

ANALISIS GENDER UNTUK REKONSTRUKSI KEADILAN (Pengantar Pemahaman Relasi Gender dalam Keberislaman)

*Imam Khanafi El-Jaubarie**

papafahmi_62@yahoo.com
085742017659

***Abstract:** Justice is a purpose of universal humanity that must be continuously struggled to be realized in real world. There are many obstacle aspects in realizing it, among them is male oriented and patriarchy culture and customs. Justice bias based on those gender differences has rooted in human culture therefore it is regarded as a genuineness. This bias gender construct many aspects of life, including Islam. This research describe the root of general gender bias in Islam as the basic to reconstruct justice and gender equity in this life.*

Kata kunci: Keadilan – Kesetaraan Gender – Patriarkis

PENDAHULUAN

Meskipun saat ini gender masih menjadi isu sentral yang sering dibicarakan, kekeliruan dalam memahami dan mengartikan istilah gender masih sering terjadi. Untuk itu pengertian gender perlu mendapatkan penjelasan terlebih dahulu. Dalam bahasa Inggris, kata gender diartikan sebagai “jenis kelamin.”, atau sinonim dengan kata *sex* (John M. Echols dan Hassan Shadily, 1995: 265). Untuk konsep yang lebih luas, gender diartikan sebagai “*gender is a basis for beginning the different contributions that man and woman make to culture and collective life by distinction which they are as man and woman*” (Wilson, 1989: 2). Seseorang menjadi maskulin atau feminin bagaikan gabungan blok-blok bangunan biologis dan interpretasi biologis oleh kultur masyarakat dimana seseorang berada. Dan setiap masyarakat memiliki berbagai naskah (*scripts*) untuk diikuti oleh anggotanya untuk belajar memainkan peran feminin atau maskulin (Mosse, 1996: 2).

Dalam al-Qur’an tidak ditemukan kata yang persis sepadan dengan istilah gender, namun jika yang dimaksud adalah menyangkut perbedaan laki-laki dan perempuan secara biologis yaitu meliputi perbedaan fungsi, peran dan relasi antara keduanya, maka dapat ditemukan sejumlah istilah untuk itu. Semua istilah yang digunakan al-Qur’an bagi laki-laki dan perempuan dapat dijadikan obyek penelusuran, seperti istilah *al-rajul/ al-rijâl* dan *al-mar’ah/ al-nisâ’*, *al-dzakar* dan *al-untsâ*, termasuk gelar status untuk laki-laki dan perempuan, seperti suami (*al-zauj*) dan istri (*al-zaujâh*), ayah (*al-ab*) dan ibu (*al-umm*), saudara laki-laki (*al-akh*) dan saudara perempuan (*al-ukht*), kakek (*al-jadd*) dan nenek (*al-jaddah*), orang Islam laki-laki (*al-muslimun*) dan orang-orang Islam perempuan (*al-muslimât*) dan laki-laki beriman (*al-mu’minîn*) dan perempuan beriman (*al-mu’minât*). Demikian pula halnya dengan kata-kata ganti untuk laki-laki (*dlâmir mudzakar*) dan kata ganti untuk perempuan (*dlâmir mu’anats*) (Umar, 1999: 13-14).

*Penulis adalah Dosen pada Jurusan Tarbiyah STAIN Pekalongan

Sementara *sex* atau jenis kelamin diartikan sebagai sifat dua jenis kelamin manusia yang telah ditentukan secara biologis (Faqih, 1997: 7-8). Misalnya, laki-laki adalah manusia yang mempunyai penis, memiliki jakala (*kala menjing*) dan memproduksi sperma. Sementara perempuan mempunyai alat-alat reproduksi seperti rahim, indung telur, vagina, dan sebagainya. Organ-organ biologis yang dimiliki oleh kedua jenis makhluk tersebut akan melekat selamanya, bersifat permanen, tidak berubah, bersifat ketentuan Tuhan dan karenanya disebut kodrat (*nature*).

Dengan kata lain, *sex* (jenis kelamin) digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis semata, dan dalam penggunaannya lebih banyak dipakai untuk merujuk pada persoalan reproduksi atau aktivitas seksual (*love making activities*) (Umar, 1999: 99-100). Keadaan hormonal seseorang dapat mempengaruhi tingkat agresifitasnya, sehingga memberikan implikasi yang signifikan terutama dalam kehidupan publik (Megawangi, 1999: 95-96).

Secara etimologis, gender diartikan sebagai *grammatical grouping of words (nouns and pronouns) into classes (masculine feminine, neuter)* (Hornby, 1987: 357). Ia juga diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku (Neufeldt, 1984: 561).

Pemahaman lain dari gender adalah bahwa ia merupakan sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, bahwa perempuan itu lemah lembut, cantik, keibuan, emosional dan sebagainya, sementara laki-laki kuat, rasional, jantan dan perkasa. Di sini ada variabel yang mempunyai peran sangat signifikan, yaitu konstruksi, baik secara sosial maupun kultural. Dengan demikian gender juga merupakan konsep kultur yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat (Tierney, tt: 153).

Ciri-ciri dimana perempuan dianggap keibuan dan sebagainya atau laki-laki yang dikenal perkasa dan lain-lainnya itu sendiri merupakan ciri atau sifat yang dapat dipertukarkan. Di sinilah peranan konstruksi sosial budaya menjadi amat dominan. Bagi segolongan orang yang berorientasi budaya/ kultur berargumentasi bahwa diferensiasi peran (*division of labor*) antara laki-laki dan perempuan bukan disebabkan oleh adanya perbedaan *nature* biologis, melainkan lebih disebabkan oleh faktor budaya. Budaya akan berinteraksi, dengan faktor biologis, dan menjadi terinstitusionalisasi. Selanjutnya institusi ini berfungsi sebagai wadah sosialisasi, di mana kebiasaan dan norma yang berlaku akan diwariskan secara turun-menurun (Megawangi, 1999: 102).

Oleh karena itu semua hal yang dapat dipertukarkan antara sifat perempuan dan laki-laki, bisa berubah dari waktu ke waktu serta berbeda dari tempat ke tempat lainnya, maupun berbeda dari suatu kelas ke kelas yang lain, dan itulah yang dikenal dengan konsep gender (Faqih, 1997: 8-9). Dan hal tersebut menunjukkan bahwa sejak dini, manusia telah merespon atau ditanggapi menurut stereotipe gender yang tampak dari kostum yang dia pakai (Archer, A. dan Lolyd B, 1985: 220).

Hal ini dapat dipahami bahwa gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas (*masculinity*) atau feminitas (*feminity*) seseorang, baik laki-laki maupun perempuan sehingga sifatnya non permanen, non kodrati dan sangat dipengaruhi oleh kultur atau budaya (*nurture*). Dengan demikian gender merupakan pembagian peran dan serta tanggungjawab/kewajiban baik untuk laki-laki maupun perempuan yang ditetapkan atau dibentuk oleh sistem budaya dan sosial (*socially and culturally constructed*).

PEMBAHASAN

A. Perkembangan Teori Gender

Dari segi keberadaan jenis kelamin (*sex*) antara perempuan dan laki-laki, memang tak ada seorang pun yang memperdebatkannya, karena secara biologis organ-organ seks antara keduanya juga berbeda. Namun dari segi hal-hal yang menyangkut sifat maskulin dan feminin, ada pendapat yang sangat kontroversial. Argumen pertama percaya bahwa ada perbedaan biologis (seks) antara laki-laki dan perempuan. Sehingga apabila perbedaan biologis keduanya dianggap alami, maka sifat maskulin dan

feminin juga merupakan sesuatu yang alami, karenanya, sifat stereotipe gender sulit diubah. Argumen ini disebut dengan paham esensial biologis (*biological essentialism*).

