

# REORIENTASI DAYA TAWAR PERAN PEREMPUAN DALAM RUANG PUBLIK PADA RANAH ORGANISASI SOSIAL ISLAM

Imam Amrusi Jailani  
IAIN Sunan Ampel Surabaya  
sriamrusi@yahoo.co.id

## Abstrak

Observing the relationship between men and women, actually recognized the existence of two relationships that are connotative be distinguished, that, sexual relations and gender relations. Sexual relationship is the relationship between men and women based on the demands and biological categories. Whereas gender relations is a concept and a different social reality, in which the sexual division of labor between men and women is not based on an understanding of normative and biological categories, but on the quality, skills, and roles based on social conventions. Thus, the concepts and manifestations of gender relations more dynamic and has the flexibility to consider psycho-social variables were developed. Based on this understanding, it could be someone who is biologically classified as a woman, but from the point of gender may play a role as a man or vice versa. Therefore, we need to reorient the roles of women, especially their involvement in the organization of the Islamic community, which often marginalized.

**Kata kunci:** Relasi, Gender, Peran, Organisasi, Dan Masyarakat

## I. Pendahuluan

Persoalan gender<sup>1</sup> merupakan wilayah yang terbuka untuk ditafsirkan dengan mempertimbangkan konteks sosialnya. Perlu ditegaskan,

---

<sup>1</sup>Istilah “gender” sering dimaknai dengan “jenis kelamin” yang berkonotasi sex, dengan makna jenis kelamin juga. Lihat peristilahan atau kosa kata yang dipakai Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 353. Lihat juga dalam kosa kata bahasa Inggris dengan kata yang sama “gender” dalam John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia (An English-Indonesian Dictionary)*, (Cet. XXIV; Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), 265. Pemilihan makna seperti itu oleh sebagian pengamat gender dirasa kurang tepat, karena gender menurut mereka lebih merupakan suatu konsep kultural yang bernuansa distingtif, yang berupaya memetakan perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Lihat Victoria Neufeldt (ed.), *Webster’s New World*

bahwa perbedaan anatomi biologis laki-laki dan perempuan memang cukup jelas. Namun halitu tidak cukup untuk menjadikannya sebagai landasan baku untuk membuat klasifikasi atau diserifikasi peran dalam kehidupan sosial. Kenyataan biologis yang membedakan dua jenis kelamin ini telah melahirkan dua teori besar, yakni teori *nature* dan teori *nurture*. Teori *nature* menganggap bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan bersifat kodrati (*nature*). Anatomi biologi laki-laki yang berbeda dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin ini. Laki-laki memerankan peran utama di dalam masyarakat karena dianggap lebih potensial, lebih kuat, dan lebih produktif. Organ reproduksi telah dinilai membatasi ruang gerak perempuan, seperti hamil, melahirkan, dan menyusui, sementara laki-laki tidak mempunyai fungsi reproduksi tersebut. Perbedaan ini melahirkan pemisahan fungsi dan tanggungjawab antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki banyak berperan di sektor publik dan perempuan mengambil peran di sektor domestik.

Teori *nurture* beranggapan bahwa perbedaan relasi gender antara laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh faktor biologis melainkan konstruksi masyarakat. Dengan kata lain, peran sosial yang selama ini dianggap baku dan dipahami sebagai doktrin keagamaan, menurut penganut faham *nurture*, sesungguhnya bukanlah kehendak Tuhan dan tidak juga sebagai produk determinasi biologis, melainkan sebagai produk konstruksi sosial (*social construction*). Banyak nilai-nilai bias gender yang terjadi di dalam masyarakat dianggap disebabkan oleh faktor biologis, tetapi sesungguhnya tidak lain adalah konstruksi budaya.<sup>2</sup>

Namun, persoalannya di sini, apakah al-Qur'an mengakomodir atau memilih salah satu dari kedua teori tersebut. Ternyata al-Qur'an tidak memberikan dukungan secara tegas kepada salah satu dari kedua teori di atas. Al-Qur'an lebih cenderung mempersilahkan kepada kecerdasan-kecerdasan manusia di dalam menata pembagian peran antara laki-laki dan perempuan. Hal ini harus disadari bahwa persoalan ini cukup urgen walaupun tidak dirinci di dalam al-Qur'an. Yang demikian tersebut

---

*Dictionary*, (New York: Webster's New World Cleveland, 184), 561.

<sup>2</sup>Komentar selengkapnya mengenai hal tersebut dapat ditelusuri dalam tulisan Komaruddin Hidayat pada kata pengantar penerbit Paramadina dalam karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), xx - xxii.

mengindikasikan adanya kewenangan manusia untuk menentukan dan menggunakan hak-hak kebebasannya dalam memilih pola relasi gender yang saling menguntungkan. Bahwa keterbelakangan sekelompok manusia dari sekelompok manusia lainnya, menurut Komaruddin Hidayat, atau lebih jelasnya ketertinggalan kaum perempuan dari kaum laki-laki (pen.), menurut al-Qur'an tidak disebabkan oleh faktor pemberian (*given*) dari Tuhan, tetapi lebih disebabkan oleh faktor pilihan (*ikhtiyar*) manusia itu sendiri. Jadi, nasib baik dan buruk manusia tidak terkait dengan faktor jenis kelamin.<sup>3</sup>

Maka apabila organisasi masyarakat harus dipandang juga sebagai suatu *public sphere* yang terbuka, dan bukan sebagai *private sphere* yang eksklusif (yang pada hakikatnya merupakan ekstensi saja dari satuan-satuan primer yang primordial dan paternalistik), tak pelak lagi pemahaman mengenai relasi gender haruslah mengalami pemikiran ulang. Kalau yang dicita-citakan memang terwujudnya masyarakat madani yang terbuka dan egalitarian, dan bukan suatu masyarakat yang terpilah-pilah ke dalam golongan kelompok-kelompok yang saling mengucilkan dengan mengukuh ruang privat mereka masing-masing, maka tatanan relasi gender sudah saatnya kalau dibuat format ulang. Pemahaman kita tentang relasi gender memang haruslah dikaji ulang, tidak lagi dimaksudkan untuk sebatas menyegarkan kembali ingatan akan kewajiban menaati perintah-perintah agama, atau sebagai doktrin agama yang harus diamalkan. Lebih lanjut dari itu, tatanan yang kadung dianggap baku harus direformasi menjadi suatu tatanan yang lebih mengenal fungsi dan perubahan fungsi agama dan religi dalam kehidupan yang kian berskala global dengan konfigurasi-konfigurasinya yang telah kian majemuk. Bagaimanapun juga, kehidupan beragama dan pengalaman spiritualitas manusia pada umumnya itu tidaklah lagi cuma merupakan pengalaman spiritualitas manusia pada umumnya dan hal itu tidaklah lagi cuma merupakan pengalaman tekstual komunitas-komunitas primer lokal yang partikularistik sifatnya. Lebih lanjut dari itu, kehidupan umat beragama ini telah banyak mengalami perubahan lewat proses-proses inkulturasi yang kontekstual, bahkan mewujud tidak hanya sebagai apa yang disebut sebagai *the common shared belief of nation*, melainkan telah terproses lebih lanjut juga sebagai *the universal spiritual value of humankind*.

