

KEMITRASEJAJARAN PRIA-WANITA DALAM ISLAM SEBAGAI KRITIK WACANA PATRIARKIS DAN TEOLOGI FEMINISME

Hurnawijaya

Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal – Universitas PTIQ Jakarta

Hurnawijaya@mhs.ptiq.ac.id

Abstract

Patriarchy is a system that places adult men in the central or most important position, while others such as wives and children are positioned according to the interests of the patriarch (adult men). In a patriarchal system, women are positioned as wives who are tasked with accompanying, complementing, entertaining and serving their husbands (the patriarch), while children are positioned as the next generation and entertainers of their fathers. This system influences the interpretation and understanding of religion, in this case Islamic teachings. Interpreting religion with a patriarchal lens can give birth to a patriarchal culture that positions women as always and always under men and men must always and always be above women, namely in a position to lead, regulate and control, regardless of whether the man is capable. and fulfill the requirements or not. This understanding then received deconstruction from the feminist movement which challenged interpretations and understandings that tended to be patriarchal, such as the theological construction carried out by several Muslim figures such as Riffat Hassan, Ameena Wadud and so on to realize gender equality, unfortunately the theological construction of gender equality built by Riffat Hassan for example, simply adopting the concept of feminist theology that developed in the West. Even though it is different from women in the West, which has a dark history because women are seen as despised and treated discriminatorily, in Islam women are actually glorified. The arrival of Islam has eliminated jahiliyah customs that were detrimental to women and raised their dignity. If the subordination of women in the West gets legitimacy from the Bible, in the Koran women are actually glorified. Therefore, a new understanding of religion is needed using a gender justice perspective that relations in Islam are not like the understanding in patriarchal culture or gender equality as advocated by western feminism but rather gender harmony in the form of equal partnerships between men and women.

Keywords: *Interpretation, Gender, Patriarchy, Feminism, Equal Partnerships.*

Abstrak

Patriarki merupakan sebuah sistem yang menempatkan laki-laki dewasa pada posisi sentral atau yang terpenting, sementara yang lainnya seperti istri dan anak diposisikan sesuai kepentingan *the patriarch* (laki-laki dewasa tersebut). Dalam sistem patriarki, perempuan diposisikan sebagai istri yang bertugas mendampingi, melengkapi, menghibur dan melayani suami (*the patriarch*), sementara anak diposisikan sebagai generasi penerus dan penghibur ayahnya. Sistem ini berpengaruh terhadap interpretasi maupun pemahaman agama, dalam hal ini ajaran Islam. Interpretasi agama dengan lensa patriarki dapat melahirkan budaya patriarki yang memosisikan perempuan harus selalu dan senantiasa di bawah laki-laki dan laki-laki harus selalu dan senantiasa berada di atas perempuan, yaitu dalam posisi memimpin, mengatur dan menguasai, terlepas apakah laki-laki tersebut mampu dan memenuhi syarat atau tidak. Pemahaman ini kemudian mendapatkan dekonstruksi dari gerakan feminisme yang menggugat interpretasi dan pemahaman yang cenderung patriarkis tersebut seperti konstruksi teologi yang dilakukan oleh beberapa tokoh muslim seperti Riffat Hassan, Ameena Wadud dan lain

sebagainya untuk mewujudkan kesetaraan gender tersebut, sayangnya Konstruksi teologi kesetaraan gender yang dibangun Riffat Hassan misalnya hanyalah mengadopsi konsep teologi feminisme yang berkembang di Barat. Padahal berbeda dengan perempuan di Barat yang memiliki sejarah yang kelam lantaran perempuan dipandang hina dan diperlakukan secara diskriminatif, dalam Islam perempuan justru dimuliakan. Kedatangan Islam telah mengeliminasi adat-istiadat jahiliyah yang merugikan kaum perempuan serta mengangkat harkat dan martabat mereka. Kalau subordinasi terhadap perempuan di Barat mendapatkan legitimasi dari Bible, dalam al-Quran perempuan justru dimuliakan. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman baru terhadap agama dengan menggunakan perspektif keadilan gender bahwa relasi dalam Islam bukanlah seperti pemahaman dalam budaya patriarki maupun kesetaraan gender seperti yang digaungkan oleh feminisme barat melainkan keserasian gender dalam bentuk kemitrasejajaran pria dan wanita.

Kata Kunci: Tafsir, Gender, Patriarki, Feminisme, Kemitrasejajaran.

A. PENDAHULUAN

Hampir semua negara menganut budaya patriarki, termasuk Indonesia, walau tingkat kekentalannya berbeda-beda. Saudi Arabia merupakan salah satu negara yang sangat kental budaya patriarkinya. Di negara ini perempuan dibatasi ruang geraknya dan lebih diharapkan untuk tinggal di rumah saja menjadi ibu rumah tangga yang melayani suami sehingga jika kita pergi ke Arab, tidak tampak satu perempuan Arab pun yang bekerja, misalnya menjadi penjaga toko apalagi mengendarai mobil. Kekentalan budaya patriarki di Arab ini juga didukung oleh sistem kekeluargaan yang menganut sistem patrilineal. Sistem patrilineal adalah sistem yang menganggap bahwa keturunan itu mengikuti garis ayah saja.¹ Di Arab, hanya anak laki-laki yang dianggap dapat melanjutkan keturunan. Di Indonesia, masyarakat di Batak dan Bali menganut sistem patrilineal ini.

Kebalikan dari sistem patrilineal ini adalah sistem matrilineal, sistem yang menganggap bahwa keturunan itu mengikuti garis ibu atau perempuan, misalnya di Minangkabau.² Dalam sistem matrilineal, dimungkinkan adanya budaya matriarki, yaitu ketika perempuan dewasa memiliki posisi yang paling istimewa dalam pengambilan keputusan dan penguasaan aset keluarga. Namun sistem ini berangsur luntur di Minangkabau, terutama sejak masa Orde Baru, yang kebijakannya cenderung bersifat patriarkis, misalnya Undang-undang Perkawinan no. 1 tahun 1974 memosisikan laki-laki sebagai kepala keluarga, sementara perempuan sebagai ibu rumah tangga.

Masyarakat Indonesia pada umumnya menganut sistem kekeluargaan bilateral.³ Sistem kekeluargaan bilateral adalah sistem yang menganggap bahwa baik anak laki-laki ataupun

¹ Hildred Geertz dan Clifford Geertz, *Kinship in Bali* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), hlm. 161.

² Joke van Reenen, *Central Pillars of the House: Sisters, Wives, and Mothers in a Rural Community in Minangkabau, West Sumatra* (Leiden, The Netherlands: Research School CNWS, 1996), hlm. 23.

