدم خلقت من النفس التى خلق منها آدم لكان ذلك أنسب للدلالة على المساواة.

ومن ناحية أخرى يقدم رفعت حسان (Riffat Hassan, 1996: 50-51) تحليلا للآية فيرى أن الضمير المؤنث المجرور فى كلمة "منها" وفى كلمة "زوجها" يستعمل للضمير المذكر بدلا من المؤنث. وقد تكون الدوافع إلى الخطإ فى ذلك سيكولوجية بحيث يتأثر المفسرون باتجاههم أنفسهم وهم رجال، فلو افترض أن المخلوق أولا هو المرأة لنشأ عن ذلك تفوق المرأة على الرجل لأنها سابقة عليه فى الخلق. ومثل هذا الاتجاه هو ما أطلق عليه التأثير الجنسي فى تفسير القرآن.

وأما حق الزوج الذى هو واجب الزوجة فقد استهل البنتانى بحثه فيه بإيراد الآية: ٣٤ من سورة النساء إذ يقول تعالى ((الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم والصالحت قنتت حفظت للغيب بما حفظ الله والتى تخافون نشوزهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا)).

واستنادا للآية الكريمة وضع الشيخ نووى الزوج فى مكانة رئيس الأسرة لما تميز به من وجوب الإنفاق، بينما وضع الزوجة فى مكانة الأسرى أو العبد المملوك المفروض عليها الانقياد التام والطاعة وتسليم نفسها إلى

الزوج؛ ويأتى بعد ذلك الأصل الثانى الذى استند إليه البنتاني فأورد حديثا نبويا عن الزوجات الصالحات اللائى إذا نظر إليهن أزواجهن أسررنهم وإن أمروهن أطعنهم وإن غابوا عنهن حفظن أموالهم وأعراضهم[١٦] ثم ان هناك أحاديث أخرى تبين أن صبر الزوج على معاملة زوجته يثاب عليه مثل ثواب النبي أيوب وصبر الزوجة على معاملة زوجها يثاب عليها مثل ثواب عائشة ومريم، وأما من أطاعت زوجها وأقرت بحقوقه عليها فإن لها مثل ثواب الجهاد.

وأما الشروط التى يجب أن تستوفيها الزوجة لتتمكن من إطاعة زوجها وتسليم نفسها إليه تماما كما لو كانت عبدا مملوكا فقد عرضها الشيخ نووي (ص. ٣٣-٣٨) على النحو التالى:

١ - لا يجوز للزوجة أن تتصرف فى أمور الأموال حتى ولو كانت من ملكها دون إذن زوجها، إذ حالها فى ذلك حال متعهد الديون،

٢ - أن تتحلى الزوجة بالحياء نحو الزوج،

٣ - ألا ترد على كلامه وأن تستعد للاستماع والإصغاء له،

٤ - أن تخفض من نظرتها،

٥ - أن تقوم بالتوديع عند مغادرته البيت وبالترحيب والاستقبال عند عودته،

٦ - أن تظهر حبها بكل إخلاص،

٧ - أن تحافظ على طهارة شفتيها وملبسها، ولتعطر نفسها وتتزين إذا كان زوجها فى البيت،

٨ - أن تسلم نفسها وهي فى الفراش خالصا لزوجه،

٩ - ألا تخونه وهو غائب أو فى المضجع أو فى ماله،

١٠- ألا ترفض الخدمة لزوجها كلما دعاها إلى فراشه حتى ولو في مركب،

١١- الا تقوم بصيام التطوع دون إذنه،

١٢- ألا تخرج من البيت دون إذنه.

وإن هذه الشروط لتعبر عن النظرة الهامشية للمرأة مع دورها الثانوي، إن ليس لها أن تتخذ القرار حتى ولو فيما يتعلق بملكها، ودورها تجاه الزوج ليس إلا الخدمة وبالاخص في إشباع الرغبات البيولوجية للزوج، و لم يفت عن الشيخ البنتاني أن يورد حديثا يؤيد هذا الجانب إذ يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "لو أن ارمأة جعلت ليلها قياما ونهارها صياما وداعها زوجها إلى فراشه وتأخرت عنه ساعة جاء يوم القيامة تسحب بالسلاسل والأغلال مع الشياطين إلى أسفل سافلين".