Argumen yang lain percaya bahwa pembentukan sifat maskulin dan feminin bukan disebabkan oleh adanya perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, melainkan karena adanya sosialisasi dan kulturalisasi (*nurture*). Argumen ini membedakan antara jenis kelamin (*sex*) yang merupakan konsep *nature* dan gender yang dinilainya sebagai konsep *nurture*. Paham ini disebut dengan paham orientasi kultur (*culturally oriented contestants*) (Bem, 1993: th dan Friedl, 1975: th).

Diskursus kedua paham ini -ditambah dengan uraian Charles Darwin yang cukup menghebohkan tentang perbedaan jenis kelamin (Degler, 1991: th). Pemikiran Darwin ini terus berlangsung dan dikembangkan oleh para feminis pada tahun 1970-an. Sampai akhirnya pada tahun 1980-an, diskursus feminisme mengalami era baru dengan lahirnya sebuah teori baru yang disebut Gilliganism dengan *different-voice ideology* nya yaitu pandangan yang telah memberikan kontribusi terhadap adanya krisis identitas feminisme. Krisis ini terjadi karena arus utama (*mainstream*) dalam pemikiran feminisme adalah menolak argumen *nature* tentang peran stereotipe gender, sementara dalam kenyataannya, *nature* perempuan tidak pernah lepas dari peran femininnya.

Teori yang dikembangkan Gilligan lebih menyoroti pada perkembangan psikologi perempuan. Ia mengatakan bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan harus dilihat sebagai keragaman (*diversity*) yang memang harus ada di alam ini yang bertujuan untuk saling melengkapi atau bersifat komplementer (Gilligan, 1982: th). Dalam perkembangan selanjutnya teori yang mendukung *biological essentialism* ini dikenal dengan pemikiran ekofeminisme, yaitu aliran feminisme yang justru ingin menonjolkan keagungan sifat perempuan (Graham, 1996: 18).

Ide tentang gender dalam dunia Barat kontemporer dipengaruhi oleh filosofi Yunani klasik dan yang paling kuat adalah tentang dualisme karakter ciri pembawaan manusia dan hubungan antara keduanya (Graham, 1996: 11). Penggambaran tentang gender yang pantas diperhitungkan secara kritis dalam filosofi Yunani telah disodorkan oleh Plato dan Aristoteles yang mencoba untuk memberikan karakter pada gender sebagai dualistik yang tidak terbatakan di mana laki-laki (*male*) dan perempuan (*female*) ditempatkan pada dua bagian yang berbeda (*bipolar*).

Para filosof berbeda pendapat tentang kesatuan, polaritas atau komplementaritas gender dalam beberapa atau keseluruhan kategori yang secara luas merupakan hasil dari asimilasi filosofi Yunani sampai pada periode Kristen awal (Russel, tt: 303 - 466). Bahwa pandangan Plato dan Aristoteles tentang laki-laki (*male*) dan perempuan (*female*) sebagai kekuasaan hidup yang terpisah dan berbeda. Sementara Heraclitus menempatkan mereka dalam dua kutub yang berseberangan, dan sebagai kehidupan baru yang muncul dari gabungan antara laki-laki (*male*) dan perempuan (*female*). Karenanya segala penciptaan harus ditempatkan pada divisi fungsi dan ontologis (Russell, tt: 57-70 dan Allen, 1985: 19).

Ajaran Aristoteles tentang biologi merefleksikan pandangannya sebagai seorang fungsionalis bahwa karakter dan peran kehidupan dapat dituangkan dalam *term* peran yang saling menghargai. Dan perbedaan antara laki-laki dan perempuan dapat dijelaskan dengan perbedaan mereka dalam fungsi reproduksi. Aristoteles menyangkal gagasan bahwa perempuan (*female*) memberikan kontribusi dan posisi inferior perempuan tampak pada kondisi psikologinya yang subordinat; ia hanya merupakan materi, sementara laki-laki lebih mirip pada bentuk penguasa (*superior*).

Pada masa Kristen periode awal diperlihatkan adanya konflik antara antropologi Yunani klasik (yang menempatkan perempuan dalam posisi inferior) dengan Kristen radikal yang menolak perbedaan laki-laki dan perempuan. Akan tetapi pada masa pertengahan ini, ada pula pemikiran teologi Skolastik lain yang menganggap bahwa perempuan tidak langsung diciptakan dalam *image* Tuhan, tetapi mereka ada dalam wujud manusia melalui laki-laki. Prinsip ini didukung Thomas Aquinas yang berpendapat bahwa perempuan secara ontologi tidak sama (*unequal*) dengan laki-laki sehingga hanya laki-laki yang sepenuhnya dapat mewakili alam manusia yang sebenarnya sementara perempuan pada posisi sebagai materi yang lemah, serta tidak memiliki kekuatan spiritual dan intelektual.

Pada abad ke-19, masyarakat muslim khususnya di Timur Tengah mulai mengadakan pembaharuan terutama perubahan bagi perempuan. Hal ini terjadi karena adanya transformasi sosial dunia modern dan hambatan ekonomi global yang didominasi oleh Barat (Ahmed, 2000: 167-182). Diantara pemikir muslim berpengaruh yang koncern pada pembaruan di bidang wanita adalah Muhammad 'Abduh. Ia menganjurkan masyarakat muslim menguasai sains modern, memperluas pendidikan, memperbaharui kehidupan sosial dan meningkatkan kehidupan perempuan, serta menghilangkan salah tafsir atas Islam yang telah lama membelenggu ummat Islam (Ahmed, 2000: 185). Abduh sebagaimana dikutip Charles C Adam menyatakan bahwa kaum muslimin telah salah mendidik dan melatih perempuan, dan memperkenalkan mereka dengan hak-hak mereka, dan kita telah gagal mengikuti petunjuk agama kita, sehingga kita menjadi argumen yang menentangnya (Adam, 1933: 152).

Pada awal abad ke-20, gerakan perempuan tampak dalam kehidupan publik di Timur Tengah, baik tuntutan pendidikan, maupun pekerjaan. Perempuan muncul sebagai wartawan, editor dan penulis majalah ternama, sebagai penyair dan sebagainya. Dalam perspektif pemikir muslim seperti Rasyid Ridha, perubahan tersebut cukup mengawatirkan kehidupan masyarakat Islam (Ahmed, 2000: 186-187).

Kemunculan feminisme merupakan bagian dari *radical culture*, termasuk gerakan *civil right* dan *sexual liberation*, yang memperjuangkan nasib kaum wanita untuk memenuhi kebutuhan praktis (Fakih, 1999: 104-105). Secara kuantitatif, dampak gerakan feminisme banyak dirasakan, sehingga PBB pada tahun 1975 mengumumkan sebagai *international decade of women*. Namun secara kualitatif, ternyata gerakan ini belum mampu mempengaruhi dan mengubah pandangan masyarakat luas atas posisi perempuan. Bahkan berbagai kritik, baik dari kalangan pria dan khususnya dari perempuan sendiri ditujukan pada gerakan feminisme yang ternyata hasilnya justru menyengsarakan kaum wanita itu sendiri. Reaksi ini akhirnya menjadi salah satu sebab munculnya ideologi *developmentalism* yang dipercayai mampu memecahkan berbagai persoalan sosial (Fakih, 1999: 116-120).