³ Judith Djamour, *Malay Kinship and Marriage in Singapore* (London: Athlone Press, 1965), hlm. 23; Hildred Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization* (USA: The Free Press of Glencoe, 1961), hlm. 76; R.M Koentjaraningrat, *A Preliminary Description of the Javanese Kinship System* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1957), hlm. 91; Syafri Sairin, *Javanese Trah: Kin-Based Social Organization* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1982), hlm. 15; A Surjadi, *Masyarakat Sunda: Budaya dan*

perempuan sama pentingnya dalam melanjutkan keturunan dan mereka bisa mendapatkan hak waris yang sama baik dari garis ibu ataupun ayahnya.⁴ Bahkan pada masyarakat Sunda atau Jawa dikenal juga istilah *matrifocal*,⁵ yaitu hubungan kekerabatan yang lebih erat antar perempuan sehingga perempuan lebih bisa menarik suaminya ke rumah ibunya dibanding suami mengajak istrinya ke rumah orang tuanya. Meskipun demikian, semua masyarakat Indonesia pada umumnya menganut sistem patriarki, sehingga posisi perempuan dalam masyarakat ini tetap dipandang tidak dapat melebihi laki-laki dan laki-laki diposisikan lebih utama, unggul dan dominan dalam masyarakatnya. Diakui atau tidak salah satu faktor yang menyebabkannya adalah pemahaman terhadap ajaran agama yang dianut oleh masyarakat. Pemahaman itu didapatkan dari interpretasi teks-teks keagamaan yang dilakukan oleh para interpreter (baca: penafsir) yang tidak lepas juga dari pengaruh sosial budaya yang melingkupinya.

B. METODE PENELITIAN

Penulisan artikel ini menggunakan metodologi feminisme dengan menjadikan gender sebagai *tool of analysis* untuk menganalisa isi teks yang dinilai patriarkis. Metodologi feminisme merupakan salah satu metodologi baru yang merupakan pengembangan lebih lanjut dari metodologi kualitatif. Metodologi feminisme mengkritik ketidakterlihatan perempuan (*invisibility of women*), baik sebagai objek ataupun ahli ilmu sosial (*social scientist*): perkembangan dari “*a sociology about women to a sociology for women*”.⁶ Metodologi feminisme juga di antaranya didasarkan pada Teori Kritis. Teori Kritis berasumsi bahwa ilmu pengetahuan termasuk diantaranya tafsir teks-teks suci keagamaan itu tidaklah bebas nilai, melainkan dipengaruhi oleh latar belakang dan kepentingan penulisnya.⁷ Dalam metodologi feminisme, fungsi peneliti adalah to “*give voice*” to *hither to silenced group and facilitate their own discoveries*.⁸

Untuk melakukan kritik wacana patriarkis maupun teologi feminisme digunakan metode penelitian gender dengan melihat indikator ketidakadilan gender dan indikator keadilan gender. Setidaknya ada lima indikator ketidakadilan gender yaitu: (1) subordinasi (merendahkan perempuan); (2) marginalisasi (peminggiran terhadap perempuan berdasar jenis kelamin); (3) kekerasan (tindakan menyakiti perempuan baik secara fisik, psikologis ataupun seksual); (4) *stereotype* (pelabelan negatif terhadap perempuan, misalnya perempuan itu lemah dan emosional); dan (5) *double* atau bahkan bisa *multiple burdens* (pembebanan kerja ganda atau lebih, misal perempuan yang mencari nafkah masih dibebani pekerjaan domestik, pengasuhan

Problema (Bandung: Alumni, 1974), 129–30, 132–3; Diane L Wolf, *Factory Daughters: Gender, Household Dynamics, and Rural Industrialization in Java* (Berkeley: University of California Press, 1992), hlm. 56.

⁴ Suzanne A. Brenner, *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), hlm. 138.

⁵ Geertz, *The Javanese Family*, hlm. 78.

⁶ Sherry Gorelick, “Contradictions of Feminist Methodology”, *Gender and Society*, Vol. 5, No. 4 (December, 1991), hlm. 459.

⁷ Ben Agger, *A Critical Theory of Public Life. Knowledge, Discourse and Politics in an Age of Decline* (UK: The Falmer Press, 1991)

⁸ Kasper yang dikutip dalam Gorelick, “Contradictions of Feminist Methodology”, hlm. 462.

anak dan pelayanan kepada suami).⁹ Adapun indikator keadilan gender ada 4: (1) Akses, misalnya akses pada kesempatan memperoleh pendidikan; (2) Kontrol, misalnya kontrol terhadap sumber daya atau penghasilan yang diperolehnya atau hak miliknya; (3) Partisipasi, misalnya partisipasi dalam kepemimpinan baik di publik ataupun domestik, pengambilan keputusan dalam keluarga atau partisipasi di parlemen; (4) Manfaat, misalnya dapat ikut menikmati manfaat dari hasil pembangunan seperti hak terhadap asuransi kesehatan atau bantuan tunai langsung yang diberikan kepada kepala keluarga, walaupun ia berjenis kelamin perempuan.

C. PEMBAHASAN

Pengaruh Patriarki terhadap Pemahaman Agama

Dalam bagian ini akan dijabarkan contoh-contoh pemahaman agama yang dipengaruhi oleh sistem patriarki baik dalam fiqih ataupun tafsir, walaupun dominasi patriarki ini bukan hanya di ranah pemahaman agama saja, melainkan juga di ranah lainnya termasuk sejarah. Sejarah Islam hampir semuanya ditulis oleh laki-laki tentang laki-laki, sehingga dalam bahasa Inggris pun sejarah disebut *history* [berasal dari *his story*], bukan *herstory*. Hanya sedikit saja nama perempuan yang muncul dalam sejarah seperti Âminah, ibunda Rasul SAW., Khâdijah, istri Rasul, Fâthimah, putri Rasul, 'Âisyah, istri Rasul, Asmâ', saudara 'Âisyah, dan Rabi'ah al-'Adawiyah, sufi perempuan. Selebihnya, sejarah hanyalah berisi tentang kiprah laki-laki dalam dominasi budaya patriarki.

Dalam beberapa kitab tafsir yang banyak dijadikan rujukan, perempuan lebih dibatasi peran dan geraknya di wilayah domestik saja. Misalnya, syarat untuk salat Jumat, menjadi hakim, wali, dan pemimpin semuanya harus laki-laki, seakan dengan berjenis kelamin laki-laki menjamin bahwa seseorang bisa melakukan apa pun yang dipercayakan kepadanya. Konstruksi gender yang cenderung mendomestikasi perempuan di antaranya dapat dilihat dalam kitab Tafsir al-Qur'an al-Azhim yang ditulis oleh Ibnu Katsir (w. 774 H), salah satu mufasir besar yang karyanya banyak dirujuk di seluruh dunia Muslim.¹⁰ Tafsir ini bisa dikatakan sebagai salah satu contoh tafsir yang dinilai patriarkis oleh banyak tokoh gerakan feminisme.