وإذا نظرنا من ناحية العلاقات الجنسية فطبيعة المرأة ودورها أمام الزوج لا تتعدى كونها الغاية بينما يقتصر حق المبادرة على الزوج، وهي لا تستحق أن تكون صاحبة الشأن إلا من قبل ولدها، كما ورد فيما رواه البزار عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الناس أعظم حقا على المرأة؟ قال : زوجها، فقلت فأي الناس أعظم حق على الرجل ؟ قال أمه"، وغذن فليست هي الزوجة، وليس هناك مجال تتساوى فيها مع الرجل إلا في الشئون الروحية والأخروية كالحصول على الثواب.

وأما النهي عن الخروج من البيت وإن لم يكن على إطلاقه فهو شرط يشير إلى أن المرأة مخلوقة للبقاء في البيت وعليها تجنيب نفسها من المعاكسة؛ ويبين مسعودى (Mas'udi, 1993: 160) أن هذا النهي متفق عليه لدى

اصحاب "الكتب الصفراء" الذين ينظرون بازدراء إلى المرأة التى تحب أن تخرج من البيت، حتى ولو كان خروجها إلى المسجد. ويستندون فى ذلك إلى حديث شريف أورده الشيخ نووي أيضا، وفيه أن أحسن الأحوال التى تصل فيها المرأة إلى درجة عليا من القرب من الله تعالى هو أن تقوم بالتأمل وهي حابسة نفسها فى الغرفة. بيد أنه طبقا لرشيد رضا (Ridha, 1986: 33) فإن المرأة العربية فى أوائل الاسلام كانت تحتل مكانة تتساوى فيها مع الرجل فى معالجة مشاكل الحياة، بما فى ذلك إيجاد حل للمشاكل الاقتصادية التى تواجهها الأسرة، فأم سلمة وأم المؤمنين عائشة مثلا كانتا ضالعتين فى رواية الأحاديث، وكانت أسماء بنت أبى بكر تخرج من البيت تتجسس عندما تخفى والدها مع الرسول صلى الله عليه وسلم بغار ثور، وأم هانئ بنت عم النبي كانت تحمى شابا قرشيا عندما طارده أخوها علي بن أبى طالب إبان فتح مكة. وهذه الأمثال كلها تشير إلى أن المسلمات فى الصدر الأول كن لها مسئولية اجتماعية كبيرة.

وهكذا فإن آراء الشيخ نووي البنتانى فيما يتعلق بعدم المساواة بين الرجل والمرأة ينبغى إعادة النظر فيها، والحال كذلك مع تفسيره للنصوص التى أوردها إذ لا تتعدى كونها ظنية الدلالة؛ ذلك أن الأحكام الدينية الخاصة بالعلاقات الاجتماعية اعتبارية تتسم بالاعتبارات الوضعية والثقافية، بمعنى أنها ليس لها من الإطلاق والشمول ما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وكذلك الأحاديث التى هي ظنية الدلالة يكون موضوعها مطلبا للاجتهاد، ولذلك فبالضرورة أن يطرأ على مفهوم العلاقات الاجتماعية المتعلقة بالجنس تغير، وهذا من الأساسيات فى الفكر الديني.