---

<sup>3</sup>*Ibid.*

## II. Menelisik Kapasitas Gender dalam Al-Qur'an

Untuk lebih mengenal secara lebih mendetil seperti apa relasi antara laki-laki dan perempuan dengan legitimasi dan legalitas tertinggi, sehingga tidak bisa terbantahkan, maka kita harus menelusurinya di dalam titah Syâri', yaitu dalam al-Qur'an. Dari penelusuran ini akan diketahui, apakah al-Qur'an hanya mengenal perbedaan peran laki-laki dan perempuan itu bersifat kodrati. Jika demikian, maka anatomi biologi laki-laki yang berbeda dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin ini. Laki-laki memerankan peran utama di dalam masyarakat karena dianggap lebih potensial, lebih kuat, dan lebih produktif. Organ reproduksi telah dinilai membatasi ruang gerak perempuan, seperti hamil, melahirkan, dan menyusui, sementara laki-laki tidak mempunyai fungsi reproduksi tersebut. Atau juga mengakui perbedaan relasi gender antara laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh faktor biologis melainkan konstruksi masyarakat. Dengan kata lain, bukanlah kehendak Tuhan dan tidak juga sebagai produk determinasi biologis, melainkan sebagai produk konstruksi sosial.

Ayat al-Qur'an yang sering dijadikan sebagai sandaran kajian gender adalah surah al-Nisâ' (4): 34;

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ  
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ  
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
عَلِيمًا كَبِيرًا

*"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar".<sup>4</sup>*

---

<sup>4</sup>Departemen Agama RI, *Al-qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan

Dalam terjemahan ayat di atas (versi Departemen Agama RI), laki-laki diposisikan sebagai pemimpin yang dipasrahi kekuasaan oleh kaum (wanita), karena laki-laki dipandang memiliki keutamaan. Pemaknaan yang diberikan oleh Abdullah Yusuf Ali mungkin lebih mengenai tujuan yang dimaksudkan, di mana beliau memosisikan laki-laki dalam ayat di atas sebagai *qawwâm*, yang bermakna *protector* atau *maintainers*, dengan arti pelindung.<sup>5</sup> Di antara keutamaan-keutamaan yang disematkan kepada laki-laki adalah tanggung jawabnya selaku kepala rumah tangga yang dibebankan kepadanya. Tanggung jawab tersebut meliputi pemenuhan nafkah kebutuhan sandang, papan, dan pangan rumah tangga, serta memberikan jaminan kesejahteraan dan keamanan.

Nasaruddin Umar mengemukakan sejumlah perbedaan pemaknaan dan penafsiran kata *al-rajul* yang terdapat dalam al-Qur'an.<sup>6</sup> Menurutnya, dengan mengutip berbagai pendapat dari ahli bahasa dan tafsir, bahwa kategori *al-rajul* menuntut sejumlah kriteria tertentu yang bukan hanya mengacu kepada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya tertentu, terutama sifat-sifat kejantanan (*masculinity*).<sup>7</sup> Al-Ashfihânî misalnya, mengisyaratkan adanya perbedaan antara kata *al-rajul* dan *al-dzakar*. Kata *al-rajul* lebih berkonotasi gender dengan menekankan aspek maskulinitas dan kejantanan seseorang. Sedangkan kata *al-dzakar* lebih berkonotasi biologis dengan menekankan pada aspek jenis kelamin.<sup>8</sup>

Walaupun secara bahasa, pada dasarnya kata *al-rajul* bermakna laki-laki yang mengacu pada jenis kelamin,<sup>9</sup> terutama yang sudah dewasa,<sup>10</sup>

---

Urusan Haji, 1998), 123.

<sup>5</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (USA: Amana Corporation, 1989), 190.

<sup>6</sup> Kata *al-rajul* terulang sebanyak 55 kali dalam al-Qur'an. Lihat Muhammad Fuad 'Abd al-Baqiy, *Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 302-303.

<sup>7</sup> Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), 145.

<sup>8</sup> Lihat al-Raghib al-Asfihaniy, *Mufradat Alfadz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Syamsiyyah, 1992), 182 dan 194.

<sup>9</sup> Lihat misalnya, Lu'is Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*, Cet. XCII (Beirut: Dār al-Masyriq, 2007), 477, dan A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir, Arab-Indonesia Terlengkap*, edisi II (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 513-514. Majd al-Din Muhammad bin Ya'qub al-Fayruzabadiy al-Syayraziy, *al-Qamus al-Muhith*, juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), 381-382.

akan tetapi tidak semua ayat dalam al-Qur'an yang terdapat kata tersebut dimaknai seperti itu. Terdapat beberapa kategori makna *al-rajul* sebagaimana dipetakan oleh Nasaruddin Umar.<sup>11</sup> Pertama, kata *al-rajul* dalam arti gender laki-laki. Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan makna tersebut adalah, al-Baqarah (2): 282 dan 228, al-Nisa' (4): 32 dan 34. Dalam hal ini, tidak semua laki-laki masuk dalam kategori *al-rajul*. Saksi-saksi yang disyaratkan dalam frase *min rijālikum* dalam, al-Baqarah (2): 282, harus laki-laki yang merdeka, dewasa, dan berakal, serta bukan sembarang laki-laki dalam artian jenis kelamin atau biologis. Mereka yang secara biologis atau jenis kelamin laki-laki, tetapi masih anak-anak yang dikategorikan masih di bawah umur, atau berstatus sebagai budak yang tidak merdeka dan tidak bisa menentukan nasib dirinya sekali pun, atau secara kesehatan mental tidak normal atau terganggu kejiwaannya, maka mereka tidak termasuk dalam kualifikasi saksi yang dimaksudkan dalam ayat tadi, karena mereka dianggap tidak memenuhi syarat sebagai saksi.<sup>12</sup>