Contoh penafsiran Ibnu Katsir terhadap Surah al-Nisâ' (4): 34 seringkali dianggap sebagai model tafsir yang dipengaruhi oleh nilai-nilai atau budaya patriarkis. Nilai patriarkis yang dimunculkan dalam tafsir tersebut terlihat di antaranya dari pernyataan penulisnya yang menganggap bahwa peran laki-laki sebagai pengayom, pemimpin, penguasa, hakim, dan pendidik perempuan jika perempuan membengkok. Di sini sudah ada anggapan seolah semua laki-laki lebih berpendidikan dan lebih mampu berperan sebagai pendidik perempuan serta perempuan memiliki kecenderungan membengkok (potensi negatif). Ini adalah tindakan mengunggulkan laki-laki dan merendahkan perempuan (*subordinating*) serta melabeli perempuan dengan sifat negatif (*stereotyping*). Tafsir dan fiqih yang bernuansa patriarkis ini kemudian oleh Zaitunah Subhan sebagai Tafsir Kebencian, tidak membedakan antara potensi kodrati (biologis) dan potensi *kasbiy* (gender) antara laki-laki dan perempuan sehingga

⁹ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 72-76.

¹⁰ Ibnu Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, tt., diakses tanggal 12 Juni 2015, <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=7&tSoraNo=4&tAyahNo=34&tDisplay=yes&UseProfile=0&LanguageId=1>

menganggap bahwa laki-laki itu memang secara kodrati diciptakan melebihi perempuan dan bahwa kelebihan ini adalah kodrat, bukan hasil usaha.

Kritik Teologi Feminisme atas Wacana Patriarki

Diskursus tentang problematika dan kritikan kepada mufassir yang dinilai bersikap diskriminatif terhadap perempuan terus berkembang seiring semakin massifnya gerakan kesetaraan gender. Beberapa kritikan terhadap perspektif gender dalam Al-Qur'an, umumnya dialamatkan kepada penafsiran tentang teks-teks tersebut oleh beberapa kalangan yang ditujukan kepada pemahaman teks, tapi juga kepada otentitas dan validitas rujukan teks itu sendiri. Pemahaman mengenai sejauh mana objektivitas dan kejernihan kritikan tersebut, dapat dilakukan dengan memahami terlebih dahulu mengenai makna gender, kemudian menelusurinya lewat penafsiran Al-Qur'an dan Sunnah. Dari pembahasan tersebut dapat dipertegas bahwa esensi dari perspektif gender adalah ide tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ide kesetaraan itu, sekalipun tidak dengan terminologi gender sudah menjadi pertimbangan para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dan dalam melakukan kritik terhadap hadis Nabi, baik sanad maupun matan. Begitu juga memahaminya. Namun demikian, semuanya dapat saja dianggap sebagai suatu wacana.

Pada awalnya wacana kesetaraan gender beredar di negara-negara Barat dikarenakan perempuan di sana diperlakukan diskriminatif.¹¹ Lalu pada beberapa dekade terakhir (sekitar tahun 1970-an) wacana kesetaraan gender ikut melanda dunia Islam.¹² Sejak saat itu, isu kesetaraan gender menjadi ramai diperbincangkan di berbagai negara muslim, termasuk Indonesia.¹³

Adapun rencana dalam rangka mewujudkan kesetaraan gender, salah satu landasan teoritis yang dibangun untuk mewujudkan kesetaraan gender oleh kaum feminis adalah melalui teologi, yaitu teologi pembebasan.¹⁴ Teologi pembebasan yang diterapkan pada perempuan yang dianggap kelas tertindas disebut teologi feminis (*feminist theology*), yang kemudian berkembang dalam berbagai agama seperti Kristen, Yahudi, dan Islam.¹⁵ Jadi, salah satu landasan teori yang dibangun oleh kaum feminis untuk mewujudkan kesetaraan gender adalah teologi feminisme, yang merupakan mazhab dari teologi pembebasan.

¹¹ Mengenai perlakuan diskriminatif pada perempuan di Barat bisa dilihat di John Mary Ellmann, *Thinking About Woman*, New York: Harcourt, 1968, Abu A'la Maududi, *Al-Hijab*, Bandung: Gema Risalah Press, 1995, dan John P McKay, Bennet D. Hill and John Buckler, *A History of Western Society*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1983. hlm. 71.

¹² Dinar Dewi Kania, *Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya*, dalam *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA*, Vol. III No. 5, hlm. 26.

¹³ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 160. dan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Budhy Munawar-Rachman, Nasaruddin Umar dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP, dan Pustaka Pelajar, 2002, hlm. 29.

¹⁴ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 118

¹⁵ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda?...* hlm. 150

Salah satu tokoh feminis yang disebut-sebut sebagai pelopor teologi feminisme dalam Islam dan sering menjadi rujukan kaum feminisme di Indonesia adalah Riffat Hassan.¹⁶ Ia pernah menyatakan bahwa penyebab perempuan dipandang inferior dalam berbagai hal berakar dari teologi yang selama ini hanya ditafsirkan oleh laki-laki. Dari sini, ia kemudian mengkonstruksikan teologi feminisme dalam konteks Islam yang menurutnya tidak hanya perempuan yang akan dibebaskan dari struktur dan hukum yang tidak adil, tapi juga laki-laki.¹⁷

Riffat mempunyai keyakinan bahwa laki-laki dan perempuan yang diciptakan setara oleh Allah. Dikemudian hari tidak bisa menjadi tidak setara, begitu juga sebaliknya Al-Quran tidak memandang kedudukan perempuan lebih rendah dibanding laki-laki, keduanya mempunyai kedudukan yang sama.¹⁸

Menurut Riffat Hasan, diskriminasi dan segala macam bentuk ketidakadilan terhadap gender yang menimpa kaum perempuan dalam lingkungan umat Islam berakar dari pemahaman yang keliru dan bias laki-laki terhadap sumber utama ajaran Islam yaitu Al-Qur'an. Maka dari itu, beliau mulai membuat dekonstruksi pemikiran teologis tentang perempuan, terutama mengenai tema tentang penciptaan hawa sebagai perempuan pertama yang diciptakan oleh Allah.¹⁹

Menurut Riffat Hasan, saat ini Ilmuan Islam harus mengembangkan apa yang disebut oleh orang Barat sebagai teologi feminis dalam konteks Islam dengan tujuan untuk membebaskan bukan hanya perempuan Muslim tapi juga laki-laki Muslim dari struktur-struktur dan undang-undang yang tidak adil yang tidak memungkinkan terjadinya hubungan yang hidup antara laki-laki dan perempuan.²⁰

Konsepsi gender yang keliru juga berakibat pada ketidakadilan gender. Terutama karena gender dipahami sebagai sifat yang alami dan kodrati. Padahal konsep gender itu sendiri, merupakan hasil konstruksi sosial dan kultural sepanjang sejarah manusia, bukan bersifat kodrati. Perbedaan gender dibentuk oleh banyak hal. Hal inilah yang membentuk dan coba dikritisi oleh Riffat Hassan. Terutama mengenai interpretasi terhadap ajaran keagamaan.