Berbagai teori *feminisme* yang muncul kemudian diantaranya adalah aliran liberal, radikal, Marxisme dan sosialis (Fakih, 1999: 52-63). Pada konteks ini gender digunakan sebagai analisis dalam rangka transformasi sosial menuju tercapainya proyek feminisme. Wacana gender ini mulai ramai tepatnya pada awal tahun 1977, ketika sekelompok feminis di London tidak lagi memakai isu-isu lama seperti patriarkhal, atau seksis, tetapi menggantikannya dengan isu gender, seperti kesetaraan dan keadilan (Showalter, 1989: 3).

Strategi gerakan feminisme tidak lagi diarahkan untuk menyudutkan laki-laki, namun mempunyai arah untuk meningkatkan martabat (*dignity*) perempuan. Dalam rangka itulah perlu adanya perubahan peran baik laki-laki maupun perempuan, untuk mendapatkan akses terhadap alokasi sumber-sumber material maupun non-material, khususnya pada ranah pendidikan, ekonomi dan politik (Fakih, 1999: 167).

B. Analisis gender

Di atas telah disebutkan beberapa perkembangan teori sosial yang mempertanyakan ketidakadilan dalam masyarakat. Perangkat-perangkat teoritis yang mempersoalkan keadilan kemanusiaan dalam kehidupan dalam kerangka hubungan antar laki-laki dan perempuan itulah yang kemudian dikenal sebagai analisis gender, suatu analisis yang menjadi alat bagi upaya membangun kesetaraan gender dalam ranah manapun. Pada tataran berikutnya analisis gender dijadikan sebagai alat untuk mengidentifikasi, memahami ada atau tidak adanya, sebab terjadinya ketidaksetaraan, ketidakadilan gender dan sekaligus pemecahan persoalannya.

Analisis dan teori gender, sebagaimana teori lainnya seperti analisis dan teori kelas, analisis kultural dan analisis diskursus, adalah alat analisis untuk memahami suatu realitas yang mengandung potensi masalah dalam hubungan realitas satu dengan yang lainnya dengan menggunakan perspektif yang berbasis pada perbedaan gender. Sebagai teori, tugas utama analisis gender adalah memberikan makna, konsepsi, asumsi, ideologi dan praktek relasi baru antara gender laki-laki (*male*) dan perempuan (*female*) serta implikasinya terhadap kehidupan, yang tidak dilihat oleh teori ataupun analisis yang lainnya.

Namun demikian analisis gender tidak dapat dilepaskan dengan analisis sosial, bahkan dapat dikatakan analisis gender menjadi pelengkap dari analisis-analisis sosial yang telah ada. Pada perkembangannya, analisis gender mencoba mencari semua hal yang menjadi akar persoalan munculnya ketidaksetaraan gender. Dalam rangka menjalankan fungsi mencari akar masalah tersebut, analisis gender dapat merambah dan mencakup semua kajian dan bidang studi kemanusiaan yang multidimensional. Oleh karenanya, analisis gender tidak hanya berlaku dalam ranah sosiologis, tetapi mencakup segala dimensi termasuk metafisik.

Analisis gender pada akhirnya tidak hanya memasuki wilayah kajian ilmu-ilmu sosial budaya, namun juga dapat diterapkan pada bidang kajian ilmu-ilmu keislaman; mulai dari tafsir atas ayat dan nash keagamaan, fiqh, sejarah, teologi, filsafat dan bahkan tasawuf. Sepanjang ilmu-ilmu tersebut merupakan produk pemikiran dan budaya, maka analisis gender dapat diterapkan. Hal ini mengingat bahwa semua konstruk ilmu, tidak lepas dari pemikiran manusia dalam konteks sosial budaya pada masanya.

Tujuan utama pemakaian analisis gender adalah menemukan anomali-anomali, atau keganjilan dan bahkan kesalahan akan suatu pemahaman, pemikiran, teori, doktrin, aksioma, paradigma dan sebagainya dalam kaca mata kesetaraan dan keadilan gender. Pencarian akan anomali tersebut tidak hanya berhenti pada identifikasi, namun juga penyelesaian masalah dengan memberikan berbagai alternatif pemecahan masalah yang mengarahkan kepada pencapaian keadilan dan kesetaraan gender yang ideal.

Dalam konteks wacana studi keislaman, analisis gender digunakan sebagai teori untuk mengkritisi, membongkar dan mendekonstruksi segala kemungkinan yang menjadi akar permasalahan bias gender dari hal-hal yang bersifat ideal-fundamental maupun yang bersifat normatif-formal. Salah satu alat analisis gender yang mencakup aspek yang lebih luas dan kompleks adalah analisis hermeneutik. Yang dapat digunakan untuk menganalisa dan mengkritik wacana doktrin, wacana teks sampai realitas sosial historis kemanusiaan.

Analisis ini dapat diterapkan pada semua aspek kajian keislaman, dan bahkan semua kajian keilmuan baik yang berhubungan dengan hidup dan kehidupan manusia. Dengan model analisis kritis yang interkonektif-interdisipliner, sebuah ajaran keagamaan dapat dibongkar dan ditelusuri aspek-aspek yang menjadi penopang bangunan sebuah ajaran atau keilmuan. Analisis ini dapat menggunakan perspektif filosofis kritis, kritik historis, sosiologis, psikologis, antropologis, kritik epistemologis, filologis, strukturalisme bahasa, etika dan estetika, ekonomis-politik dan sebagainya. Pendek kata semua bidang keilmuan dapat dipakai sebagai alat analisis dalam satu bingkai analisis hermeneutik. Yang menjadi target akhir analisis ini adalah ditemukannya akar fundamental-substansial yang melahirkan problema, atau anomali dan bias-bias relasi dari yang semestinya, yaitu keadilan, kesetaraan, keberdayaan dan optimalisasi aspek-aspek potensial manusia.

Masalah gender dalam rangka menciptakan kesetaraan diperlukan adanya perubahan secara revolutif terhadap bangunan psikologi ruhaniah-spiritual yang fundamental (Bem, 1993: 196). Revolusi ini tentu tidak akan terjadi manakala dimensi spiritual-metafisik yang fundamental tersebut belum tersentuh. Di sinilah urgensinya telaah psiko-metafisik dalam wacana tasawuf sebelum mendekonstruksi sistem sosial dan budaya yang terbentuk sebagai manifestasinya.

Minimnya metode dalam wacana pemikiran Islam yang mendamaikan dualitas gender, menuntut suatu pencarian metode dan nuansa baru yang komprehensif. Pemikiran Suhrawardi al-Isyrâqi yang melihat realitas kosmis-metafisik, termasuk dalam hal ini masalah hubungan laki-laki (maskulin) dan perempuan (feminin) dan yang lainnya, sebagai suatu relitas kecahayaan yang merupakan manifestasi (*tajalli*) Tuhan yang saling melengkapi. Pandangan ini dapat dikatakan sebagai upaya menyelesaikan dualitas gender yang sering dipertentangkan dalam wacana dan praktik spiritualitas Islam.

Pandangan tersebut dapat digunakan untuk mengetahui inti dari ajaran agama yang kaya nuansa pembebasan, dengan upaya membongkar lapisan-lapisan literatur (*deconstruction*) terdahulu bahkan sampai yang modern sekalipun (Schoun, 2000: 5-6). Dekonstruksi arkeologis tersebut diperlukan setelah

dekonstruksi metafisik-filosofik karena dalam konteks historis, dialektika budaya dan agama merupakan suatu proses inkulturasi akan terus berlangsung (*on going proces*). Proses ini biasanya mempunyai dua sisi yang walau dapat dibedakan namun tidak dapat dipisahkan. Satu sisi, inkulturasi telah memperkaya wacana keagamaan dengan berbagai literatur yang kontekstual dan serta mengakomodasikan persoalan-persoalan lokal yang beragam untuk diberi sentuhan universalitas ajaran agama. Dapat dikatakan juga bahwa model pendekatan yang digunakan Murata merupakan upaya merekonstruksi tradisi agama yang selama ini banyak mengalami pembekuan (King, 1995: 14-15).