Mungkin karena alasan itu pula, Syekh Muhammad 'Abduh tidak memutlakkan kepemimpinan laki-laki atas perempuan, sebagaimana yang dipahaminya dalam menafsirkan ayat yang sudah dikutip di atas, al-Nisa' (4): 34. Menurutnya, mereka yang patut dipasrahi kepemimpinan adalah orang-orang (secara umum) yang dianugerahi kelebihan di atas rata-rata orang-orang yang lainnya (pada umumnya), sebagai pemahaman terhadap frase *bimā fadldlalallāhu ba'dhahum 'alā ba'dh*, dan bukan kelebihan laki-laki terhadap perempuan. Seandainya yang dikehendaki memang keunggulan laki-laki di atas perempuan, maka ayat tersebut tidak berbunyi demikian, akan tetapi dengan lafal *bitafdhilihim 'alaihinna*, atau *mā fadhhalahum bihinna* (karena kelebihan laki-laki di atas perempuan).<sup>13</sup>

Kedua, kata *al-rajul* dalam arti orang, baik laki-laki maupun perempuan. Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki makna

---

<sup>10</sup> Ibn Manzhur Jamal al-Din Muhammad bin Mukarram al-Anshariy, *Lisan al-Arab*, juz XI, (Mesir: Dar al-Mishriyyah, t.th.), 265. Al-Syarif 'Aliy Muhammad al-Jurjaniy, *Kitāb al-Ta'rifat*, (Jeddah: al-Haramayn, t.th.), 97.

<sup>11</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 147 - 158.

<sup>12</sup> Sayyid Quthub, *Fī Dzīl al-Qur'an*, juz II, (Cet. XVIII; Kairo: Dar al-Syuruq, 1992), 51.

<sup>13</sup> Syekh Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm as-Syahīr bi al-Manār*, juz V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 68.

seperti itu adalah al-A'raf (7): 46. Dalam ayat tersebut terdapat kata *rijālun* yang bermakna semua orang yang menjadi penghuni suatu tempat di antara surga dan neraka yang disebut *al-A'raf*.<sup>14</sup> Mereka itu adalah para pendosa, yang bisa saja laki-laki dan bisa pula perempuan. Demikian pula dalam al-Aḥzâb (33): 23. Dalam ayat tersebut terdapat kata *rijālun* yang bermakna semua orang, baik laki-laki maupun perempuan, sahabat Rasulullah yang selalu konsisten menyertai perjuangan Nabi Muhammad sekalipun dalam keadaan kritis.<sup>15</sup>

*Ketiga*, kata *al-rajul* dalam arti Nabi atau Rasul. Pemaknaan seperti ini dapat dijumpai di beberapa ayat dalam al-Qur'an, seperti al-Anbiyâ'(21): 7. Lafal *rijālan* dalam ayat tersebut mengandung pemahaman makna para Nabi atau Rasul yang ditugaskan oleh Allah untuk menyampaikan risalah kepada umat mereka. Ayat ini juga menegaskan bahwa para Rasul itu merupakan jenis manusia, dan hanya jenis manusialah yang bisa diangkat menjadi Rasul, dan bukan malaikat, apalagi jenis jin. Hal tersebut menjadi lebih jelas setelah dicirikan dengan jenis makhluk yang memakan makanan dan juga berjalan-jalan hingga ke pasar, sebagaimana dalam surah al-Furqân (25): 20. Demikian pula, pengertian kata *rajul* dalam surah al-Sabâ' (34): 7, menurut al-Maraghî<sup>16</sup> dan al-Zuhaylî,<sup>17</sup> tertuju kepada Nabi Muhammad saw.

*Keempat*, kata *al-rajul* dalam arti tokoh masyarakat, sebagaimana dipahami dari kata *al-rajul* yang terdapat dalam surah Yâsin (36): 20. Lafal *rajul* dalam ayat tersebut dipahami sebagai tokoh masyarakat yang disegani oleh kaumnya, dan menyerukan kepada kaumnya untuk mengikuti Rasulullah. Tokoh yang dimaksudkan adalah Ḥabîb al-Najjâr. Demikian pula, lafal *rijālan* dalam surah al-A'râf (7): 48, bahwa yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah *al-'udzamâ'* (para pembesar) sewaktu masih hidup di dunia.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Lihat Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il bin Katsir al-Qursî al-Damsyiqî, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, jilid II, (Cet. II; Bairut: Dar al-Fikr, 1970), 217.

<sup>15</sup> Ibn Katsir, jilid III, 476.

<sup>16</sup> Ahmad Mushthafa al-Maraghî, *Tafsir al-Maraghî*, jilid VIII, (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), 61.

<sup>17</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsir al-Munîr fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, jilid XIV, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991), 9.

<sup>18</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsir al-Munîr*, jilid I, 280.

*Kelima*, kata *al-rajul* dalam arti budak atau hamba sahaya. Pemaknaan seperti ini dapat dijumpai dalam surah al-Zumār (39): 29. Kata *rijālan* dalam ayat tersebut ditujukan kepada para hamba sahaya yang dimiliki atau *'abdun mamlūkun*. Demikianlah menurut al-Qāsīmī.<sup>19</sup> Dengan demikian, tidak semua kata *al-rajul* yang terdapat dalam al-Qur'an hanya dapat dimaknai dengan laki-laki dalam arti jenis kelamin pria, melainkan dihubungkan dengan seseorang yang memiliki kapasitas sosial budaya tertentu.

### III. Kilas Balik Sejarah Relasi Gender

Persoalan relasi gender sebenarnya bukan menjadi problematika manusia-manusia modern *an sich*, namun hal tersebut sudah menjadi persoalan zaman dahulu kala yang seumur dan seiring dengan keberadaan manusia di planet bumi ini. Dan keliru besar jika dikatakan bahwa bangsa Baratlah yang *concern* terhadap persoalan ini, atau Barat yang memprakarsai pengkajian tentang masalah yang satu ini. Bangsa Barat tidak lain hanyalah bagian kecil dari sejarah dunia ini, dan kemunculannya pun boleh dianggap hanya kemarin sore. Bagaimana kita bisa berkiblat kepada mereka, kalau jauh sebelum itu, Islam sudah hadir dan memberikan porsi yang begitu besar terhadap persoalan ini.