Riffat Hassan dalam membangun teologi feminisme menggunakan dua pendekatan yaitu: pertama, pendekatan ideal-normatif. Pendekatan ini ditempuh untuk melihat bagaimana Al-Qur'an menggariskan prinsip-prinsip ideal-normatif tentang perempuan. Contohnya bagaimana seharusnya perempuan menurut Al-Qur'an dalam tingkah laku, relasi dengan Tuhan, dirinya dan orang lain. Kedua, pendekatan empiris. Pendekatan ini bertujuan untuk melihat realitas sosio historis secara empirik yang terjadi pada perempuan. Sebagai contohnya, bagaimana seorang memandang dirinya dan orang lain dalam masyarakat Islam.²¹

¹⁶ Dalam sebuah berita yang dimuat di situs BBC news pada 31 Oktober 2005, sebagaimana di kutip oleh Ghazala Anwar, ia disebut sebagai *the pioneers of Islamic feminist theology* (pelopor teologi feminisme Islam) saat menghadiri acara international congress on Islamic feminism yang diadakan di Spanyol. Selain itu, ia juga dinyatakan sebagai seorang reformis pemikiran Islam di bidang isu-isu gender Islam. Lihat Ghazala Anwar, *Wacana Teologi Muslim*, dalam buku Zakiuddin Baidhawiy, *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hlm. 14.

¹⁷ Riffat Hassan, *Women's and Men's Liberations*, New York: Greenwood Press. 1991. Hlm. 66-67

¹⁸ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997. hal 58.

¹⁹ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*, , hlm.58

²⁰ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*, ..., hlm. 60

²¹ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*, ..., hlm. 61.

Hal inilah yang membuat Riffat Hassan mempunyai keinginan untuk mencari dan mengkaji secara komprehensif terhadap teks-teks keagamaan yang mengandung feminisme. Selain itu juga, beliau menawarkan kontruksi metode penafsiran baru untuk memahami teks-teks yang mengandung unsur-unsur feminisme, yaitu metode historis-kritis-komparatif. Cara kerja metode ini menggunakan tiga prinsip, yaitu: pertama, melakukan analisis semantik dengan memeriksa ketetapan makna kata atau bahasa dari berbagai kata-kata kunci yang terdapat dalam satu ayat, lalu menetapkan artinya berdasar sejarah kata dan akar katanya untuk dibandingkan dengan realitas yang terjadi. Kedua, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran- penafsira yang telah ada. Ketiga, prinsip etis dengan didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari Justice of God.²² Ketiga prinsip metodologis tersebut dapat dipahami sebagai berikut:

Pertama, mencari makna kata yang sebenarnya yang terkandung dari akar kata tersebut, kemudian menempatkan makna yang ssebenarnya tersebut sesuai denga konteks masyarakat saat itu. Sebagai implikasi dari metode tersebut, Riffat Hassan menolak model penafsiran yang linguistik-literalistik. Karena setiap kata dan ayat terdapat dalam Al-Qur'an mempunyai makna yang berbeda tergantung konteks, lokus, dan tempusnya. Kedua, mengasumsikan bahwa kandungan Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang antara satu ayat dengan ayat lain maknanya saling menguatkan. Maka dari itu isi Al-Qur'an tidak mungkin bertentangan. Tetapi hanya pemahaman dari penafsir saja yang berbeda.

Kedua, beliau melakukan pengkajian terhadap karya-karya yang dibuat oleh para teolog baik teolog muslim, yahudi, maupun kristen. Selain itu juga, Riffat Hassan mempermasalahkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam tradisi islam, maka Kedua wilayah tersebut adalah *Pertama*, menyadari bahwa kitab shahihain beliau mempunyai pandangan dan membawanya ke dalam dua wilayah yang sangat signifikan menurut beliau. dampak yang sangat besar dalam penentuan hukum. *Kedua*, karena kebanyakan umat islam menganggap bahwa kitab shahihain adalah kitab yang otoritatif setelah al-Qu,an mereka berusaha mencari sumber-sumber teologis yang terdapat pada gagasan-gagasan dan sikap-sikap anti feminis yang terdapat dalam tradisi agama masing-masing. Karena karya-karya mereka berkeinginan menjadikan sumber setelah kitab suci.

Ketiga, prinsip etik ini dijakan verifikasi terhadap hasil penafsiran tersebut. Artinya suatu penafsiran bisa dikatakan sah atau benar jika sejalan dengan prinsip- prinsip nilai keadilan. Sebaliknya, penafsiran itu dikatakan tidak sah atau batal dengan sendirinya jika mengakibatkan penindasan kepada salah satu pihak atau bertentangan dengan prinsip-prinsip nilai keadilan.³⁰ Terakhir untuk menganalisis hasil dari ketiga metode ini, maka beliau menggunakan metode komparasi dengan melakukan perbandingan terhadap teks-teks yang lain, baik teks tersebut terdapat dalam Al-Qur'an, injil, tahmud. Setelah beliau melakukan pencarian terhadap akar permasalahan teologi dari Al-Qur'an. Maka dari itu, Riffat Hassan mulai mencari hadis-hadis yang berisikan tentang perempuan dalam kitab tersebut.

Dari pencarian dua arah tersebut, Riffat Hassan menemukan bahwa akar dari kepercayaan laki-laki lebih superior daripada perempuan berdasarkan tiga asumsi teologis

²² Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer, ...*, hlm. 61.

berikut ini: *pertama*, bahwa Tuhan lebih dulu menciptakan laki-laki daripada perempuan. Karena perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki. Maka dari itu perempuan diciptakan oleh Tuhan setelah laki-laki. Hal ini juga yang membuat perempuan lebih derifatif dan sekunder secara ontologis. *Kedua*, bahwa perempuan adalah bukan laki-laki. Hal inilah yang menjadi penyebab utama man's fall atau terusir dari garden of eden. Maka dari itu, perempuan harus dipandang dengan rasa benci, curiga dan jijik. *Ketiga*, bahwa perempuan tidak hanya diciptakan dari tulang rusuk laki-laki tapi juga untuk laki-laki, yang membuat eksistensi seorang perempuan semata-mata bersifat sebagai alat (instrumental) dan tidak memiliki makna yang fundamental.²³

Kemitrasejajaran Pria-Wanita Sebagai Kritik Wacana Patriarkis dan Teologi Feminis

Harus diakui, pemahaman agama yang patriarkis di atas sangat berpengaruh terhadap pembentukan/penguatan budaya patriarkis di dunia Muslim, termasuk Indonesia. Misalnya, pada awalnya di Indonesia perempuan tidak boleh menjadi hakim, ditabukan menjadi pemimpin, dan diharapkan untuk tinggal di rumah saja menjadi ibu rumah tangga. Walau sekarang telah terjadi pergeseran budaya sebagai hasil dari meningkatnya akses perempuan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi dan dibolehkannya perempuan menjadi hakim, namun wacana larangan perempuan menjadi imam yang makmumnya laki-laki masih sangat kuat semampu apa pun perempuan tersebut dalam pengetahuan agama ataupun sefasih apa pun bacaan shalatnya, ia tetap dipandang tidak pantas untuk memimpin salat karena jenis kelaminnya perempuan. Sementara laki-laki, yang tidak selalu mampu membaca bacaan salat dengan baik diasumsikan selalu boleh dan pantas memimpin salat.