والحقيقة أن هذا التحول الثقافي من الناحية التاريخية قد بدأ يظهر تدريجيا فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي فى مختلف مجالات الحياة سواء كان فى المجال الاقتصادي أم السياسي أم الاجتماعي والديني؛ وإن تكافؤ الفرص للتعليم بين الرجل والمرأة وحدوث اتصال ثقافي مع المجتمع الحديث بما فى ذلك التقدم التكنولوجي والأسس الفكرية لمفهوم الجنس وبناء ايديولوجيته؛ كل ذلك كان مؤشرا لآثار التوعية الاجتماعية. كانت فعالية هذا التحول الثقافي تتمشى مع عملية التوعية الاجتماعية. وكما ظهر ابان القرن العشرين كان التحول الثقافي سريعا وفعالا، وكان وعي المجتمع يزداد رسوخا بحقوقه وواجباته، والمرأة ليست استثناء فى ذلك. وبناء على ذلك فإن المجتمع الديني (الاسلامي) فى أمس الحاجة إلى حكم ديني ليكون أساسا فى العلاقات الاجتماعية مواكب للتطورات الثقافية. ومن هنا فقد تمت إعادة بناء الفكر الديني الذى يعطى أساسا بديلا للعلاقات الخاصة بالجنس بشكل متناغم.

الخلاصة

تمثل تطبيقات الشريعة مثل الفقه احدى مصادر القيم الثقافية التى لها سلطانها على المجتمع وخاصة على جماعة الأتباع؛ وفى هذا الصدد يكون للدين وظيفة التحكم فى مسيرة الحياة الاجتماعية بجانب كونه وسيلة للتغيير الاجتماعي. وفى وسع الدين أن ينجز وظائفه بفعالية إذا كانت قيمه تستوعب ما يصبو إليه المجتمع من آمال.

ولا يخفى ما فى آراء الشيخ نووي البنتانى حول العلاقات الزوجية كما بينها فى كتابه "عقود اللجين فى بيان حقوق الزوجين" من خروج عن

الجادة سواء فيما يتعلق بالمكانة التى وضع فيها المرأة أم فى صياغة أسسها الفكرية، ومع ذلك فإنها آراء تمثل العصر الذى عاش فيه صاحبه وهو لا يستطيع أن يتخلص من الظاهرة الاجتماعية والثقافية فى زمانه والاتجاهات العلمية السائدة؛ وقد تكون تلك الآراء واقعية بالنسبة للمجتمع الذى تعانى فيه المرأة من التخلف والعجز عن التفكير، لكن بالنسبة إلى ضرورة الارتقاء بمستوى الطاقات البشرية، وبالأخص لدى المجتمع الحديث الذي يشهد تغيرا واسعا نتيجة التقدم فى مجال التربية والاقتصاد والاجتماع والسياسة فإن الحاجة ماسة إلى إعادة النظر فى الأسس الفكرية لمفهوم المساواة. وفى هذا الصدد يكون من المناسب أن يوضع فى الاعتبار مفهوم الجنس والمساواة ليكون أساسا للتحليل من أجل إعادة النظر فى الموقف الازدرائي الذى لا سند له إلا كون الآراء صادرة من الرجال.

وإن إفساح المجال للمرأة أن تتمتع بالتعليم لحقيق أن يجعلها تحقق لنفسها الشخصية التى تبتغيها على أساس من الاحترافية، وبهذه الاحترافية تنفتح لها الأبواب على مصراعيها لتلعب دور المساواة المبنية على الاعتبارات المعقولة بحيث تكون العبرة فى قدراتها الفكرية وامكاناتها العلمية وليست لكونها هكذا ولدت مرأة. وإذا كان الأمر كذلك فهلا يمكن إعادة تفسير مصادر التشريع الاسلامي الظنية الدلالة بغية بناء التفكير الفقهي من جديد بحيث يتمشى مع مفهوم الجنس والمساواة حتى تتم للأسرة المسئولية المشتركة فى تسيير الأمور المنزلية، وإلا فإن المرأة العاملة وهي تطمع على أن تكون صالحة، سوف تثقل كاهلها بالاحساس دائما بأنها تنتهك حرمة الدين وعدم الالتزام بالتعاليم الدينية.

قائمة المراجع

Bassnett, Susan. 1986. *Feminist Experiences, the Wone's Movenent in Four Cultures.* London: Allen & Unwin Ltd.