Jauh sebelum kemunculan Barat, al-Qur'an sudah menginformasikan mengenai peran bahkan kepemimpinan wanita, bahwa di zaman kenabian dan kepemimpinan Nabi Sulaiman sudah tampil seorang perempuan yang menjadi ratu, kepala negara di sebuah negeri, Saba' namanya, yang merupakan tetangga dari negara yang dipimpin oleh Nabi Sulaiman. Pengakuan tersebut dikonfirmasi dalam al-Qur'an surah al-Naml (27): 22-23;

فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ (٢٢) إِنِّي  
وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (٢٣)

"Maka tidak lama Kemudian (datanglah hud-hud), lalu ia berkata: "Aku Telah mengetahui sesuatu yang kamu belum mengetahuinya; dan kubawa kepadamu dari negeri Saba suatu berita penting yang diyakini. Sesungguhnya Aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka,

---

<sup>19</sup>Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī, *Mahā al-Ta'wil*, jilid XIV, (Mesir: Dār al-Ihya' al-Kutub, t.th.), 206.

dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar”.

Saba’ adalah nama kerajaan di zaman dahulu, ibu kotanya adalah Ma’rib yang letaknya dekat kota San’a ibu kota Yaman sekarang. Sedangkan yang memimpin negeri tersebut adalah Ratu Balqis yang memerintah kerajaan Sabaiyah di zaman Nabi Sulaiman. Siapa yang tidak mengenal reputasi negeri Saba’, mungkin hanya orang yang kondisinya diibaratkan sebagaimana katak dalam tempurung. Negeri Saba’ sangat kesohor, bahkan menjelma menjadi sebuah prototipe negeri yang sangat makmur, rakyatnya sejahtera serba kecukupan. Mungkin tepat jika dikatakan negeri Saba’ merupakan negeri yang digambarkan sebagai kawasan *gemah ripah loh jinawi tata tentren karta raharja*. Bahkan kawasan seperti ini ada yang mempersonifikasikan dalam sebuah lirik bahwa kolamnya bukan lagi kolam air, tetapi susu, tanahnya super subur, hingga tongkat kayu yang jatuh ke tanah menjelma menjadi sebuah tanaman yang berbuah lebat. Sungguh merupakan surga dunia. Hal ini tidak berlebihan, karena ternyata al-Qur’an memberikan gambaran terhadap negeri Saba’ yang jauh lebih wah ketimbang yang digambarkan di atas. Hal tersebut tertuang dalam surah al-Sabâ’ (34): 15;

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ  
بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ (١٥)

“Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan): "Makanlah olehmu dari rezki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan yang Maha Pengampun”.

Sebab turunnya ayat tersebut, dalam sebuah riwayat dikemukakan bahwa Farwah bin Masik al-Ghathafani menghadap kepada Rasulullah saw. dan berkata: “Wahai Nabi Allah! Di zaman jahiliyah kaum Saba’ merupakan kaum yang gagah dan kuat. Saya takut sekiranya mereka menolak untuk masuk Islam. Apakah kami boleh memerangi mereka?” Maka Rasulullah saw. bersabda: “Aku tidak diperintahkan apa-apa berkenaan dengan mereka.” Maka turunlah ayat ini, dan ayat 16 dan 17,

yang melukiskan keadaan kaum Saba' yang sebenarnya. (Diriwayatkan oleh Ibn Abi Hatim yang bersumber dari 'Ali bin Rabah).<sup>20</sup>

Tampilnya negeri Saba' sebagai sebuah kawasan yang makmur nan sejahtera dan merupakan impian dari semua warga negara di belahan bumi manapun, tentunya tidak terlepas dari keberhasilan Ratu Balqis – walaupun dia seorang wanita – yang sangat mumpuni dalam kepemimpinannya, sehingga negerinya menjadi aman dan makmur serta seluruh rakyatnya menjadi tunduk dan patuh di bawah kepemimpinannya.<sup>21</sup> Realitas tersebut tidak terbantahkan, karena dikonfirmasi oleh sutau kitab yang paling otentik, dan reputasinya diakui dalam al-Qur'an.

Selain dari kepemimpinan tertinggi, al-Qur'an juga mengkonfirmasi beberapa wanita anggun dan berpengaruh serta menempati struktur sosial pada zamannya. Al-Qur'an mencontohkannya dengan 'Asiyah, istri Fir'aun dan Maryam, putri 'Imran, sebagaimana tertuang dalam surah al-Tahrim (66): 11 – 12;

وَضْرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةً فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ  
وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

“Dan Allah membuat isteri Fir'aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah Aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah Aku dari kaum yang zhalim”.

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا  
وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانُ الْإِسْلَامِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ

“Dan (Ingatlah) Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, Maka kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) kami, dan dia membenarkan kalimat Rabbnya dan Kitab-KitabNya, dan dia adalah termasuk orang-orang yang taat”.

---

<sup>20</sup>K.H Qamaruddin Shaleh dan H.A.A. Dahlan dkk., *Asbābun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Cet. IX (Bandung: C.V. Penerbit Diponegoro, 2007), 445-446.

<sup>21</sup>Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 94-96.

Bergeser lebih maju lagi dari zaman tersebut, yakni pada zaman Nabi. Istri-istri Nabi adalah wanita-wanita yang memiliki kontribusi cukup besar dalam tatanan sosial bahkan politik kala itu. Khadijah binti Khuwailid, istri pertama Nabi, merupakan *bisniswomen* yang cukup sukses dan disegani, tidak saja di kalangan sahabat, melainkan juga di kalangan orang-orang Arab pada umumnya. Kesuksesannya menjadi penopang dan penjamin perjuangan Rasulullah, sehingga beliau, di samping sebagai istri, dia juga sebagai pelindung Nabi, sehingga sepeninggal dia dan juga paman Nabi, Abu Thalib, disebut sebagai *'âm al-khazan* (tahun kesedihan). Demikian juga Qilat Ummu Bani Ammar, tercatat sebagai salah seorang sahabat wanita yang ulung dalam dunia bisnis dan menjadikan Nabi sebagai *advisor* dunia bisnis yang digelutinya. Kepada dialah Nabi menyampaikan wejangan-wejangan mengenai kode etik berbisnis yang islami.<sup>22</sup>

Realitas sejarah menunjukkan kepada kita bahwa banyak di antara wanita-wanita di zaman Nabi yang terlibat dalam persoalan-persoalan politik praktis. Ummu Hani' misalnya, disetujui oleh Nabi perihal sikapnya ketika dia memberikan jaminan kepada sebagian kaum musyrik. Jaminan keamanan merupakan salah satu aspek dari kegiatan politik praktis. Bahkan tak tanggung-tanggung, istri Nabi yang lain, 'Aisyah binti Abu Bakar al-Shiddiq, terjun langsung ke medan pertempuran, dengan posisi sebagai panglima tertinggi, ketika terjadi perselisihan politik dengan Ali bin Abi Thalib, yang ketika itu memangku jabatan sebagai kepala negara. Perselisihan tidak dapat didamaikan, sehingga terjadi benturan fisik yang meletus dengan peperangan, dan 'Aisyah memimpin langsung pasukan perang melawan pasukan Ali. Peperangan yang terjadi pada tahun 656 M. ini disebut oleh kalangan sejarawan dengan Perang Unta, karena ketika memimpin pasukan perang 'Aisyah mengendarai unta. Ketundukan para pengikut 'Aisyah dan bahu-membahu berperang di bawah kepemimpinannya mengindikasikan bahwa relasi gender sudah diterapkan dalam kehidupan sosial politik kala itu.