Di sisi lain, inkulturasi telah mereduksi pesan-pesan universal agama dalam semesta intelektual (*Welstanchaung*) suatu masyarakat yang lokal. Sakralisasi produk-produk keagamaan (*taqdīs al-afkār al-dīnī*) yang interpretatif, dan diaplikasikan dalam semua kurun waktu justru akan mengaburkan semangat emansipatif ajaran agama Sakralisasi tersebut ibarat lapisan-lapisan geologis yang menyembunyikan inti bumi (Arkoun, 1996: 157). Dalam masalah sosial keagamaan, termasuk masalah gender ini, al-Maraghī mengatakan bahwa pengaturannya harus diselaraskan dengan perkembangan suatu masyarakat (al-Maraghī, 1963: 313). Al-Haitâmi juga menegaskan bahwa asumsi tentang superioritas laki-laki terhadap perempuan hanya merupakan generalisasi belaka. Kenyataan menunjukkan bahwa banyak perempuan yang mempunyai kemampuan yang sebanding dengan laki-laki secara intelektual, spiritual, profesional dan ketrampilan (al-Haitami, 1958: 32).

Semangat emansipatoris yang dimaksud merupakan realitas yang berada pada wilayah metafisik. Karenanya perlu dikemukakan secara *clear and distinct* sehingga dapat mendealektikannya dalam wilayah empiris- historis secara proporsional dan berkesetaraan gender. Begitu juga harus dapat dibedakan antara sesuatu yang “terberikan” dalam imajinasi agama dan dalam konteks historis aktual.

Kesetaran dan keadilan merupakan nilai esensial Islam dan menjadi pesan moral diturunkannya al-Qur’an. Secara metafisis, nilai keadilan merupakan manifestasi dari salah satu nama Allah; *al-‘Adl*. Karena itulah nilai keadilan menjadi acuan dalam pembentukan sistem kehidupan manusia di berbagai bidang, termasuk dalam kajian gender. Dalam wacana teologi Islam, masalah keadilan yang dinisbahkan kepada keadilan Tuhan menjadi bahasan penting dan bahkan dijadikan sebagai doktrin suatu aliran tertentu. Pembahasan tentang keadilan secara memadai dapat mengantarkan kepada ketauhidan yang benar. Tentang masalah ini dapat dibaca pada karya-karya mutakallimin klasik. Sedangkan dalam konteks modern, banyak teori-teori para tokoh mutakhir yang menekankan peran penting teori keadilan ini sebagai basis perwujudan dan pengukuhan ikatan kebersamaan sosial, dan bahkan menjadi tujuan sistem ekonomi dan sosial kemasyarakatan dan kebangsaan (Rawls, 2006: th).

Pesan dasar keadilan dapat dikenali melalui doktrin-doktrin keagamaan yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur’an dan juga berbagai hadits Rasulullah SAW. Doktrin tersebut selanjutnya diperjelas oleh berbagai penafsiran para tokoh, sehingga pada perjalanan historisnya antara doktrin nash dan penafsiran keduanya dianggap sesuatu yang padu dan sakral. Inilah yang oleh Arkoun disebut sebagai *taqdīs al-afkār al-dīnī*. Diantara doktrin-doktrin yang dimaksud adalah doktrin tentang asal-usul manusia, asal-usul reproduksi, substansi manusia, prinsip manusia sebagai hamba, sebagai khalifah, sebagai penerima janji primordial, peraih prestasi dan sebagainya (Umar, 1999: 209-263).

Selain dari doktrin, konstruk ilmu-ilmu keislaman yang merupakan produk pemikiran para tokoh pada masanya, tidak lepas dari masalah gender. Hal ini berakibat pada penempatan posisi perempuan yang selalu kurang proporsional. Kenyataan ini juga dipicu oleh sistem budaya yang menaunginya. Dengan demikian, pada ketiga aspek; doktrin, ilmu-ilmu keislaman dan budaya, berpadu sedemikian rupa membentuk sistem keilmuan yang dalam proses sejarahnya menjadi suatu kebenaran. Untuk itulah diperlukan analisis gender guna merekonstruksi ketiga unsur tersebut dan menemukan akar masalahnya, kemudian memberikan alternatif pemecahan berdasarkan teori-teori yang ada.

C. Agenda Pengarusutamaan Gender

Pemahaman dan perbedaan antara konsep seks dan gender sangat diperlukan dalam melakukan identifikasi gerakan gender. Hal ini disebabkan karena ada kaitan yang erat antara perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) dengan struktur ketidakadilan masyarakat secara lebih luas (Fakih, 1999: 3).

Realitas sosial menunjukkan bahwa dalam kehidupan masyarakat terdapat banyak gagasan yang berbeda tentang cara yang sesuai bagi perempuan dan laki-laki untuk berperilaku seharusnya, dan hal ini memperjelas tentang sejauh mana peran gender dari asal usulnya ke dalam jenis kelamin biologis kita (Mosse, 1996: 4). Dari perbedaan seks seperti telah disinggung tidak hanya merupakan polaritas atau dikolonisasi, tetapi juga menjadi subjek pada pengkondisian budaya atau kultur. Sehingga perbedaan yang dapat diamati (*observable*) antara, perempuan dan laki-laki bukan semata karena hukum alam, melainkan pola interaksi antara “*nature* dan *nurture* (Graham, 1996: 18).

Perbedaan gender -yang sesungguhnya didasarkan pada perbedaan seks- sesungguhnya tidaklah menjadi persoalan sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequality*), yang dapat dilihat dalam beberapa bentuk, yaitu: marginalisasi atau proses pemikiran ekonomi, subordinasi atau anggapan tidak penting dalam keputusan politik, pembentukan *stereotype* atau melalui pelabelan negatif, kekerasan (*violence*), beban kerja lebih panjang dan lebih banyak (*burden*) dan sebagainya yang seringkali merupakan mata rantai yang saling berkait kelindan (Fakih, 1999: 12-13). Dalam aspek yang lebih fundamental dapat berupa keyakinan manusia tertentu sebagai pelengkap, alat pemuas saja, atau bahkan hanya dipandang sebagai *the second human*, berpotensi jahat, potensi dan keberadaan yang tidak lengkap dan sebagainya.

Dalam ketidaksetaraan gender itu seseorang menjadi mudah terperosok pada penafsiran bahwa gender adalah konsep “netral”. Penafsiran semacam ini melenceng dari hakekatnya, sebab mengaburkan atau menafsirkan kenyataan bahwa dalam dunia sebagaimana adanya sekarang, hubungan–hubungan gender tidaklah berbentuk garis mendatar, melainkan berwujud piramida –berwatak hirarkhis– dan di puncaknya hanya ada laki-laki. Oleh karenanya, gerakan gender bukan hanya melibatkan pengenalan perbedaan semata, melainkan menganalisis bagaimana perbedaan–perbedaan itu menyeret ke arah ketimpangan atau ketidaksetaraan keluasan antara perempuan dan laki-laki (Macdonald, dkk, 1999: 15).