Demikian halnya, pemahaman agama bahwa laki-laki adalah pemimpin keluarga telah melahirkan asumsi bahwa semua laki-laki secara otomatis bisa menjadi pemimpin keluarga yang dianggap selalu lebih unggul dibanding istrinya dari segi penghasilan dan pendidikan serta dianggap selalu mampu menafkahi keluarganya. Asumsi normatif ini terkadang membutuhkan banyak masyarakat Muslim terhadap realitas bahwa tidak sedikit laki-laki atau suami yang pendidikan dan penghasilannya lebih rendah dari istrinya atau bahkan tidak mampu atau enggan menafkahi keluarganya. Asumsi ini juga membutuhkan pada realitas perempuan pencari nafkah keluarga yang kontribusi ekonomi kepada keluarganya ini seringkali hanya dianggap penghasilan tambahan saja, walau pada realitanya penghasilan mereka terkadang jauh lebih tinggi dari penghasilan suaminya atau merupakan satu-satunya sumber penghasilan dan penopang ekonomi rumah tangga.

Masyarakat Indonesia juga lebih cenderung memberi tempat dan kesempatan berbicara di depan publik seperti ceramah di masjid-masjid, dalam khotbah nikah atau dalam acara lainnya kepada laki-laki karena anggapan laki-laki pasti lebih bisa dari perempuan. Sementara perempuan, setinggi apa pun tingkat pengetahuan dan pendidikannya, seringkali hanya dilihat dari segi jenis kelaminnya dan dianggap tidak pantas dan tidak mampu membawakan peran-peran tersebut. Budaya patriarki telah menciptakan ketidakadilan dalam relasi gender, yang menempatkan posisi perempuan selalu lebih rendah dibanding laki-laki dan laki-laki selalu dalam posisi yang lebih tinggi dari perempuan, bukan berdasar pada usaha atau prestasi yang diraih kedua jenis kelamin tersebut. Jika kita percaya bahwa Allah itu Mahaadil, niscaya kita

²³ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer, ...*, hlm. 62.

percaya bahwa tidak mungkin Allah mendukung ketidakadilan, sehingga jika ada ayat-ayat al-Qur'an yang dipahami secara patriarkis dan melahirkan ketidakadilan, maka yang salah pasti bukan ayat al-Qur'annya, melainkan pemahamannya. Kini sudah lahir tafsir-tafsir baru yang menggunakan perspektif keadilan gender yang perlu lebih gencar disosialisasikan dalam masyarakat Muslim agar dapat membantu mengikis budaya patriarki dan dapat mengkonstruksi relasi gender yang adil. Di antara penafsiran tersebut akan dibahas dalam bagian berikut ini.

1. *Kemitrasejajaran dalam Kepemimpinan Keluarga*

Salah satu produk tafsir kontemporer yang berperspektif keadilan gender terhadap al-Qur'an Surah al-Nisâ' (4): 34 bisa didasarkan pada penemuan Nasaruddin Umar (1999).²⁴ Hasil penemuan penelitiannya menunjukkan bahwa al-Qur'an ketika berbicara kodrat/biologis perempuan menggunakan kata *untsâ'* (*female*) sementara untuk laki-laki adalah *dzakar* (*male*). Sedangkan untuk non-biologis atau gender, Nasaruddin Umar berpendapat bahwa al-Qur'an menggunakan kata *rijâl*, *nisâ'*, dan *mar'ah*. Berdasarkan perbedaan antara yang bersifat kodrat dan yang bukan kodrat, maka dapat dipahami bahwa seseorang terlahir sebagai *dzakar* atau *untsâ'* namun untuk menjadi *rijâl*, maka ia harus memenuhi syarat tertentu. Kata yang digunakan dalam QS. 4: 34 adalah *rijâl* bukan *dzakar*. Artinya, seorang *dzakar* tetap akan menjadi *dzakar* jika ia tidak dapat memenuhi kriteria yang ditetapkan untuk menjadi *rijâl*. Dalam QS. 4: 34 ditetapkan bahwa seorang *rijâl* yang *qawwâm* (pengayom, pemimpin, penegak ekonomi keluarga) itu adalah yang memenuhi dua syarat, yaitu (1) memiliki kelebihan dibanding pasangannya (kelebihan ini bisa berupa penghasilan atau pendidikan yang lebih tinggi); dan (2) menafkahkan sebagian hartanya untuk keluarganya. Karena pemenuhan syarat-syarat ini harus diupayakan, bukan kodrat yang diterima begitu saja, maka apa pun jenis kelaminnya, laki-laki atau perempuan, bisa mencapainya, sehingga yang bisa menjadi *rijâl* bukan hanya laki-laki saja melainkan juga perempuan.

Penafsiran tersebut sejalan dengan pemahaman Zaitunah Subhan.²⁵ Menurutnya, QS. 4: 34 bukanlah tentang kepemimpinan laki-laki secara normatif, melainkan ayat kontekstual tentang fungsi ekonomi. Artinya, superioritas laki-laki akan berkurang jika ia tidak mampu menafkahi keluarganya. Kata *rijâl* adalah jamak dari *rajul* atau *rijl* (kaki). Artinya: mereka yang berjalan atau bekerja untuk mendapatkan penghasilan, yang biasanya berlangsung di luar rumah, disebut *rijâl*, sedang mereka yang ada di dalam rumah disebut *nisâ'*. Oleh karena itu, menurut Subhan, secara sosiologis, siapa pun yang aktif di ruang publik disebut *rijâl* dan siapa pun yang berada di rumah disebut *nisâ'* tanpa memandang apakah secara biologis laki-laki ataupun perempuan.

Sejalan dengan pemahaman Zaitunah Subhan, Asghar Ali Engineer memahami bahwa QS. 4: 34 merupakan ayat sosiologis.²⁶ Artinya, bahwa ayat tersebut dipahami sebagai ayat yang menerangkan tentang kondisi sosiologis pada saat diturunkannya ayat tentang relasi hubungan antara suami dan istri. Implikasi dari pemahaman ini adalah bahwa bisa saja pada konteks sekarang relasi hubungan antara suami dan istri (relasi gender) di belahan dunia lain

²⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999).