Al-Bantani, Muhammad Nawawi. 1993. *Uqud al-Lujjain fi bayan Huquq al-Zaujain.* Jakarta: Rica Grafika.

Bappeda Tingkat I Jawa Tengah. 1976. *Wanita Dalam Pembangunan, I.*

(المرأة في التنمية)

Bruinessen, Martin van. 1993. Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning, *Seri ININ XVIII. Jakarta: INIS*

(الكتب الصفراء والمرأة، والمرأة والكتب الصفراء)

Budiman, Arief. 1986. Prasangka dan Diskriminasi. Dalam: A.W. Wijaya. (ed.) *Individu, Keluarga dan Masyarakat.* Jakarta.

(المزاعم والتفرقة العنصرية) ضمن كتاب: الفرد والأسرة والمجتمع.

Ciciek, Farhah. 1996. Gender dalam Wacana Mutakhir. Dalam M. Dewantara, (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan,* Yogyakarta: PSI-UII & Ababil.

(الجنس والفكر النسائي المعاصر) ضمن كتاب: إعادة بناء فقه المرأة.

Dzuhayati, Siti Ruhaini, 1996. Fiqh dan permasalahan Perempuan Kontemporer, dalam M. Hajar Dewantara, (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan,* Yogyakarta: PSI-UII & Ababil.

(الفقه ومشكلات المرأة المعاصرة) ضمن كتاب: إعادة بناء فقه المرأة.

Engineer, Asghar Ali, 1992. *The Rights of Women in Islam,* London: C. Hurst & co Ltd.

Fakih, Mansour, 1996. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

(تحليل مفهوم الجنس والتحول الاجتماعي)

_____, 1996, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam,* Surabaya: Risalah Gusti.

(اضواء على الحركة النسائية: البحوث النسائية من وجهة نظر الاسلام)

Hassan, Riffat, 1995, *Setara di Hadapan Allah.* Yogyakarta: LSPPA- Yayasan Prakarsa.

(المساواة أمام الله)

Kuoentjaraningrat, 1990. *Sejarah Teori Antropologi II,* Jakarta: Universitas Indonesia Press.

(تاريخ النظرية الانتروبولوجية)

_____, 1988. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia,* Jakarta: Djambatan.

(الانسان والثقافة باندونيسيا)

Machasin, 1996, Wacana Perempuan Mutakhir, dalam M. Hajar Dewantara, (ed.) *Rekonstruksi Fiqh Perempuan,* Yogyakarta: PSI-UII & Ababil.

(الجنس والفكر النسائي المعاصر) ضمن كتاب: إعادة بناء فقه المرأة.

Mas'udi, Masdar Farid, 1993, *Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning,* Jakarta: Seri INIS XVIII.

(المرأة بين صفحات الكتب الصفراء)

Mulder, Niels, 1985, *Pribadi dan Masyarakat di Jawa,* Jakarta: Sinar Harapan.

(الفرد والمجتمع بجاوه)

Mustafa, Ibnu, 1987, *Wanita Islam Menjelang Tahun 2000,* Bandung: Al-Bayan.

(المرأة المسلمة عند حلول عام ٢٠٠٠)

Nasution, Harun, (ed.), 1987, *Ensiklopedi Islam II*, Jakarta: Ditbinbaga Islam Dep. Agama RI.

(دائرة المعارف الاسلامية ٢)

Nusantara, Abdul Halim Garuda, 30-9-1996, "Hak-Hak Perempuan sebagai Hak-Hak Asasi Manusia", Makalah Seminar Pemasyarakat CEDAW, Jakarta: Program Studi Kajian Wanita UI.

(حقوق المرأة كحقوق الانسان)، مقالة قدمت فى سيمنار حول التوعية بالاتفاقية العالمية لحقوق المرأة.

Oakley, Ann, 1972, *Sex, Gender and Society*, New York: Harpen and Row

Qutb, Muhammad, 1980, *Salah Paham terhadap Islam*, Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB.