Dalam pendekatan gender sudah pasti terkait relasi–relasi gender yaitu sekumpulan aturan–aturan, tradisi–tradisi dan hubungan–hubungan sosial timbal–balik dalam masyarakat dan dalam kebudayaan, yang menentukan batas–batas feminin dan maskulin (memutuskan apa saja yang dianggap “bersifat keperempuanan dan bersifat kelelakian”). Dan secara terpadu, semua hal di atas menjadi penentu bagaimana kekuasaan dibagikan diantara perempuan dan laki-laki dan bagaimana perbedaan penggunaan kekuasaan yang telah dibagikan itu (Macdonald, dkk, 1999: 12).

Agenda pengarusutamaan gender sebenarnya muncul dalam strategi–strategi perjuangan untuk mewujudkan keadilan sosial dalam perspektif kaum perempuan. Kritik kontemporer gender telah berawal dari studi empirik tentang perbedaan analisis mengenai tatanan sosial dan perilaku manusia di mana gender merupakan elemen integral (Graham, 1996: 24-25).

Strategi pertama atau disebut juga strategi yang tertua, yaitu strategi “meningkatkan peran wanita” melalui peran global yang dikenal sebagai *Women in Development* (WID) atau melibatkan kaum perempuan dalam pembangunan. Strategi ini didasarkan pada analisis yang berfokus pada kaum perempuan dengan asumsi bahwa permasalahan kaum perempuan berakar pada rendahnya kualitas sumber daya kaum perempuan sendiri, dan hal itu mengakibatkan mereka tidak mampu berkompetisi dengan kaum lelaki.

Agenda mengejar ketertinggalan kaum perempuan ini bertumpu pada pemahaman modernisasi. *Pertama*, adalah pendekatan “pengentasan kemiskinan”, dimana dasar pemikirannya adalah perempuan menjadi miskin karena mereka tidak produktif sehingga perlu diciptakan “proyek peningkatan

pendapatan” bagi kaum perempuan. *Kedua*, pendekatan efisiensi, yaitu pemikiran bahwa pembangunan mengalami kegagalan karena perempuan tidak dilibatkan. Paham yang pertama sama sekali tidak mempertimbangkan apakah proyek yang dikembangkan justru akan menambah beban kerja (*double burden*) kaum perempuan atau tidak, sementara dalam paham yang kedua, pelibatan perempuan lebih demi efisiensi pembangunan. Gerakan ini sama sekali tidak bertujuan untuk membebaskan kaum perempuan, melainkan justru memanfaatkan perempuan untuk tujuan pembangunan. Keduanya lebih untuk memenuhi kebutuhan praktis kaum perempuan semata, tanpa mempertimbangkan kebutuhan strategis mereka.

Strategi kedua muncul sebagai kritik yang reaksi dari strategi *women focused program* sebelumnya. Golongan ini berpendapat dalam rendahnya partisipasi memang berkorelasi dengan rendahnya status perempuan, tapi tanpa mengurangi peran mereka di sektor reproduksi maka keterlibatan perempuan di sektor produktif justru akan menjerumuskan mereka pada beban ganda (*double burden*), karena mereka tetap berposisi subordinatif. Oleh karena itu permasalahannya bukan pada kaum perempuan tetapi dalam ideologi, sistem, struktur yang bersumber pada ketidakadilan gender (*gender inequalities*).

Atas dasar itu pula, maka yang menjadi tujuan dalam setiap kegiatan atau program perempuan bukan sekedar menjawab “kebutuhan praktis” atau mengubah kondisi kaum perempuan, melainkan juga menjawab kebutuhan strategis kaum perempuan, yaitu memperjuangkan perubahan posisi kaum perempuan. Termasuk menentang hegemoni dan melawan diskursus (*discourse*) terhadap ideologi gender yang telah mengakar dalam keyakinan kaum perempuan dan laki-laki. Inilah yang kemudian dikenal dengan pendekatan *Gender and Development* atau GAD.

Dalam strategi yang kedua ini analisis gender membantu memahami bahwa pokok persoalan adalah sistem dan struktur yang tidak adil, dimana laki-laki maupun perempuan menjadi korban dan mengalami dehumanisasi karena ketidakadilan gender tersebut. Dengan kata lain analisis gender membantu mengarahkan penelitian tidak hanya pada perilaku kaum laki-laki dan perempuan, melainkan pada sistem dan konstruk sosial yang dibangun oleh keyakinan atau ideologi sosial yang bias gender.

Strategi pertama (*Women and Development*) telah melahirkan proyek-proyek peningkatan peran perempuan seperti proyek peningkatan penghasilan perempuan dan kemudian dengan pendirian kementerian peranan wanita, dan strategi kedua ini berhasil mendorong dikeluarkannya kebijakan yang monumental bagi perjuangan kaum perempuan dengan diterimanya secara global konvensi anti diskriminasi terhadap kaum perempuan (*CEDAW*).

Seperti halnya yang terjadi dalam strategi pertama, paradigma GAD pun ternyata belum memberikan hasil yang optimal dalam upaya peningkatan diskriminasi terhadap kaum wanita. Kepedulian ini kemudian memunculkan suatu usaha yang lebih sistematis yang dituangkan dalam *platform for action* sebagai strategi yang kemudian dikenal dengan “*Gender Mainstreaming*” yang lebih berfokus pada penggunaan sarana advokasi, studi dan perencanaan kebijakan, dan menargetkan pada organisasi dan institusi (Fakih dalam Mandy MacDonald, 1999: xxvi – xxxiv). Dalam suatu institusi, organisasi bahwa negara sekalipun, kesetaraan gender mulai dijabarkan dalam setiap kebijakan, dengan cara yang inklusif atau bersifat “merangkul” laki-laki, merundingkan berbagai kepentingan yang berbeda-beda, menyoroti aspek-aspek positif proses “genderisasi” bagi semua pihak (Macdonald, dkk, 1999: 166-168).

Selanjutnya pada tahun 1980-an muncul kritik terhadap teori evolusi yang disebut sebagai teori *fungsiionalisme struktural* yang dikembangkan oleh Robert Merton dan Talcott Parsons (Fakih, 1999: 31-34). Perspektif fungsiionalisme ini bermula dari pemikiran August Comte yang mempunyai perhatian penuh terhadap keterlibatan dan keharmonisan sosial yang berantakan setelah revolusi Perancis. Sebagai sosiolog, ia menginginkan sebuah prinsip “konsensus sosial” yang dapat tercipta di masyarakat. Menurut Comte, kesamaan antara sosiologi dan biologi terletak pada perhatian yang sama tentang “tubuh organik”. Kemiripan ini bagi dia memberikan inspirasi untuk membagi sosiologi menjadi 2 yaitu “statis” atau morfologi dan “dinamis” atau masyarakat tumbuh dan berkembang. Comte berpendapat bahwa elemen-elemen dalam “tubuh organik” sosial masyarakat tidak berdiri sendiri, tetapi saling terkait yang merupakan

unit kesatuan terjadinya anomali dalam sebuah sub sistem atau sub unit, akan mempengaruhi berfungsinya sistem atau unit tersebut secara keseluruhan (Megawangi, 1999: 58-59).

Pada teori diferensiasi peran antara laki-laki dan perempuan dalam segala institusi di masyarakat, menurut Parsons, bukan untuk saling menindas, melainkan merupakan mekanisme komplementer, yang berarti saling melengkapi. Dengan demikian keseimbangan dalam arti *status quo* atas perbedaan laki-laki dan perempuan, tetapi keadaannya tidak statis, karena justru dengan kesadaran fungsional masing-masing aspek maskulinitas dan feminitas tiap individu akan mendukung bekerjanya sistem sosial. Keadaan inilah yang memberi peluang fleksibilitas agar proses modifikasi dapat berlangsung.