²⁵ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Jender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 177-180.

²⁶ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (London: C. Hurst & Co., 1992), hlm.

selain Arab sama atau bisa berbeda dengan kondisi sosiologis di Arab pada masa diturunkannya ayat. Sementara kalau ayat tersebut dipahami sebagai ayat teologis artinya, umat Islam, kapan pun, di mana pun harus memiliki relasi gender seperti yang disebutkan dalam QS. 4: 34, yaitu bahwa suami selalu harus menjadi pemimpin bagi istrinya.

Mirip dengan apa yang telah disampaikan oleh Asghar Ali Engineer, Abû Zaid memandang QS. 4: 34 sebagai ayat deskripsi, bukan preskripsi.²⁷ Artinya, Abû Zaid memahami bahwa ayat tersebut tengah mendeskripsikan/menerangkan tentang relasi gender saat diturunkannya ayat, bukan preskripsi atau perintah bahwa relasi gender di mana pun atau kapan pun harus sama dengan relasi gender saat diturunkannya ayat. Sama halnya, Husein Muhammad membaca QS. 4: 34 sebagai ayat informatif, bukan ayat normatif. Artinya, mirip dengan pemahaman Abû Zaid dan Asghar Ali Engineer, Husein Muhammad memahami bahwa ayat tersebut merupakan informasi tentang relasi gender pada saat diturunkannya ayat. Implikasinya, relasi gender pada masa sekarang ini bisa saja sama dengan yang diinformasikan QS. 4: 34, namun bisa juga berbeda karena ayat tersebut, menurut beliau, bukanlah ayat normatif yang mengharuskan semua umat Islam memiliki relasi gender yang diinformasikan pada ayat tersebut.²⁸

Jika diperhatikan secara seksama, memang tidak ada kata atau petunjuk yang bisa dijadikan dasar bahwa QS. 4: 34 di atas dapat dikategorikan sebagai ayat teologis, preskriptif, dan normatif yang biasanya ditunjukkan dengan kata “*kutiba, wajaba, faradla* atau *fî il amr*” misal *kutiba `alâ al-rijâl qawwâmûna...* atau *wajaba `alâ al-rijâl qawwâmûna...*, melainkan hanya mendeskripsikan/menginformasikan/menceritakan kondisi sosiologis saat diturunkannya ayat. Sebagaimana telah diketahui bahwa isi al-Qur’an itu beragam: di antaranya ada perintah, larangan, kisah nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad dan respon al-Qur’an terhadap permasalahan yang terjadi pada konteks diturunkannya ayat. Selain itu, jika diteliti secara seksama, QS. 4: 34 menyebutkan “sebagian laki-laki atas sebagian perempuan”. Kata “sebagian” baik jika setelahnya disertai kata laki-laki ataupun perempuan, hasilnya akan sama. Yaitu jika sebagian laki-laki lebih unggul dari perempuan, maka itu berarti sebagian perempuan lebih unggul dari laki-laki. Ini secara realitas dengan mudah dapat dilihat dalam kehidupan keseharian kita bahwa ada laki-laki yang menjadi ulama, dosen, hakim, dan ada pula perempuan yang menjadi buruh pabrik atau pekerja rumah tangga; sebaliknya ada perempuan yang bekerja sebagai dosen, hakim, dan pengusaha yang tentu saja gajinya lebih unggul atau lebih tinggi dibanding laki-laki yang bekerja sebagai guru, supir atau penyapu jalan. Namun ideologi patriarkis yang selalu memandang perempuan lebih rendah dari laki-laki dapat membutuhkan seseorang untuk dapat melihat semua realitas tersebut.

Di Indonesia sendiri, pada realitasnya, keluarga yang dipimpin oleh perempuan selalu meningkat dari tahun ke tahun. Survei yang dilakukan PEKKA (Perempuan Kepala Keluarga), sebuah perkumpulan perempuan yang menjadi kepala keluarga yang berlokasi di seantero Indonesia, pada tahun 2014 menunjukkan bahwa paling tidak terdapat 25,1% keluarga

²⁷ Nasr Abu Zaid, “The Nexus of Theory and Practice” dalam Mehran Kamrava (editor) *The New Voices of Islam*. London: I. B. Tauris, 2006. hlm.

²⁸ Husein Muhammad, *Ijtihad Kiayi Husein: Upaya Membangun Keadilan Gender* (Jakarta: Rahima, 2011), hlm.

dipimpin oleh perempuan.²⁹ Artinya, satu dari empat kepala keluarga adalah perempuan. Mereka menjadi kepala keluarga karena suaminya ada yang tidak mampu menafkahi keluarga, karena cacat atau sakit, ada pula karena suaminya enggan menafkahi (melarikan diri dari tanggung jawab menafkahi, atau menelantarkan keluarganya karena menikah lagi, atau karena perempuan tersebut bercerai sementara mantan suaminya tidak menafkahi dirinya ataupun anaknya pasca perceraian. Para perempuan ini rentan terhadap diskriminasi, misalnya mereka dianggap bukan pemimpin keluarga karena jenis kelamin mereka perempuan, walaupun mereka merupakan satu-satunya tulang punggung atau pencari nafkah keluarga. Bentuk diskriminasi tersebut di antaranya adalah dengan tidak diberikannya bantuan langsung tunai, yang sasarannya adalah kepala keluarga, sedangkan dalam undang-undang yang namanya kepala keluarga itu adalah laki-laki. Para perempuan ini juga tidak dapat menjadi wali nikah anak perempuannya walaupun merekalah sebenarnya yang mengasuh dan mendidik anaknya sejak kecil hingga mereka menikah, tanpa kontribusi ayahnya. Wali itu sendiri artinya adalah pelindung. Secara realita, para perempuan atau si ibulah yang selama ini menjadi pelindung anak perempuannya ketika ayah anak perempuan ini pergi menelantarkannya. Namun budaya patriarkis, tetap mengharuskan bahwa yang menjadi wali nikah ini haruslah ayahnya, laki-laki yang dalam realitanya tidak lagi berperan sebagai pelindung keluarganya.

