

AYAT-AYAT TENTANG RELASI LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN (Analisis Struktural Levi-Strauss)

Nur Faizah

Institut Agama Islam (IAI) Qomaruddin Gresik

Email: nurfaizahku@gmail.com

Abstract

Religion is a social institution, especially for the Muslim community in general, determine the dynamics of the entire development community. In many cases the social processes that marginalizing women, intentionally or not, often involving religion as elements forming knowledge about relationships between men and women are unequal, and often used as a source of theological legitimacy of the above indisputable fact that marginalize women. During this time, the field of study of the Qur'an many scholars dominated philology and history. This led to a prolonged confusion between the text and the history of salvation history, which is implicit in it. This needs to be solved, with the view that the text of the Qur'an and his commentary as an expression of the views of Islam. This is where the importance of the legacy of structuralism in a given interpretation. By using Levi-Strauss' structuralism, an attempt to determine the relationship webs in the narrative, the relationship is either syntagmatic or paradigmatic, to find hidden messages or messages that are deepest in the verses of the Qur'an.

[Agama merupakan institusi sosial, terutama untuk masyarakat muslim pada umumnya, sangat menentukan seluruh perkembangan dinamika masyarakat. Dalam banyak kasus proses sosial yang memarginalisasikan perempuan, sengaja atau tidak, sering melibatkan agama sebagai unsur pembentuk pengetahuan tentang relasi laki-laki-perempuan yang timpang dan seringkali dijadikan sumber legitimasi teologis yang tidak terbantahkan atas kenyataan yang menyudutkan perempuan. Selama ini, bidang kajian al-Qur'an banyak didominasi sarjana filologi dan sejarah. Ini memunculkan kerancuan berkepanjangan antara sejarah teks tersebut dan sejarah penyelamatan, yang secara implisit terkandung di dalamnya. Hal ini perlu dipecahkan, dengan memandang bahwa teks al-Qur'an dan tafsirnya sebagai ungkapan pandangan-pandangan Islam. Di sinilah pentingnya strukturalisme dalam memberi kekayaan khazanah penafsiran. Dengan menggunakan strukturalisme Levi-Strauss, sebuah upaya untuk mengetahui jaring-jaring relasi dalam narasi, baik relasi tersebut bersifat sintagmatik maupun paradigmatic, untuk mengetahui *hidden message* atau pesan terdalam yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an.]

Kata Kunci : Relasi, laki-laki dan perempuan, Strukturalisme, Levi Strauss.

A. Pendahuluan

Dalam beberapa tahun terakhir kajian tentang gender¹ di Indonesia menunjukkan perkembangan yang sangat pesat. Intensitas diskusi, seminar, dan penelitian, serta begitu

beragamnya aspek yang dikaji, cara, dan metode yang dipakai tampak jelas merefleksikan meningkatnya kesadaran berbagai kalangan akan pentingnya kedudukan dan keterlibatan perempuan dalam proses transformasi

¹ Gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Lihat Helen Tierney (Ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. I, (NewYork: Green Wood Press, 1981), hlm. 153.

masyarakat. Berbagai aspek, baik sosial, politik, maupun budaya dianalisis untuk memahami permasalahan dan mencari pemecahan dalam rangka pembebasan perempuan.

Menurut Showalter, wacana gender mulai ramai dibicarakan pada awal tahun 1977, ketika sekelompok feminis di London tidak lagi memakai isu-isu lama seperti *patriarchal* atau *sexist*, tetapi menggantinya dengan isu gender (*gender discourse*).² Sebelumnya istilah *sex* dan *gender* digunakan secara rancu. Adapun dimensi teologi gender masih belum banyak dibicarakan, padahal persepsi masyarakat terhadap gender banyak bersumber dari tradisi keagamaan. Ketimpangan peran sosial berdasarkan gender (*gender inequality*) dianggap sebagai *divine creation*, segalanya bersumber dari Tuhan. Berbeda dengan persepsi para feminis yang menganggap ketimpangan itu semata-mata sebagai konstruksi masyarakat (*sosial construction*).

Adapun menurut para antropolog, masyarakat pra-primitif, yang biasa disebut dengan masyarakat liar (*savage society*) sekitar sejuta tahun lalu, menganut pola keibuan (*maternal sistem*). Perempuan lebih dominan dari laki-laki dalam pembentukan suku dan ikatan kekeluargaan. Di masa ini terjadi keadilan sosial dan kesetaraan gender.³

Proses peralihan masyarakat dari *matriarchal* dan ke *patriarchal family* telah dijelaskan oleh beberapa teori. Satu di antara teori itu ialah teori Marxis yang dilanjutkan oleh Engels yang mengemukakan bahwa perkembangan masyarakat yang beralih dari *collective production* ke *private property* dan sistem *exchange* yang semakin berkembang, menyebabkan perempuan tergeser, karena fungsi repro-

duksi perempuan diperhadapkan dengan faktor produksi.⁴

Kajian-kajian tentang gender memang tidak bisa dilepaskan dari kajian teologis. Hampir semua agama mempunyai perlakuan-perlakuan khusus terhadap kaum perempuan. Ketimpangan peran sosial berdasarkan gender pun masih tetap dipertahankan dengan dalih doktrin agama. Agama dilibatkan untuk melestarikan kondisi di mana kaum perempuan tidak menganggap dirinya sejajar dengan laki-laki. Tidak mustahil di balik “kesadaran” teologis ini terjadi manipulasi antropologis bertujuan untuk memapankan struktur patriarki, yang secara umum merugikan kaum perempuan dan hanya menguntungkan kelas-kelas tertentu dalam masyarakat.