Teori struktural fungsional ini juga berpendirian bahwa masyarakat adalah suatu sistem yang terdiri atas bagian yang saling berkaitan, (baik berupa agama, ekonomi, politik, pendidikan sampai keluarga) dan masing-masing bagian secara terus menerus mencari equilibrium dan harmoni, di mana perempuan berpeluang untuk ditempatkan secara lebih proporsional.

D. Konsep Islam Tentang Relasi Gender

Posisi perempuan di dalam beberapa kajian keislaman ditempatkan sebagai *the second sex*, dan kalau agama mempersepsikan sesuatu biasanya dianggap sebagai “*as it is*” (apa adanya). Ketimpangan peran sosial berdasarkan gender masih tetap dipertahankan dengan dalih doktrin agama. Sehingga agama digunakan untuk menjustifikasi kondisi dimana kaum perempuan tidak menganggap dirinya sejajar dengan laki-laki. Dan tidak mustahil, dibalik “kesadaran” teologis ini terjadi manipulasi antropologis yang bertujuan untuk memaparkan struktur patriarki, yang secara umum merugikan kaum perempuan dan hanya menguntungkan kelas-kelas tertentu dalam masyarakat (Mosse, 1996: 64-65).

Pada dasarnya pendekatan yang komprehensif dalam kajian gender dilakukan untuk menginvestigasi bagaimana simbol agama dapat dihubungkan dengan “genderitas” pada pengalaman seseorang baik laki-laki maupun perempuan daripada hanya sekedar mempelajari peran religius perempuan dan perilakunya. Untuk meneliti tingkat spiritualitas perempuan dalam beragama, perlu dipertimbangkan bahwa banyak ilmu pengetahuan kuno didasarkan atas peta baru tentang realitas agama. Kurang dari separuh sejarah telah menceritakan bahwa perempuan selalu terkait dengan segala kehidupan manusia dalam segala agama. Perbedaan materi dalam kajian perempuan adalah pengalaman perempuan yang dalam kajian agama adalah pengalaman keagamaan, ekspresi dan pemahaman tentang perempuan. Akan tetapi konsep gender mengingatkan kita bahwa pengalaman perempuan telah dan selalu berhubungan dengan laki-laki dalam keseluruhan masyarakat. Karenanya kajian tentang perempuan mempengaruhi atau terkait dengan kajian tentang laki-laki, terkait dengan kajian tentang kehidupan manusia dan kajian keagamaan secara umum (Carr, 1990: 93).

Dalam sejarah masyarakat, posisi perempuan pernah menempati dominasi kedudukan dibanding laki-laki, khususnya dalam pembentukan suku dan ikatan kekeluargaan. Ini terjadi pada masyarakat pra-primitif yaitu + 1 juta tahun yang lalu yang menganut pola keibuan (*maternal system*) (Reed, 1993: 4).

Akan tetapi fenomena seperti itu tidak berlangsung lama manakala terjadi demistifikasi kaum perempuan sementara peran reproduksi dihadapkan pada peran produksi (Engels, 1976: th). Disini agama memainkan peran yang tidak kecil, terutama pada penjelasan yang kontroversial terkait tentang asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan serta kedudukan antara laki-laki dan perempuan, yang nota bene sangat bias gender, menempatkan pada posisi marginal sehingga studi tentang perempuan dalam studi agama pun masih termarginalkan. Maka tidak berlebihan jika paradigma agama tentang perempuan sebagai *as it should be* menjadi lebih dinamis dengan lahirnya paradigma baru yaitu *as it is* atau perempuan “apa adanya”.

Begitu pula dalam konsep Islam, al-Qur’an mempunyai tantangan yang tidak mudah dalam memaknakan kesetaraan laki-laki dan perempuan. Untuk membuktikan bahwa Islam mendukung idealisme kesetaraan itu, maka disebut pada ayat-ayatnya, seperti *al-Abzâb* 33 : 35,

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّيِّمِينَ وَالصَّيِّمَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٥﴾

Artinya: “*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar*”.

Konsep kesetaraan ini mengisyaratkan 2 (dua) pengertian. *Pertama*, al-Qur’an mengakui martabat pria dan wanita dalam kesejajaran tanpa membedakan jenis kelamin, *kedua*, pria dan wanita mempunyai hak dan kewajiban yang sejajar di segala bidang, akan tetapi pandangan inferior bahwa perempuan adalah makhluk yang lemah juga disosialisasikan atas nama agama, seperti surat *al-Nisâ’* 4:34 :

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴿٣٤﴾...

Artinya: “*Kaum pria adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan mereka (pria) atas sebagian yang lain (wanita) dan karena mereka (pria) telah menafkahkan harta mereka*”

Interpretasi terhadap ayat di atas menunjukkan bahwa kaum pria karena sebagai pemimpin mempunyai hak istimewa daripada kaum perempuan, maka perempuan adalah kaum yang lemah sebagai hamba sahayanya / pelayan (*helper*) bagi kaum laki-laki.

Hampir semua tafsir mengalami bias gender yang antara lain disebabkan karena pengaruh budaya timur tengah yang *androcentris*. Dimana sumber konsep, model dan teori dalam kajian agama sangat “laki-laki sentris” (King, 1995: 19). Boleh jadi pada ayat-ayat seperti telah disebutkan, dimaksudkan tidak untuk merendahkan kaum perempuan, tetapi merujuk kepada fungsi dan peran sosial berdasar jenis kelamin (*gender roles*). Pada umumnya mereka mempunyai riwayat *sabab nuẓul*, sehingga sifatnya sangat *historical* (Umar, 1998: 111).

Memahami ajaran agama melalui penafsiran al-Qur’an sebagaimana yang ditafsirkan ulama *salaf* tidak sepenuhnya benar. Artinya kondisi sosial masyarakat tidak lagi seperti pada masa dulu. Bukan saja karena al-Qur’an harus diyakini berdialog dengan setiap generasi, namun juga harus dipelajari dan dipikirkan. Sementara hasil pemikiran (termasuk penafsiran) selalu dipengaruhi oleh beberapa faktor, misalnya kondisi pengalaman, ilmu pengetahuan, latar belakang pendidikan yang berbeda dari satu generasi ke generasi lainnya, bahkan antara pemikir satu dan pemikir lainnya pada suatu generasi (Subhan, 1999: 8).

Dalam al-Qur’an sendiri tidak ditemukan ayat yang secara detail menerangkan tentang penciptaan (asal-usul) perempuan, kecuali pada ayat *al-Nisâ’* 4:1 yang selalu diandalkan untuk melegitimasi bahwa perempuan diciptakan dari bagian (tulang rusuk) laki-laki terbukti dengan banyaknya kitab tafsir *mu’tabar* dari kalangan jumbuh yang menafsirkan kata *nafs al-wâhidah* (*a single self*) dengan Adam dan kata *ẓanj* (*pair*) ditafsirkan dengan Hawa, istri Adam Seperti dalam *Tafsîr al-Mîẓân*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr al-Bahr al-Mubîth*, *Tafsîr Rûb al-Bayân*, *Tafsîr al-Kasyshâf*, *Tafsîr al-Saud*, *Tafsîr Jâmi’ al-Bayân* dan *Tafsîr Marâghî*.