Di masa Nabi, peran yang dimainkan para sahabat wanita begitu dinamis, mereka menempati beraneka ragam pos-pos aktivitas sosial untuk meringankan beban sosial. Tak jarang dari mereka yang terlibat langsung saling bahu-membahu dengan kalangan laki-laki di medan

---

<sup>22</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran, Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. II (Bandung: Mizan, 2007), 275-276.

pertempuran. Di antara mereka adalah Ummu Salamah (istri Nabi), Shafiyah, Layli al-Ghaffariyah, Ummu Sinan al-Aslamiyah, yang terlibat dalam peperangan, baik sebagai penanggungjawab urusan logistik maupun sebagai tim medis yang merawat korban dan sebagainya. Selebihnya, dari mereka ada yang berprofesi sebagai desainer, tata rias peganten, ahli kuliner, dan sebagainya.

Zainab binti Jahsy, salah seorang permaisuri Nabi, memiliki keahlian di bidang usaha menyamak kulit binatang untuk dijadikan pakaian misalnya. Dia mendedikasikan hasil usahanya untuk membantu warga masyarakat yang kurang mampu dengan cara menyedekahkan sebagian dari hasil usahanya dan memberikan pelatihan kepada mereka yang memiliki potensi untuk menggeluti di bidang yang beliau tekuni sebagai bentuk upaya pemberdayaan. Raithah, istri 'Abdullah bin Mas'ud, salah seorang sahabat Nabi, merupakan wanita yang giat bekerja untuk membantu kebutuhan rumah tangganya. Demikian pula, al-Syifa', seorang perempuan yang memiliki keahlian tulis-menulis, tata buku, dan menguasai ilmu manajemen, dipasrahi tugas oleh Khalifah Umar bin Khaththab untuk menangani urusan pasar di kota Madinah.

Begitu urgennya peran perempuan, menurut Quraish Shihab, sehingga Nabi menganjurkan kepada wanita-wanita untuk ambil bagian dalam persoalan ekonomi-sosial, di kala itu dengan memintal benang dan menenun. Bahkan 'Aisyah, sebagaimana dikutip olehnya, meriwayatkan bahwa alat pemintal benang di tangan kaum wanita masih lebih baik ketimbang tombak di tangan kaum laki-laki.<sup>23</sup>

Muhammad al-Ghazali, salah seorang ulama' besar kontemporer berkebangsaan Mesir, sebagaimana dikutip Qurash Shihab, menyatakan bahwa jika pandangan kita diarahkan kembali ke seribu tahun yang silam, maka kita akan menemukan wanita-wanita di dunia Islam menikmati keistimewaan dalam bidang materi dan sosial yang tidak didapatkan oleh wanita-wanita di kelima benua. Keadaan mereka ketika itu jauh lebih baik ketimbang keadaan perempuan-perempuan Barat dewasa ini, asalkan kebebasan berpakaian dan pergaulan tidak dijadikan bahan perbandingan.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup>*Ibid.*

<sup>24</sup>Muhammad al-Ghazali, *al-Islām wa al-Thâqat al-Mu'aththalat*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1964), 138.

Dalam lintasan sejarah peradaban Islam, tidak saja pada zaman Nabi dan sahabat, wanita-wanita muslimah telah memainkan peran yang urgen pada berbagai sektor kehidupan, melainkan juga pada zaman setelahnya, secara ajeg mereka tetap mengambil peran-peran tersebut. Syajarah al-Dur, misalnya, merupakan salah seorang tokoh wanita yang memimpin sebuah negara, pendiri kerajaan Mamluk yang memerintah wilayah Afrika Utara sampai ke Asia Barat, pada tahun 1250 - 1257 M.<sup>25</sup> Tak ketinggalan pula kerajaan Islam di Nusantara, tepatnya di Aceh, pernah diperintah oleh seorang Sulthanah (penguasa wanita) dan mampu melahirkan banyak pejuang wanita seperti Cut Nyak Din, Cut Muti'ah, dan lain-lain. Bandingkan dengan situasi yang terjadi di Barat, di mana kita baru mengenalnya pada masa kepemimpinan Ratu Elizabeth I di Inggris pada tahun 1533-1603 M,<sup>26</sup> dan pada empat dasawarsa terakhir hingga sekarang, Ratu Elizabeth II, memegang tahta kerajaan Inggris.

Sejak awal abad XIX, menurut penelusuran Laila Ahmed,<sup>27</sup> relasi gender di dunia Islam, khususnya Mesir, telah mendapatkan perhatian yang serius dari pemerintahan Mesir dan juga berbagai kalangan lainnya. Harmonisasi relasi gender di kala itu juga dipublikasikan secara besar-besaran oleh media, di mana keadaan seperti itu tidak terjadi di belahan dunia lain. Di masa pemerintahan Muhammad Ali, dengan Rif'at al-Tahthawi sebagai pengendali dewan pendidikan Mesir, dibuka sekolah-sekolah wanita, sehingga wanita-wanita banyak yang tampil sebagai pendidik, perawat, dokter, dan juga hakim. Demikian pula di masa Presiden Gamal 'Abdun Nasser, pada tahun 1962, seorang cendekiawan wanita, Dr. Hikmat Abu Zaid, diangkat menjadi menteri sosial. Pada masa itu pula, terdapat dua orang wanita yang terpilih menjadi anggota majelis nasional.<sup>28</sup>

Di belahan dunia lainnya, di sebuah negara Islam, Pakistan, pernah dipimpin oleh seorang wanita, Benazer Bhuto, sebagai presiden yang

---

<sup>25</sup>Philip K. Hitti, *History of the Arab*, cet. Ke X (reprinted), (London: The Macmillan Press, 1976), 671-673.