(مفاهيم خاطئة حول الاسلام)

Rahman, Budhy Munawar, 1996, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman", dalam M.Hajar Dewantara (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, Yogyakarta: PSI-UII & Ababil.

(بناء التفكير الفقهي من جديد حول المرأة فى إطار التطورات الراهنة) ضمن كتاب: إعادة بناء فقه المرأة.

Rahardjo, Yulfita, 1996, "Seksualitas Manusia dan Masalah Gender", dalam Agus Dwiyanto, Muhadjir Darwin (ed.), *Seksualitas, Kesehatan dan Ketimpangan Gender*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

(المطامع الجنسية للانسان ومشكلة المساواة) ضمن كتاب: الاتصال الجنسي والصحة والانحراف فى مفهوم الجنس.

Ridha, Muhammad Rasyid, 1986, *Panggilan Islam terhadap Wanita*, Jakarta: Pustaka

(دعوة الاسلام إلى المرأة)

Sadhili, Hasan (ed.), 1980, *Ensiklopedi Indonesia I*, Jakarta: Ichtra Baru-van Hove.

(دائرة المعارف الاندونيسية ١)

Salyo, Suwarni, 1990, "Hukum dan Kedudukan Wanita, dalam Toeti Heraty Noerhadi, Aida Fitalaya S. Hubeis, *Dinamika Wanita Indonesia Multi Dimensional*, Jakarta: PPSW.

(حكم المرأة ومكانتها) ضمن كتاب: فعالية المرأة الاندونيسية المتعددة الابعاد.

Smith, I. Jane, 1980, *Women in Comtemprary Muslim Societies*, London: Associated University Presses.

Shihab, M.Quraish, 1996, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan.

(آفاق القرآن)

Sumartana, Th. 1993, *Tuhan dan Agama dalam Pergulatan Batin Kartini*, Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti.

(الإله والدين فى الصراع الباطني لكارتيني)

Theodorson, George A. & Achilles G. Tehodorson, *Dictionary of Sociology*.

جنيدة المنورة: أستاذ مدرس بكلية التربية الجامعة الاسلامية الحكومية شريف هداية الله

الهوامش

١. ويعبر (الباحث) محاسن (Mahasin) في كتاب"البحوث النسائية المعاصرة" الذى نشره ديوانتورو (Dewantoro)، ١٩٩٦: ٤٧ عن هذا الدور الداخلي بأنه يقتصر على شئون المطبخ و ما إلى ذلك من شئون المنزل ولا ينبغى لها أن تتقدم للأمام.

٢. والمراد بالدور هو السلوك المعتمد عليه والذي يدور حول الحقوق والواجبات المحددة؛ ويتعلق كذلك بالمكانة لدى جماعة معينة أو ظروف اجتماعية خاصة؛ فدور المرء فى أي حال من الأحوال متوقف على الشخصية التى يريد أن يتمتع بها. والحاصل ان الدور للفرد هو مجموعة الاسس الثقافية المرتبطة بمكانته المحددة (انظر: جورج ثيودرسن & آشيلس ج. ثيودرسن (George Theodrson & Achilles G. Theodorson) : *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, 1994: 352.

٣. وعلى ضوء هذا الدور الاجتماعي يحدد يولفيتا راهارجو (Yulfita Raharjo, 1996: 260) مفهوم الجنس (Gender) وهو مكانة المرء ودوره حسبما يملى عليه مجتمعه وثقافته لأن المرء ليس له أن يختار بل وجد نفسه هكذا يولد رجلا أو امرأة؛ ومن هنا فإن الدور والمكانة يأتيان بعد عندما تكونت الصفات المميزة وهي ليست طبيعية إنما بحسب التكوين الاجتماعي والثقافي، وبالتالى فليس لها طابع الشمولية.

٤. النظام الأبوي (patriarchy) كما يقول عنه منصور فقيه (Fakih, 1996: 50) هو بناء السلطة أو سلطان الرجال بحيث يتم اعتبار جميع العلاقات حسب تفوق الرجل على المرأة .