Meskipun banyak perempuan yang secara akademis dan pengalaman mampu menjadi pemimpin, proses untuk menjadi pemimpin itu sendiri sering kali terjegal oleh budaya patriarkis yang menghalangi perempuan untuk menjadi pemimpin. Selain kentalnya budaya patriarkis, yang dapat menjegal perempuan dalam meraih kursi kepemimpinan adalah hadis yang dikutip dalam tafsir Ibnu Kathîr di atas: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة". Banyak kaum Muslim yang percaya bahwa hadis tersebut adalah sahih karena tercantum dalam *Shahîh al-Bukhâriy*. Namun menurut penelitian Mernissi, hadis tersebut cacat dan tidak dapat diterima.³⁰ Alasannya, tidak ada seorang pun yang pernah mendengar hadis tersebut kecuali Abû Bakrah. Abû Bakrah pun baru pertama kali mengucapkan hadis tersebut 25 tahun setelah Nabi wafat dalam konteks yang diperkirakan sebagai situasi yang sulit bagi Abû Bakrah. Saat itu umat Islam bingung dengan perselisihan antara ‘Aliy bin Abû Thâlib dan Aisyah yang melibatkan perang Jamal. Abû Bakrah sendiri memihak kepada Aisyah. Namun saat Aisyah kalah, sepertinya ia ingin berpindah kepada kubu ‘Aliy bin Abû Thâlib. Sebagai legitimasi pindahnya memihak dari kubu Aisyah kepada ‘Aliy, maka ia mengeluarkan hadis ini. Mernissi sendiri mempelajari konteks *asbâb al-wurûd* hadis ini dari kitab *Fath al-Bâriy* yang ditulis al-‘Asqalâniy, yang menulis syarah *Shahîh al-Bukhâriy*.

2. Islam agama yang anti budaya patriarki

Asma Barlas berargumen bahwa Islam merupakan agama yang anti terhadap sistem patriarki.³¹ Yang dijadikan dasar argumennya adalah kisah Nabi Ibrahim dalam al-Qur’an,

²⁹ PEKKA dan SMERU, *Menguak Keberadaan dan Kehidupan Perempuan Kepala Keluarga: Laporan Hasil Sistem Pemantauan Kesejahteraan Berbasis Komunitas*, Jakarta: Lembaga Penelitian SMERU, 2014.

³⁰ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991), hlm.

³¹ Asma Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran* (Austin, TX: University of Texas Press, 2002), hlm.

yang demi ketaatannya kepada Allah, ia tidak lagi taat kepada ayahnya. Padahal dalam budaya patriarki, ayah atau laki-laki dewasa (*the patriarch*) menduduki posisi yang paling utama. Merendahkan dan mengabaikan otoritas ayah, yaitu dengan menghancurkan semua patung yang dibuat ayahnya, diartikan Barlas sebagai salah satu petunjuk bahwa Islam merendahkan, bahkan mengabaikan budaya patriarki. Yang terpenting dalam ajaran Islam, bukan ketaatan kepada laki-laki dewasa, melainkan ketaatan kepada Allah.

Sebetulnya ada lagi contoh kisah dalam al-Qur'an yang menunjukkan bahwa Islam itu adalah agama yang anti sistem patriarki. Ini bisa terlihat misalnya dalam kisah keluarga 'Imrân, yang sangat mendambakan seorang anak. Mereka tidak putus asa berdoa memohon kepada Allah agar dikaruniai anak serta bernazar bahwa jika mereka dikaruniai anak, maka anak tersebut akan didedikasikan untuk hanya berbakti kepada Allah. Maka doa mereka pun dikabulkan dan lahirlah Maryam. Ibu Maryam kaget karena yang dilahirkannya ternyata adalah seorang anak perempuan, padahal ia sudah telanjur berjanji kepada Allah bahwa ia akan mendedikasikan anaknya agar berbakti kepada Allah semata. Namun di luar dugaannya, ternyata Allah menerima nazarnya dengan penerimaan yang baik, yang berarti tidak ada beda antara laki-laki ataupun perempuan.

Dari kedua ayat tersebut dapat dipahami bahwa Islam memang agama yang anti sistem patriarki. Dalam sistem patriarki yang diunggulkan dalam beribadah serta mengabdikan di masjid hanyalah laki-laki. Dengan kisah Maryam ini dapat dipahami bahwa baik laki-laki ataupun perempuan sama-sama berhak mengabdikan di rumah Allah. Bahkan Maryam menerima keistimewaan yang luar biasa dengan disediakannya makanan di mihrabnya, yang belum pernah dialami oleh nabi-nabi lain selain dirinya.

Selain itu, penegasan kemahaadilan Allah yang menjunjung tinggi kesetaraan relasi gender antara laki-laki dan perempuan dinyatakan dalam ayat-ayat al-Qur'an berikut ini. Ayat-ayat berikut ini mungkin agak jarang dikutip dan cenderung kalah gaungnya dengan ayat al-Qur'an yang sering dikutip untuk mendukung budaya patriarki, yaitu QS. 4: 34 dan QS. 2: 228 seperti yang telah dibahas dalam isi tafsir Ibnu Kathîr. Ayat-ayat yang mendukung kesetaraan relasi gender tersebut adalah sebagai berikut.

- a. QS. 4: 1 menjelaskan tentang penciptaan manusia pertama, yaitu bahwa manusia tercipta dari satu bahan yang sama, yaitu dari tanah; sementara manusia lainnya kecuali Nabi Isa diciptakan dari percampuran sperma dan indung telur. Karena manusia diciptakan dari bahan yang sama, maka tidak ada dasar untuk mengklaim bahwa laki-laki lebih unggul dari perempuan.
- b. QS 49: 13 menjelaskan bahwa keunggulan manusia di mata Allah hanyalah berdasarkan atas ketaqwaannya (sesuatu yang harus diusahakan), bukan atas dasar warna kulit, bangsa atau jenis kelamin.
- c. QS. 4: 124 menunjukkan keadilan Allah yang tidak mendiskriminasi jenis kelamin perempuan sehingga siapa pun yang berbuat baik, baik berjenis kelamin laki-laki ataupun perempuan, sedang ia beriman, maka mereka akan masuk surga dan tidak akan dizalimi sedikit pun. Ayat ini senada dengan QS. 16: 97 bahwa Allah akan memberi ganjaran sebaik-baiknya kepada yang beramal saleh dan beriman baik berjenis kelamin laki-laki atau perempuan.
- d. Kesetaraan/kemitraan antara laki-laki dan perempuan juga tergambar dalam QS. 9: 71 dan QS. 2: 187. Yaitu bahwa mukmin laki-laki dan mukmin perempuan itu adalah wali atau

pelindung atau teman bagi satu sama lain. Fungsi laki-laki bagi perempuan dan fungsi perempuan bagi laki-laki bagaikan pakaian satu sama lain. Fungsi pakaian itu sendiri adalah untuk memberikan kenyamanan, menutupi aib dan melindungi, satu sama lain.