<sup>26</sup>Hassan Shadily dkk., *Ensiklopedi Indonesia*, Buku 2, cet ke I, (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Houve, 1980), 917.

<sup>27</sup>Laila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, diterjemahkan oleh M.S. Nasrullah, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, cet. Ke I, (Jakarta: Lentera, 2000), 171-165.

<sup>28</sup>*Ibid.*

mengalahkan lawan-lawan politiknya, yang nata bene dari kalangan pria. Tak ketinggalan pula di Bangladesh, tampil Begum Aisyah, sebagai presiden di sana. Bahkan juga di Indonesia, sebagai negara dengan mayoritas penduduknya muslim, pernah dipimpin oleh seorang wanita, Ibu Megawati Soekarno putri, sebagai presiden R.I. Serta masih banyak lagi, srikandi-srikandi Indonesia yang menduduki pos-pos penting di pemerintahan, seperti menteri, gubernur, bupati, walikota, dan sebagainya. Semua fakta tersebut membuktikan bahwa di dunia Islam dikenal dan sudah diimplementasikan relasi gender, yang memberikan peluang kepada mereka, baik laki-laki maupun perempuan, yang memiliki kemampuan.

#### IV. Analisis Sosio-Religia

Untuk menganalisis peran wanita dalam ranah organisasi sosial, maka kita harus melihat peluang mereka dalam struktural organisasi sosial. Untuk memahami fenomena tersebut, yang oleh sementara kalangan dikait-kaitkan dengan ajaran atau doktrin agama, maka secara kontekstual, teori fungsional dan struktural dalam sosio-kultural, akan menjadi sesuatu yang signifikan dalam membantu upaya tersebut. Menurut teori fungsional, antara agama dan fungsinya dapat diasumsikan memiliki relevansi dialektika yang diaplikasikan melalui ibadah (ritual).<sup>29</sup>Maka dalam masalah relasi gender, relevansi tersebut diaplikasikan dalam bentuk pengabdian. Partisipan yang terlibat dalam sebuah ritual dan pengabdian dapat melihat kemajemukan agama sebagai sarana meningkatkan relasi insan yang satu dengan yang lainnya, dan relasi antara makhluk dengan Khalik, yang mana hal tersebut merupakan sesuatu yang alamiah bagi manusia secara keseluruhan.

Setiap ritual dalam agama, menurut teori ini, memiliki signifikansi teologis, baik dari dimensi sosial maupun psikologis. Dalam aspek teologis ini, tidak akan bisa dihindari penampakan simbol-simbol religius sebagai bahasa maknawiah, yang pemaknaannya sangat bergantung kepada kualitas dan arah performa ritual maupun keadaan internal partisipan dari ritual yang bersangkutan. Sebuah ritual, dalam konteks sosiologis, merupakan manifestasi dari perekat solidaritas sosial atau alat memperkuat solidaritas sosial (meminjam istilah Durkheim) melalui performa

---

<sup>29</sup>Penjelasan lebih lanjut mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, (New York: Anchor Book, 1959), 36-46.

dan pengabdian.<sup>30</sup> Dalam masyarakat paternalistik seperti Indonesia, khususnya Jawa, perekat solidaritas sosial yang ampuh adalah melalui upacara ritual, seperti *tahlilan*, *istighatsah akbar*, *tabligh akbar* dan sebagainya.<sup>31</sup> Asumsi seperti itu memang sudah diakui sendiri oleh kaum fungsionalis, terutama James Peacock, Clifford Geertz, Robert W. Hefner dan Koentjaraningrat. Dengan demikian, teori fungsional memandang fungsi agama dalam konteks yang lebih luas, baik dalam konteks spiritual maupun eksistensi kemanusiaan. Ia dapat dipahami sebagai sebuah jawaban atas pertanyaan mengapa agama itu ada atau diadakan, atau mengapa manusia itu membutuhkan agama.

Menurut teori struktural, agama diasumsikan memiliki relevansi struktural dengan mitos-mitos lokal tertentu. Di mata kaum strukturalis, agama dan mitos memiliki hubungan resiprokal. Mitos eksis pada tataran konsepsi, sementara agama eksis pada tataran aksi atau dalam istilah Levi-Strauss disebut *homology*.<sup>32</sup> Strukturalisme memandang sebuah ritual dalam agama sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan sistem kultural, ia mengikuti struktur formal dari sebuah sistem tertutup. Akan lebih jelas lagi jika perspektif teori ini dijelaskan dengan teori *model of* dan *model for-nya* Geertz.<sup>33</sup> Bagi Levi-Strauss, mitos dan ritual bisa saling berganti posisi satu sama lainnya, sementara Geertz memandang mitos sebagai wujud dari *model of* sebuah ritual dan ritual sendiri menjadi *model for-nya* mitos. Jika dikaitkan dengan mitos, kenapa wanita di tanah Jawa begitu dihormati dan diagungkan. Legenda hidup masyarakat Jawa adalah Nyai Roro Kidul, inilah mungkin jawabannya. Di samping Nyai

---

<sup>30</sup>Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: The Free Press, 1995), 344.

<sup>31</sup>Lihat James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama*, (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 226; Tulisannya juga, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, (Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press, 1978); Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973), 164; Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985), 54-56; dan Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1985), 147.

<sup>32</sup>Lihat Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, (New York: Basic Books, 1963), 232-233.

<sup>33</sup>Lihat Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," dalam Clifford Geertz, *The Interpretation*, 87-125.

Roro Kidul, mengiringi legenda ini adalah Nyai Blorong, Roro Mendut, Roro Jonggrang, Sekar Wangi dan lain-lain.