٥. ويورد منور خليل (Munawar Chalil) فى كتاب *قيمة النساء* ص ٢٦، بدون تاريخ، أن مارتن لوثر (Martin Luther) يرى أنه يجب إبعاد النساء عن مجال التعليم لأنه لا فائدة من تعليمهن.

٦. ويورد قريش شهاب (QurishShihab, *Wawasan al-Qur'an*, 1996: 301) نقلا عن رشيد رضا قوله إن لقصة خلق حواء من ضلع آدم الواردة فى العهد القديم (سفر التكوين ٢١:٢-٢٢) أثرها القوي الذى أضفى على التفكير الاسلامي هذا الطابع السلبي فى موقفه من حقيقة المرأة.

٧. يشير مصطلح "تحرير المرأة" (Emancipation) إلى عملية تقوم فيها جماعة فى المجتمع بمحاولة للارتقاء بمستواها للحصول على مكانة أكثر ملاءمة حتى تكون جزءا لا يتجزأ

من نظام الحياة الاجتماعية؛ والتحرير الذى تطالب به الحركات النسائية يستهدف التغيير الشامل لجميع جوانب الحياة؛ ففى مجال السياسة تطالب بحقوق الاشتراك فى الانتخابات، وفى الاقتصاد المشاركة فى الارتقاء بمستوى العيش، وفى مجال الاجتماع تطالب بتكافؤ الفرص لجميع المجالات العملية سواء فيما تتعلق بالمؤسسات أم الأنشطة الاجتماعية، وفى مجال الثقافة تطالب باحترام قيم المساواة. (Shadhili, ed., 1980: 919)؛ فظهرت دعاة للحركات النسائية من أمثال ماري والستونيكروفت (Mary Wallstonecroft) من بريطانيا فى القرن التاسع عشر الميلادي وذي بانخورتس (The Pankhursts) فى القرن العشرين مركزين على المطالبة بالحقوق السياسية؛ ومن الولايات المتحدة ظهرت أسماء لامعة من أمثال بيتى فريدين (Betty Friedan) كاتبة المقالة "أم الحركات" (The Mother of the Movement) أشادت فيها عالمية القضايا النسائية. (Bassnett, 1986: 132, 14)

٨. وتثبت الدراسة التى أجراها ملدر فى يوغياكرتا فى الفترة ١٩٧٠-١٩٨٠م أنه قد طرأ تغير على مثل هذا الرأي، وخاصة لدى الجماعات التى تمتعت بالتربية الحديثة.

٩. والمراد بأن له درجة عليها من قوله تعالى فى سورة البقرة: ٢٢٨ هو المسئولية حو الأسرة، تماما كما حددته الآية : ٣٤ من سورة النساء؛ وإعطاء المسئولية للزوج بناء على أمرين: أولهما تميز الزوج بصفات جسدية ونفسية ما تضمن له النهوض بمسئولية القيادة للأسرة ؛ وثانيهما وجوب القيام بالإنفاق على الزوجة وأعضاء الأسرة. (Shihab, 1996: 310)

١٠. ويرى أصغر علي أيجنير (Asghar Ali Engineer, 1992: 116-117) أن تلك الحقوق تمثل رعاية لهن وحماية، وتشمل توفير الإقامة لهن مستقلة والطعام والكساء وجميع الاحتياجات اللازمة مثل الماء والزيت والصابون والدواء. وتوفير هذه الاحتياجات طبقا للثقافة العربية لا يرتبط بواجب الزوجة على رعاية الأولاد والطبخ أو غسل الملابس، فإن هذه الأمور من واجبات الزوج، بيد أنه إذا كانت الزوجة ترضى بالقيام بها فهي من أعمال الخير التى يراها النووي صدقة تؤديها، بناء على ما روي أن عمر بن الخطاب كان راضيا أن تبغض منه زوجته لأنها قامت له بكثير من الأعمال.