D. KESIMPULAN

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa masyarakat Muslim pada umumnya dipengaruhi oleh sistem patriarki dalam memahami agama dan membentuk budaya, sehingga budaya yang dihasilkan adalah budaya patriarkis yang memosisikan laki-laki selalu lebih unggul di atas perempuan. Padahal Islam adalah agama anti-patriarki, yang menjunjung tinggi keadilan dan menghargai manusia bukan atas dasar jenis kelaminnya, melainkan usahanya. Pemahaman ini kemudian mendapatkan dekonstruksi dari gerakan feminisme yang menggugat interpretasi dan pemahaman yang cenderung patriarkis tersebut seperti konstruksi teologi yang dilakukan oleh beberapa tokoh muslim seperti Riffat Hassan, Ameena Wadud dan lain sebagainya untuk mewujudkan kesetaraan gender tersebut, sayangnya Konstruksi teologi kesetaraan gender yang dibangun Riffat Hassan misalnya hanyalah mengadopsi konsep teologi feminisme yang berkembang di Barat. Padahal berbeda dengan perempuan di Barat yang memiliki sejarah yang kelam lantaran perempuan dipandang hina dan diperlakukan secara diskriminatif, dalam Islam perempuan justru dimuliakan. Kedatangan Islam telah mengeliminasi adat-istiadat jahiliyah yang merugikan kaum perempuan serta mengangkat harkat dan martabat mereka. Kalau subordinasi terhadap perempuan di Barat mendapatkan legitimasi dari Bible, dalam al-Quran perempuan justru dimuliakan.

Oleh karena itu, diperlukan pemahaman baru terhadap agama dengan menggunakan perspektif keadilan gender, yang lebih bisa membuka mata masyarakat Muslim akan pesan keadilan gender dalam al-Qur'an. Dengan menggunakan lensa keadilan gender, diharapkan masyarakat Muslim tidak lagi menganggap bahwa kenabian dan kepemimpinan hanya dikhususkan untuk laki-laki saja. Konsep gender dan keserasian gender yang berlandaskan kemitrasejajaran pria-wanita dapat menjadi alternatif konsep untuk kita memahami perbedaan peran dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan. Konsep gender sebagai perbedaan dan perbedaan peran dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan ini dipahami bukan hanya berlandaskan konteks sosial saja, melainkan juga tetap harus sesuai dengan tuntunan syariat Islam (Al-Qur'an dan Sunah). Perbedaan hak dan kewajiban, ataupun peran dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan tersebut bukan semata-mata dikarenakan adanya pengistimewaan kepada salah satu jenis kelamin tertentu. Melainkan didasari dengan pemahaman bahwa Allah sudah secara adil menetapkan pembagian peran dan tanggung jawab di antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian diharapkan relasi yang terjalin di antara laki-laki dan perempuan adalah relasi yang serasi, atau disebut keserasian gender.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal Fathullah, *Ilm kalam*, Ponorogo: Darussalam, 2004, hal. 3
- Amatullah Shafiyah, *Kiprah Politik Muslimah Konsep dan Implementasinya*, hal.7-11 dan Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hal. 134.
- Agger, Ben. *A Critical Theory of Public Life. Knowledge, Discourse, and Politics in an Age of Decline*. UK: The Falmer Press, 1991.
- Asma Barlas. *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin, TX: University of Texas Press, 2002.
- Suzanne A. Brenner, *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- Dinar Dewi Kania, *Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya*, dalam Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol. III No. 05
- Djamour, Judith. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. London: Athlone Press, 1965.
- Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Women in Islam*. London: C. Hurst & Co., 1992.
- Mansour Fakih. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ghazala Anwar, *Wacana Teologi Muslim*, dalam buku Zakiuddin Baidhaw, *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Geertz, Hildred. *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*. USA: The Free Press of Glencoe, 1961.
- Geertz, Hildred and Geertz, Clifford. *Kinship in Bali*. Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- Gorelick, Sherry. "Contradictions of Feminist Methodology", *Gender and Society*, Vol. 5 No. 4, December, 1991.
- Isma'il Raji al Faruqi, *At-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* USA: International Institute of Islamic Thought, 1992.
- John Mary Ellmann, *Thinking About Woman*, New York: Harcourt, 1968, Abu A'la Maududi, *Al- Hijab*, Bandung: Gema Risalah Press, 1995.
- John P McKay, bennet D. Hill and John Buckler, *A History of Western Society*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1983.
- Kathir, Ibn. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, tt., diakses tanggal 12 Juni 2015, <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=7&tSoraNo=4&tAyahNo=34&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>
- Koentjaraningrat, R.M.. *A Preliminary Description of the Javanese Kinship System*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1957.
- Letty M. Russell dan J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theology*, (Kentucky: Westmister John Knox Press, 1996).
- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991.
- Maria Jose F. Rosado Nunes, *Suara-suara Perempuan dalam Amerika Latin*, dalam Zakiyuddin Baidhaw, *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Marian Hillar, *Liberation Theology*, Houston: American Humanist Assosiation, 1993.
- Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, pent: Roem Topatimasang Yogyakarta: Insist Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, cet. 3, 2003, hal. 39-41.
- Muhammad, Husein. *Ijtihad Kiayi Husein: Upaya Membangun Keadilan Gender*, Jakarta: Rahima, 2011.
- Nasr Hamid Abu Zaid, "The Nexus of Theory and Practice" dalam Mehran Kamrava (editor) *The New Voices of Islam*. London : I. B. Tauris, 2006.

- PEKKA dan SMERU. *Menguak Keberadaan dan Kehidupan Perempuan Kepala Keluarga. Laporan Hasil Sistem Pemantauan Kesejahteraan Berbasis Komunitas*, Jakarta: Lembaga Penelitian SMERU, 2014.
- Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*, Bandung: Mizan, 1999.
- Rifaat Hassan, *Women's and Men's Liberations*, New York: Greenwood Press. 1991.
- Riffat Hassan, *Rights of Women: Muslim Practice Versus Normative Islam*, dalam "Women in Islam", disponsori oleh the international planned Parenthood Federation yang diselenggarakan di Tunis pada Juli 1995.
- Reenen, Joke van. *Central Pillars of the House: Sisters, Wives, and Mothers in a Rural Community in Minangkabau, West Sumatra*. Leiden, The Netherlands: Research School CNWS, 1996.
- Sairin, Syafri. *Javanese Trah: Kin-Based Social Organization*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1982.
- Siti Ruhaini Dzuhayatin, Budhy Munawar-Rachman, Nasaruddin Umar dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP, dan Pustaka Pelajar, 2002, hal. 29.
- Stanley J. Grenz, Roger Eolson, *Twentieth-Century Theology: God And The World In A Transitional Age*, USA: inter varsity press, 1992.
- Surjadi, A. *Masyarakat Sunda: Budaya dan Problema*. Bandung: Alumni, 1974.
- Susan Frank Parsons, *The Cambridge companion to feminist theology*, Cambridge University Press, 2002.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wolf, Diane L. *Factory Daughters: Gender, Household Dynamics, and Rural Industrialization in Java*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Zaitunah Subhan. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Jender dalam Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.