Konteks ayat di atas sangat potensial untuk diperdebatkan sebab kata Hawa sebagaimana dipersepsikan sebagai istri Adam sama sekali tidak pernah ditemukan dalam al-Qur'an, bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama dan berjenis kelamin laki-laki pun masih dipersoalkan. Seperti dalam tafsir *al-Râzi*, dikatakan bahwa *dlamir* "bâ" pada kata *minhâ* bukan dari bagian tubuh Adam tetapi dari *jenis* atau *gen*, unsur pembentuk Adam. Dikatakan bahwa kata *min* dalam kata *min nafsin wâhidah* tidak menunjuk kepada penciptaan awal (*ibtida' al-takhlîq*) tetapi dari unsur "gen yang tunggal" dari mana seluruh makhluk hidup berasal (Umar, 1999: 179). Adam bukan adamnya sendiri sebagai *secondary resources* (Umar, 1999: 104). Sehingga nampaknya perlu penelitian lebih lanjut tentang asal usul kejadian manusia, yang mana asal-usul dalam arti ciptaan awal (*production*) dan mana asal dalam arti ciptaan lanjutan (*reproduction*), lalu dimana posisi Adam dan Hawa, apakah mereka merupakan hasil dari penciptaan awal atau hasil ciptaan lanjutan.

Jika diperhatikan dengan cermat bahwa menurut argumen yang kedua tersebut maka mestinya *nafs wâhidah* adalah penyebutan secara genetik untuk segala manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Dengan kata lain *nafs wâhidah*, jika tetap maksud diatas, maka ia juga belum tentu Adam. Dengan demikian pendirian bahwa Adam adalah manusia pertama yang diciptakan Tuhan, amatlah mudah dipatahkan.

Eksplanasi yang bersifat rasional untuk mengkaji penafsiran al-Qur'an menjadi amat krusial. Masih terkait dengan prinsip Islam tentang keadilan dalam kategori gender disini pula dapat ditelusuri melalui ayat-ayat al-Qur'an dengan penafsiran yang bebas dari bias gender. Seperti pada ayat al-Qur'an, surat *al-Dzâriyât* 51 : 49, dan juga pada surat *al-Nahl* 16 : 97

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾

Artinya: "dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah".

مَنْ عَمَلٍ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ

بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Artinya: "Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan".

Pada ayat yang pertama jelas ditujukan bahwa Tuhan menciptakan alam semesta, termasuk manusia adalah secara berpasang-pasangan. Jika sesuatu diciptakan sebagai pasangan, jelaslah bahwa yang satu tidak lengkap tanpa kehadiran yang lain. Sehingga di sini aspek komplementer menjadi sangat kuat, baik bagi manusia yang berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan.

Konsep al-Qur'an tentang kesetaraan dan komplementaritas laki-laki dan perempuan juga nampak pada ayat-ayat yang menggambarkan keterlibatan manusia Adam dan pasangannya Hawa secara aktif dalam drama kosmis, yaitu: keduanya diciptakan di surga dan dapat memanfaatkan fasilitas didalamnya (Qs Al-Baqarah: 35), mereka bersama-sama mendapatkan kualitas godaan yang sama dari syetan (al-A'raf :20), mereka sama-sama memakan buah terlarang dan sama-sama menerima sanksi jatuh ke bumi (Al-A'raf, 22), mereka sama-sama meminta ampunan Tuhan (Al-A'raf: 23), dan setelah mereka berdua di bumi, mereka mengembangkan keturunan dan saling melengkapi serta saling membutuhkan (Al Baqarah: 187).

Selain menggunakan simbol Adam dan istrinya, kesejajaran antara pria dan wanita tergambar pada berbagai ayat yang menunjukkan pria selalu bergandengan dengan wanita. Ayat-ayat tersebut

diantaranya adalah surat *Ali Imrân*: 195, *al-Nisâ'* 124, *al-Nahl*: 97, *al-Mu'min*: 40, *Mubammad*: 19, *Nûh*: 28 dan *al-Burûj*:10.

Kemitrasejajaran yang saling melengkapi secara fungsional nampak pula pada ayat 21 surat *al-Rûm*,

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Artinya:”Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jeniskamu sendiri supaya kamu merasa tentram dan tenang padanya. Dan dijadikan-Nya antara kamu rasa kasih sayang”

Dimensi ontologis tentang hakikat perbedaan “derajat” yang dimiliki laki-laki dan perempuan juga digunakan oleh Ibn ‘Arabi, ketika ia menunjukkan pada makna kosmologis dan metafisiknya sebelum ia beralih pada situasi-situasi kongkrit antara laki-laki dan perempuan (Murata, 1992: 178). Seperti pada teori penciptaan manusia terutama asal perempuan yang umumnya langsung merujuk pada kata *nafs*. Dari 3 (tiga) ayat penciptaan derajat kata *nafs* yaitu surat *al-Nisâ'*: 1, surat *al-Arâf* : 189, dan surat *al-Zumar*: 6, yang dijadikan dasar adalah kata *nafsin wâhidah minhâ* dan *ẓaujahâ*. Ketiga redaksi ayat ini memang sangat potensial untuk ditafsirkan secara kontroversial.

Sebagian mufasir seperti al-Qurtubi, Ibn Katsir, Abu al-Sa’ud, al-Zamakhsyari, dan al-Lûsi menafsirkan bahwa Hawa diciptakan/ berasal dari bagian tubuh Adam, yaitu tulang rusuk yang bengkok sebelah kiri atas (al-Qurtubi 1966: 301, Katsir, 1985: 367, Al-Sa’ud, t.t.: 637., Zamakhsyari, 1977: 492 dan Al-Alûsi, tt: 180 – 181). Sedangkan penafsir yang lainnya seperti al-Marâghî, Rasyîd Ridhâ dan pemikir muslim Asghar dan Muththahari menafsirkan, bahwa penciptaan Hawa sama sebagaimana penciptaan Adam, yaitu dari diri atau jenis yang satu, atau jenis yang sama dan tidak ada perbedaannya (al-Marâghî, 1969:177, Rida, 1973: 330, Engineer, 1994: 57–58 dan Muthahhari, 1961: 74).

Dalam tulisannya yang lain -meski agak bertentangan- Ibnu ‘Arabi menolak gagasan tentang tingkatan pria yang diyakini berasal dari kenyataan bahwa Hawa tercipta dari Adam. Dia menganggap tingkat pria di atas wanita mengingat kenyataan bahwa kosmos tidak pernah mencapai kedudukan Tuhan dikarenakan hubungan khusus yang terjalin di antara mereka: penerimaan kosmik dan aktivitas laki-laki (Murata, 1992: 180). Dalam kenyataannya wanita merupakan lokus yang menerima aktivitas, dan laki-laki tidaklah seperti itu. Lokus yang menerima aktivitas tidak berada pada tingkat aktivitas, jadi ia lebih rendah (al-Arabi, tt: 471). Sementara itu kosmos adalah lokus yang menerima aktivitas Tuhan, maka ia tidak setara atau sama dengan Tuhan (al-Arabi, tt: 181).

Meskipun Ibn ‘Arabi menekankan polarisasi laki-laki dan perempuan sebagaimana polarisasi kosmos dengan Tuhan, tetapi Ibn ‘Arabi membantah kelompok yang berpendapat bahwa perempuan lebih rendah dibanding laki-laki dalam kemungkinan pencapaian spiritual mereka. Ibn ‘Arabi berpendapat bahwa, kaum perempuan dapat menjadi *Qutub (quthb)*, penguasa spiritual tertinggi dari masa yang kepadanya bergantung eksistensi kosmos. Lagi pula, kaum perempuan mempunyai pencapaian tertentu yang tidak dapat diraih kaum laki-laki, suatu titik yang kepadanya kiasan-kiasan dibuat dalam kata “wanita” (*mar’ah*) itu sendiri yang diterapkan pada mereka (Holdsworh, 1999: 17 – 22).