١١. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه الترمذى والحاكم عن عائشة: "إن من أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا وألطفهم بأهله".

١٢. "كلكم راع ومسئول عن رعيته، فالإمام راع ومسئول عن رعيته.."

١٣. "الله الله فى النساء فإنهن أمانات عندكم فمن لم يأمر امرأته بالصلاة و لم يعلمها فقد خان الله ورسوله"

١٤. يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء..

١٥. ومن المفسرين الذين يذهبون إلى ذلك هم جلال الدين السيوطى وابن كثير والقرطبي والبقاعى وأبو السعود، بل أورد أحد المفسيرن الشيعة فى القرن السادس عشر الهجري وهو الطبرسي أن هذا المعنى متفق عليه عند جميع المفسرين (Shihab, 1996: 299)

١٦. خير النساء امرأة إذا نظرت إليها سرتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك مالك ونفسك (الحديث)

جنيدة المنورة، المدرسة فى الجامعة الإسلامية الحكومية شريف هدية لله، جلكرتا

حقوق الطبع محفوظة .

عنوان المراسلات :
STUDIA ISLAMIKA, KAMPUS IAIN JAKARTA
Jl. IR. H. JUANDA NO. 95, PO BOX 225
CIPUTAT 15401, JAKARTA INDONESIA
TELP. (021) 7401616/ 7401925
FAX : (021) 7401592
رقم الحساب : ٠٠٢٧٧٩٣٠٠١ BANK NEGARA INDONESIA
(BNI) 1946 KEBAYORAN BARU / IAIN JAKARTA.
قيمة الاشتراك السنوى فى اندونيسيا :
لسنة واحدة (٤ اعداد) : ٤٠.٠٠٠ روبية (٢٠ دولارا امريكيا)
لسنتين (٨ اعداد) : ٧٠.٠٠٠ روبية (٣٥ دولارا امريكيا)
قيمة العدد الواحد : ١٠.٠٠٠ روبية (٥ دولارات امريكية)
وفى البلدان الاخرى يضاف الى قيمة العدد مبلغ ١٠.٠٠٠روبية (٥ دولارات) للارسال بالبريد الجوى . اما الارسال بوسائل خاصة فيرجى قبل ذلك الاتصال بالمجلة .

للاشتراكات وفى حالة تغيير العناوين يرجى الاتصال كتابيا بقسم التوزيع مجلة ستوديا اسلاميكا.

طباعة :
INIS, JAKARTA, INDONESIA

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية

السنة التاسع، العدد ١، ١٩٩٩

هيئة الإشراف على التحرير:

هارون ناسوتيون

مسطوحوه

قريش شهاب

عبد العزيز دحلان

محمد ساتريا أفندى

محمد يونان يوسف

مسلم ناسوتيون

قمر الدين هداية

دين شمس الدين

واهب معطى

نبيلة لوبيس

رئيس التحرير:

أزيوماردى أزرا

المحررون:

سيف المزانى

هيندرو براستيو

يوهان هيندريك مولمان

ديدين شفر الدين

على منحنف

سكريتير التحرير:

عارف سبحان

حيني نورنى

تصميم ومراجعة اللغة الإنجليزية:

دونل فوتير

تصميم ومراجعة اللغة العربية:

نورصمد

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: ٠٢١٥-٤٩٢) مجلة دورية تصدر أربع مرات فى العام عن جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO. ١٢٩/ DITJEN/PPG/STT/١٩٧٦) برعاية وزارة الشئون الدينية بجمهورية إندونيسيا، وتخصص للدراسات الإسلامية فى إندونيسيا، بقصد نشر البحوث والمقالات التى تبحث فى القضايا الأخيرة. وتدعو المجلة العلماء والمثقفين إلى أن يبعثوا إليها بمقالاتهم العلمية التى تتعلق برسالة المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه الدورية لا تعبر بالضرورة عن إدارة التحرير أو الهيئات ذات الارتباط، وإنما عن آراء الكتاب.