Selama ini, bidang kajian al-Qur’an banyak didominasi sarjana filologi dan sejarah. Ini memunculkan kerancuan berkepanjangan antara sejarah teks tersebut dan sejarah penyelamatan, yang secara implisit terkandung di dalamnya. Hal ini perlu dipecahkan, dengan memandang bahwa teks al-Qur’an dan tafsirnya sebagai ungkapan pandangan-pandangan Islam.⁵ Di sinilah pentingnya strukturalisme dalam memberi kekayaan khazanah penafsiran. Pada pandangan ini strukturalis berangkat dari premis bahwa struktur teks al-Qur’an yang ada sekarang misalnya: mitos, cerita, puisi dengan sendirinya signifikan. Premis ini cocok untuk ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender yang mencerminkan kehidupan masyarakat Arab.

Dalam tulisan ini, penulis akan menganalisis ayat-ayat tentang relasi laki-laki dan perempuan dengan menggunakan strukturalisme

² Elaine Showalter (Ed.), *Speaking of Gender* (New York & London: Routledge: 1989), hlm. 3.

³ Evelyn Reed, *Woman’s Evolution, From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (New York: Tathefinder, 1993), hlm. IV.

⁴ Lihat, misalnya, Frederick Engels, *The Origin of Family, Private Property and State* (New York: International Publisher Company, 1976). Buku ini banyak mengilhami para feminis marxis dan sosialis dalam memberikan solusi terhadap *gender stereotyping* di dalam masyarakat. Adapun terjemahan dalam bahasa Indonesia *Asal-Usul Keluarga, Kepemilikan Pribadi dan Negara* (Jakarta: Kalyanamitra, 2004).

⁵ Richard C. Martin, “Analisis Struktural dan Al-Qur’an; Pendekatan Baru dalam Kajian Teks Islam,” dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, 1994, hlm. 34.

Levi-Strauss⁶, sebuah upaya untuk mengetahui jaring-jaring relasi dalam narasi, baik relasi tersebut bersifat *sintagmatik* maupun *paradigmatik*, untuk mengetahui *hidden message* atau pesan terdalam (tersembunyi) yang terdapat dalam ayat-ayat tersebut. *Hidden message* ini berada pada tataran bawah sadar. Levi-Strauss mengatakan, antropologi struktural berupaya “mencari hal atau unsur invarian yang ada di bawah permukaan penampilan rupa yang beranekaragam”.⁷

B. Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Al-Qur'an

Sebelum membahas relasi laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an, Penulis perlu memaparkan asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan terlebih dahulu, di mana hampir semua agama dan kepercayaan membedakan asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan. Agama-agama yang termasuk di dalam kelompok *Abrahamic religions*, yaitu Yahudi, Kristen, dan Islam menyatakan bahwa laki-laki (Adam) diciptakan lebih awal dari pada perempuan.

Dalam al-Qur'an tidak dijumpai ayat-ayat yang secara rinci menceritakan asal-usul kejadian perempuan. Kata Hawa yang selama ini dipersepsikan sebagai perempuan yang menjadi isteri Adam sama sekali tidak pernah dite-

mukan dalam al-Qur'an, bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama dan berjenis kelamin laki-laki masih dipermasalahkan.⁸ Satu-satunya ayat yang mengisyaratkan asal-usul kejadian perempuan yaitu Q.S. an-Nisa' [4]:1 sebagai berikut:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً
وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari “diri” yang satu (a single self), dan dari padanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.”

Akan tetapi, sebagaimana dijelaskan oleh Nasaruddin Umar, maksud ayat itu masih terbuka untuk didiskusikan, karena ayat tersebut memakai kata-kata bersayap.⁹ Para mufassir

⁶ Claude Lévi-Strauss adalah seorang antropolog dan etnolog Prancis, dan disebut sebagai “bapak antropologi modern”. Ia lahir pada 28 November 1908 dan meninggal pada usia 100 tahun tepatnya 30 Oktober 2009. Ia berpendapat bahwa “pikiran primitif” memiliki struktur yang sama dengan pikiran yang “beradab” dan bahwa ciri-ciri manusia itu sama saja di mana-mana. Pengamatannya ini berpuncak pada bukunya yang terkenal, *Tristes Tropiques*, yang menempatkan dia sebagai tokoh utama dalam aliran pemikiran strukturalis, tempat di mana gagasan-gagasannya menjangkau berbagai bidang, termasuk humaniora, sosiologi dan filsafat. Strukturalisme didefinisikan sebagai “pencarian pola-pola pikiran tersembunyi di dalam segala bentuk kegiatan manusia”.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963). Lihat juga buku Lévi-Strauss lainnya, *Mitos, Dukun dan Sihir*, terj. Agus Cremes dan Jhon de Santo (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm.50.