Ibn ‘Arabi membahas tentang nama Ilahi yang Maha Kuat (*al-Qâmi*) dan berbagai realitas dalam kosmos yang mewujudkannya. Ibn ‘Arabi mulai dengan penjelasan bahwa kosmos muncul melalui “perkawinan” antar wujud wajib dan hal-hal yang mungkin. Dikatakan bahwa Tuhan sebagai pencipta dan pemberi eksistensi membutuhkan entitas-entitas kekal yang menjadi “istri”Nya. Dia tidak berbuat apa-apa tanpa mereka maka dalam hubungan antara pria dan wanita, pria tidak berdaya tanpa adanya wanita. Dan karena wanita adalah suatu mikrokosmos, dia memusatkan pada dirinya sendiri kekuatan

dan setiap realitas reseptif yang ada. Wanita menyatukan dalam dirinya kekuatan dari seluruh kosmos, sehingga tidak ada sesuatu pun di alam raya yang lebih kuat (Murata, 1992: 176-177).

Support untuk berbuat baik oleh al-Qur'an diberikan tanpa membedakan etnis dan jenis kelamin, sebagai mana telah disebutkan dalam surat *al-Nahl* : 97 sebelumnya. Begitu pula tentang ukuran kemulyaan di sisi Tuhan hanya mengandalkan prestasi dan kualitas saja (al-Hujurat: 13), karena al-Qur'an tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau *the first ethnic*, yang mengistimewakan suku tertentu (Umar, 1998: 110).

PENUTUP

Dengan berbagai analisis gender tersebut, maka pada hakekatnya konsepsi gender yang ditunjukkan al-Qur'an dimaksudkan untuk menunjukkan perbedaan peran gender (*gender role*) dan tanggung jawab atas peran-peran tersebut, baik kepada laki-laki maupun perempuan. Jika persoalan teologi seputar perempuan dan laki-laki telah didudukkan secara proporsional dengan tidak mencampuradukkan al-Qur'an (*divine creation*) dengan tafsir al-Qur'an (*anthropo-historical-creation*) maka semestinya pula paradigma "*as it should be*" (yang sebenarnya) atas kedudukan perempuan dapat diarahkan secara dinamis pada paradigma "*as it is*" (apa adanya). Hal ini berarti dalam konsep Islam, sebenarnya legitimasi atas bias gender yang melahirkan ketidakadilan gender lebih merupakan produk sejarah dan budaya, bukan doktrin Islam. Oleh karena itu pemahaman Islam yang bias gender mutlak direkonstruksikan menuju kesetaraan dan keadilan di segala bidang.

DAFTAR PUSTAKA

- Adam, Charles C. *Islam and Modernisme in Egypt*, (New York: Russel and Russel, 1933).
- Ahmed, Laela. *Islam dan Gender*, terj. MS. Nasrullah, (Jakarta: Lentera, 2000).
- Al-Alûsi, Abû Fadal. *Râh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm wa al-Sab'al Ma'âni*, Jilid II (t.tp : Dar al-Fikr, tt).
- Al-Arabi, Ibn. *Futûbât II*, (t.tp: tp, tt).
- _____. *Futûbât III*, (t.tp: tp, tt).
- Al-Haitami, *Tafsîr al-Haitâmi*, Juz, II, (Mesir: tp, 1958)
- Allen, Prudence. *Sex and Gender*, (t.tp: tp, 1985)
- Al-Marâghî, Ahmad Musthafa. *Tafsîr al-Marâghî*, Jilid. II, (Mesir: Al-Halabi wa Aulâdahû, 1963)
- _____. Jilid IV, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1969).
- Al-Qurtubi, Imam. *Jâmi' li al-Abkâm al-Qur'ân*, Jilid I, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966).
- Al-Sa'ud, Abu. *Tafsîr Abi Sa'ud*, Jilid I, (Kairo: Dar al-Mushhaf, t.t.).
- Archer, A. dan Lolyd B., *Sex and Gender* (Cambrige: Cambrige University Press, 1985)
- Arkoun, Muhammad. "Metode Kritik Terhadap Islam" dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. V, No. 5&6, 1996.
- Bem, Sandra Lipsitz. *The Lenses of Gender, Transforming the Debate on Sexual Inequality* (New Haven and London: Yale University Press, 1993).
- Carr, Anne E. *Transforming Grace, Christian Tradition and Women's Experience*, (San Fransisco: Harper & Row, 1990)
- Degler, Carl. *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, (New York: Oxford University Press, 1991)
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Cet. XXI, (Jakarta : Gramedia, 1995).
- Engels, Frederick. *The Origin of Family Private Property and State*, (New York : Internasional Publisher Company, 1976)
- Engineer, Asghar Ali. *The Right of Women in Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Jakarta : 2SPPA, 1994)

- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, cet II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).
- _____. *Analisis Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Gilligan, Caro. In *A Different Voice: Psychological theory and Women Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1982)
- Graham, Elaine L. *Making The Difference: Gender, Personhood and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1996).
- Holdsworthy, John. "Theology and Psychology : Ecclesiology and Gender", dalam *Journal of Empirical Theology*, vol. 12. No. 2, 1999
- Imarah, Muhammad. *al-'Amâl al-Kâmilah li Imâm Muhammad Abdub*, jilid II (Beirut: Al-Muassasah al'Arâbiyah li al-Dirâsah wa al-Nasr, 1872).
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm*, Jilid I, (Singapura:Sulaiman Mar'i, 1985).
- King, Ursula. "Introduction : Gender and the Study of religion, dalam "Religion and Gender, (USA : Blackharell, 1995).
- Macdonald, Mandy, Ellen Spoeper, & Ireen Dubel, Pengantar *Gender and Organizational Change*, terj. Omi Intan Naomi, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999).
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 95-96
- Mosse, Julia Cleves. *Half the World*, (t.tp: tp, tt).
- _____. *Gender and Development*, terj. Hartian Silawati, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, (New York : State University of New York Press, 1992).
- Muthahhari, Murtadha. *The Right of Women in Islam*, (Teheran : Wofis, 1961).
- Neufeldt, Victoria. (ed.), *Webster's New World Dictionary*, (New York: Webster's New Word Cleveland, 1984).
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Penerjemah Uzair Fauzan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Reed, Evelyn. *Woman's Evolution, From Matriarchak Clan to Patriarchal Family*, (New York, London, Montreal Sydney: Tathefinder, 1993)
- Rida, al-Sayyid Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*, jilid IV, (Mesir: Al-Hai'ah al-Mishriyah li al-Kitâb, 1973).
- Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*, (New York: George Allen dan Unwin Ltd, tt).
- Showalter, Elaine. *Speaking of Gender*, (New York and London: Routledge, 1989).
- Subhan, Zaitunah. *Tafsîr Kebencian : Studi Bias Gender dalam Tafsîr al-Qur'an*, (Yogyakarta : LKIS, 1999).
- Tierney (ed), Helen. *Women's Studies Encyclopedia*, Vol.I, (New York: Green Wood Press, tt).
- Umar, Muhammad al-Râzi Fakhr al-Dîn al-'Allâmah Baha'u al-Dîn. *Tafsîr al-Râzi*, Juz ix, (Beirut:Dâr al-Fikr, t.t)
- Umar, Nasarudin. *Argumen kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1999).
- _____. "Perspektif Gender Dalam Islam", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol I No. 1, 1998.
- Wilson, HT., *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization* (New York: EJ Brill, 1989).
- Zamakhshari, Imam. *Al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977).