Dari pemahaman ini, menurut Geertz pula, dapat dikatakan bahwa Islam, di tanah Jawa, tidaklah menancapkan dan menata bangunan peradaban, melainkan (hanya) menyelaraskan yang sudah ada. Melalui proses asimilasi secara panjang dan damai, Islam secara perlahan tapi pasti berhasil membentuk kantong-kantong masyarakat saudagar di sejumlah kota dan di kalangan petani kaya. Komunitas muslim ini tidak bisa melepaskan diri dari sikap sinkretisme yang menekankan pada aspek budaya Islam. Proses asimilasi yang panjang ini menghasilkan masyarakat Jawa kontemporer dengan sejumlah kelompok sosio-religiusnya yang sedikit rumit, yang dipetakan ke dalam kaum muslim abangan, santri, dan priyayi.<sup>34</sup>

Akan tetapi, Bachtiar memberikan pengamatan yang berbeda dengan Geertz, bahwa masyarakat Jawa merupakan masyarakat yang kompleks. Kompleksitas tersebut, pada setiap kedudukan, akan memaksanya untuk menunjukkan model perilaku tertentu yang tidak melulu merefleksikan aktivitas agama. Ia menilai bahwa semua ini bukanlah refleksi sinkretisme agama, melainkan lebih merupakan peran pluralisme. Lebih jauh, bahkan ia menilai bahwa Geertz telah menafsirkan makna abangan, santri, priyayi tidak seperti halnya orang Jawa menggunakan istilah tersebut. Geertz, dalam hal ini, telah keliru mengumpulkan sikap agamis (abangan-santri) dan strata social (priyayi-wong cilik) dalam satu kelompok. Dengan demikian, sangatlah sulit untuk menerima pemikiran Geertz.<sup>35</sup>

Peran pluralisme sebenarnya memberikan porsi yang sama antara laki-laki dan perempuan. Akan tetapi perlu diingat, bahwa masyarakat kita masih banyak yang berpegang pada pola *patriarchy*, suatu struktur kemasyarakatan yang menempatkan kaum laki-laki sebagai kepala

---

<sup>34</sup>Kaum abangan adalah mereka yang masih menitikberatkan pada unsur animistis dari keseluruhan sinkretisme Jawa dan berkaitan erat dengan elemen petani. Kalangan santri, mereka yang menekankan pada unsur sinkretisme Islami dan umumnya berkaitan erat dengan elemen pedagang dan elemen petani tertentu. Sedangkan priyayi, mereka yang menitikberatkan pada unsur Hinduisme dan berkaitan erat dengan elemen-elemen birokrat. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), 6.

<sup>35</sup> H.W. Bachtiar, "The religion of Java: A Commentary," dalam *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Edisi V, No. 1, 1963.

keluarga atau suku.<sup>36</sup> Isu *patriarchy* telah melahirkan sentimen gender, yang pada akhirnya akan memunculkan pafsiran-tafsiran primordial yang radikal dan revolusioner, demi misi *patriarchy*. Misi yang diusung ini memancing reaksi bagi kalangan yang tidak setuju, dengan menganggap tafsiran-tafsiran mereka sebagai tafsir kebencian,<sup>37</sup> sehingga diperlukan gelombang feminisme.<sup>38</sup>

Memang tidak dapat disangkal bahwa terdapat sejumlah penafsiran yang mendiskreditkan posisi perempuan terhadap laki-laki. Penafsiran tentang hal ini biasanya didasarkan pada sebuah riwayat tentang asal-usul kejadian perempuan. Ibn Katsîr misalnya, dalam menafsirkan lafal *minnafsin wâhidah*, bahwa Hawâ' diciptakan dari tulang rusuk kiri Adam.<sup>39</sup> Sebagai penguatnya, dia mengemukakan riwayat tentang kejadian wanita dari tulang rusuk.

إن المرأة خلقت من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبته تقويمه كسرته وإن استمتعت بها وفيه عوج.

Artinya: Sesungguhnya wanita itu diciptakan dari tulang rusuk dan sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok ialah yang paling atas. Jika kamu paksakan untuk meluruskannya, niscaya tulang itu akan patah, dan jika kamu membiarkannya (tidak meluruskan), niscaya ia akan tetap bengkok. (Shahih menurut Ibn Katsîr)

Dalam riwayat tersebut, jelas-jelas tidak menegaskan bahwa Hawâ' diciptakan dari tulang rusuk Adam. Riwayat itu hanya menegaskan *min dhil'in* (tulang rusuk) secara umum, tidak menyinggung Adam. Munculnya penafsiran Adam dan Hawâ' kemungkinan besar merupakan subyektifitas dari Ibn Katsîr. Sebab, bisa saja penyebutan tulang rusuk tersebut merupakan kiasan sebagai isyarat dari Nabi bahwa wanita adalah patner bagi pria dalam kehidupan. Oleh karenanya kedua jenis ini harus selalu hidup berdampingan, agar bersama-sama membangun suatu kehidupan yang

<sup>36</sup>Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, (Jakarta: Modern English Press, 1997), 1366.

<sup>37</sup>Lihat misalnya Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Studi al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 1999).

<sup>38</sup>Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Kalsik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 73.

<sup>39</sup>Ibn Katsîr, jilid I, 553

harmonis.<sup>40</sup>

Berkenaan dengan suksesi kepemimpinan, mereka yang tidak searus dengan pandangan relasi gender, mengemukakan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukharî;

ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة .

*Artinya: Tidak akan beruntung suatu kaum (bangsa) yang menyerahkan urusan(kepemimpinan) negaranya kepada seorang perempuan,*

Menurut Mushthafâ al-Sibâ'î, *asbâb al-wurûd* (latar belakang) munculnya hadis di atas diutarakan oleh Nabi ketika beliau mendapatkan informasi bahwa putri Raja Persia telah dinobatkan menjadi ratu untuk menggantikan ayahnya yang telah mangkat.<sup>41</sup>Persoalannya di sini, apakah *asbâb al-wurûd* menjadi satu-satunya patokan untuk *istinbâth al-hukm* (pengambilan keputusan)?Bukankah berlaku juga kaidah *al-'ibrat bi 'umûm al-lafz̤h lâ bi khushûsh al-sabâb*.<sup>42</sup> Kaidah ini dapat dipakai untuk menganalisis *asbâb al-wurûd* hadis di atas, yang mana hadis tersebut barangkali merupakan bentuk kekhawatiran nabi, jangan-jangan dengan naiknya putri Raja Persia menduduki tahta sebagai ratu, semua urusan akan diserahkan kepada kaum wanita. Kalau segala urusan sudah ditangani oleh wanita, tanpa melibatkan kalangan laki-laki, maka akan timpang persoalan umat.

Lafal yang dipakai dalam hadis itu adalah *nakirah* (*indefinite*) atau umum, seperti lafal *qawm* dan *imra'at*, dan tidak membicarakan secara khusus tentang kepala Negara.Keumuman lafal *qawm* dan *imra'at* menunjukkan kaum dan wanita mana saja, tidak tertentu pada orang Persia.Demikian pula, keumuman lafal *amrahum*,<sup>43</sup> tidak tertentu pada urusan pemerintahan, melainkan berkaitan dengan semua urusan yang ada sangkut-pautnya dengan bangsa. Jika demikian pemahamannya, maka logis apa yang disabdakan oleh Nabi, jika semua urusan sudah ditangani

---

<sup>40</sup>Nasruddin Baidan, *Metodologi*, 55-56 dan 63-64.

<sup>41</sup> Lihat karya Mushthafa al-Siba'i yang diterjemahkan oleh Chadijah Nasution, *Wanita di Antara Hukum Islam dan Perundang-undangan*, cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 61.

<sup>42</sup> Muhammad al-'Arasa 'Abd al-Qadir, *Ma'alah Takhshish al-'Âm bi al-Sabab*, (t.tp: t.p, 1993), 9.

<sup>43</sup> Jika lafal *mufrad* diidhafahkan kepada *isim ma'rifah* (*definite*), maka ia berkonotasi umum.

oleh kalangan wanita saja, tanpa keterlibatan laki-laki, maka tidak akan maju, karena keterbatasan kemampuan mereka.<sup>44</sup> Namun juga sebenarnya dapat dimaknai sebaliknya (*mafhum mukhalafah*), jika segala urusan hanya ditangani oleh kalangan laki-laki, tanpa ada keterlibatan kalangan wanita, maka juga tidak akan maju. Edialnya, antara laki-laki dan perempuan harus bersinergi dalam memajukan bangsa.

## V. Simpulan

Relasi gender merupakan sebuah konsep dan realitas sosial yang memposisikan pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan berdasarkan pada kualitas, skill, dan peran berdasarkan konvensi-konvensi sosial. Dengan demikian, konsep dan manifestasi dari relasi gender lebih dinamis serta memiliki kelenturan dengan mempertimbangkan variabel psiko-sosial yang berkembang. Berdasarkan pemahaman ini, maka bisa saja seseorang yang secara biologis dikategorikan sebagai perempuan, tetapi dari sudut gender bisa saja berperan sebagai laki-laki ataupun sebaliknya. Relasi gender menekankan pada sinergi antara laki-laki dan perempuan, dan bukan superioritas yang satu terhadap lainnya.

Manusia memiliki kewenangan untuk menentukan dan menggunakan hak-hak kebebasannya dalam memilih pola relasi gender yang saling menguntungkan. Bahwa keterbelakangan sekelompok manusia dari sekelompok manusia lainnya, atau lebih jelasnya ketertinggalan kaum perempuan dari kaum laki-laki, menurut al-Qur'an tidak disebabkan oleh faktor pemberian (*given*) dari Tuhan, tetapi lebih disebabkan oleh faktor pilihan (*ikhtiyar*) manusia itu sendiri. Seberapa besar peran laki-laki dan juga perempuan dalam organisasi sosial, tergantung pada seberapa besar usaha mereka dalam meningkatkan kualitas, skill, dan leadership.

---

<sup>44</sup>Nasruddin Baidan, *Metodologi*, 98-99.

## DAFTAR PUSTAKA

- A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir, Arab-Indonesia Terlengkap*, edisi II. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*. USA: Amana Corporation, 1989.
- Ahmad Mushthafa al-Maraghî, *Tafsir al-Maraghî*, jilid VIII. Beirut: Dar al-Fikr, 1974.
- al-Raghib al-Asfihaniy, *Mufradat Alfadz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Syamsiyyah, 1992.
- Al-Syarif 'Aliy Muhammad al-Jurjaniy, *Kitab al-Ta'rifat*, Jeddah: al-Haramayn, t.th.
- Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, New York: Anchor Book, 1959.
- Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963.
- Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," dalam Clifford Geertz, *The Interpretation*.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973.
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Departemen Agama RI, *Al-qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji, 1998.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 1995.
- H.W. Bachtiar, "The religion of Java: A Commentary," dalam *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Edisi V, No. 1, 1963.
- Hassan Shadily dkk., *Ensiklopedi Indonesia*, Buku 2, cet ke I, Jakarta: Ichtiar Baru-Van Houve, 1980.

- Ibn Manzhur Jamal al-Din Muhammad bin Mukarram al-Anshariy, *Lisan al-Arab*, juz XI, Mesir: Dar al-Mishriyyah, t.th.
- Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il bin Katsir al-Qursi al-Damsyiqi, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, jilid II, Cet. II; Beirut: Dar al-Fikr, 1970.
- Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahâ al-Ta'wil*, jilid XIV, Mesir: Dâr al-Ihyaâ' al-Kutub, t.th.
- James Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press, 1978.
- James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia (An English-Indonesian Dictionary)*, Cet. XXIV; Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- K.H Qamaruddin Shaleh dan H.A.A. Dahlan dkk., *Asbâbun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Cet. IX Bandung: C.V. Penerbit Diponegoro, 2007.
- Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1985.
- Komaruddin Hidayat pada kata pengantar penerbit Paramadina dalam karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.
- Laila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, diterjemahkan oleh M.S. Nasrullah, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, cet. Ke I, Jakarta: Lentera, 2000.
- Luīs Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Alām*, Cet. XCII Beirut: Dār al-Masyriq, 2007.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran, Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. II Bandung: Mizan, 2007.
- Majd al-Din Muhammad bin Ya'qub al-Fayruzabadiy al-Syayraziy, *al-Qamus al-Muhith*, juz III, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.

- Muhammad al-'Arūsī 'Abd al-Qâdir, *Ma'alah Takhshîsh al-'Âm bi al-Sabab*, t.tp: t.p, 1993.
- Muhammad al-Ghazali, *al-Islâm wa al-Thâqat al-Mu'aththalat*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1964.
- Muhammad Fuad 'Abd al-Baqiy, *Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Mushthafâ al-Sibâ'iyang diterjemahkan oleh Chadijah Nasution, *Wanita di Antara Hukum Islam dan Perundangundangan*, cet. I, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.
- Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, Jakarta: Modern English Press, 1997.
- Philip K. Hitti, *History of the Arab*, cet. Ke X (reprinted), London: The Macmillen Press, 1976.
- Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Sayyid Quthub, *Fî Dzîlal al-Qur'an*, juz II, Cet. XVIII; Kairo: Dar al-Syuruq, 1992.
- Syekh Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm as-Syahîr bi al-Manâr*, juz V Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World Dictionary*, New York: Webster's New World Clevelanland, 1984.
- Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsir al-Munîr fî al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, jilid XIV, Cet. I; Bairut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991.
- Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Kalsik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalm Studi al-Qur'an*, Yogyakarta: LkiS. 1999.