⁸ Riffat Hasan mempermasalahkan, mengapa selalu dikatakan *Adam wa zawj*, sekiranya Adam laki-laki maka kata paling tepat digunakan ialah kata *zawjah*. (Lihat Riffat Hasan, “Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam,” dalam *Ulumul Qur'an*, Vol.1, 1990/1410 H., h. 51). Akan tetapi alasan ini lemah, karena kata *zawj* tidak mesti berarti isteri, dan tidak mesti memakai huruf *ta marbutah (zawjah)* sebagai simbol perempuan (*muannas*) untuk menunjukkan makna isteri, karena yang ditekankan pada ayat ini ialah pasangan (*pair*), seperti binatang dan tumbuh-tumbuhan yang berpasangan-pasangan (Q.S. Taha [20]:53 dan asy-Syura [42]:11). Lagi pula kata ganti (*damir*) yang merujuk ke Adam semuanya menggunakan *dJamir muzakkar*, di antaranya paling tegas ialah *uskun anta wa zawjuka al-jannah* (Q.S. al-Baqarah [2]:35 dan al-A'raf [7]:19). Kata *uskun* sudah cukup mengisyaratkan Adam sebagai *mudzakkar* tetapi diperkuat (*ta'kid*) dengan kata *anta*, kata ganti untuk orang pertama tunggal laki-laki.

⁹ Lihat, Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 81. Buku yang diangkat dari disertasi Nasaruddin Umar ini merupakan kontribusi penting ke arah rekonstruksi dan reformulasi perspektif gender dalam wacana kontemporer Islam.

juga berbeda pendapat, siapa sebenarnya yang dimaksud dengan “diri yang satu” (*nafs al-wāḥidah*), siapa yang ditunjuk pada kata ganti (*ḍamir*) “dari padanya” (*minha*), dan apa yang dimaksud “pasangan” (*zawj*) pada ayat tersebut?

Kitab-kitab tafsir mu’tabar dari kalangan jumbuh seperti Tafsir al-Qurthubi, Tafsir al-Mizan, Tafsir Ibn Katsir, Tafsir al-Bahr al-Muhith, Tafsir Ruh al-Bayan, Tafsir al-Kasysyaf, Tafsir as-Sa’ud, Tafsir Jami al-Bayan dan Tafsir al-Maraghi, semuanya menafsirkan kata *nafs al-wāḥidah* dengan Adam, dan *ḍamir minha* ditafsirkan dengan “dari bagian tubuh Adam”, dan kata *zawj* ditafsirkan dengan Hawa, isteri Adam. Ulama lain seperti Abu Muslim al-Isfahani, sebagaimana dikutip ar-Razi dalam tafsirnya (Tafsir ar-Razi), mengatakan bahwa *ḍamir* “ha” pada kata *minha* bukan dari bagian tubuh Adam tetapi “dari jins (*gen*), unsur pembentuk Adam”.¹⁰ Pendapat lain dikemukakan oleh ulama Syi’ah yang mengartikan *nafs al-wāḥidah* dengan “roh” (*soul*).¹¹

Konsep teologi yang menganggap Hawa/Eva berasal-usul dari tulang rusuk Adam membawa implikasi psikologis, sosial, budaya, ekonomi, dan politik. Informasi dari sumber-sumber ajaran agama mengenai asal-usul kejadian perempuan belum bisa dijelaskan secara tuntas oleh ilmu pengetahuan. Kalangan feminis Yahudi dan Kristen cenderung mengartikan kisah-kisah itu sebagai simbolis yang perlu dibersihkan muatan makna lain.¹² Sedangkan Feminis Muslimah seperti Mernissi cenderung melaku-

kan kritik terhadap jalur riwayat (*sanad*), materi hadits (*matan*), asal-usul (*asbab al-wurud*) atas beberapa hadis yang memojokkan perempuan, yang diistilahkannya dengan hadis-hadis *misogyny*, disamping melakukan kajian semantik dan *asbab an-nuzul* pada beberapa ayat al-Qur’an yang berhubungan dengan perempuan.¹³

Pemahaman yang keliru mengenai asal-usul kejadian tersebut bisa melahirkan sikap ambivalensi di kalangan perempuan; di satu pihak ditantang untuk berprestasi dan mengembangkan karier agar tidak selalu menjadi beban laki-laki tetapi di lain pihak, ketika seorang perempuan mencapai karier puncak, keberadaannya sebagai perempuan shaleh dipertanyakan. Seolah-olah keberhasilan dan prestasi perempuan tidak cukup hanya diukur oleh suatu standar profesional tetapi juga seberapa jauh hal itu direlakan kaum laki-laki. Kondisi yang demikian ini tidak mendukung terwujudnya *khalifah fi al-ard* yang ideal, karena itu persoalan ini perlu diadakan klarifikasi.

Al-Qur’an memberikan pandangan optimistis terhadap kedudukan dan keberadaan perempuan. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya, sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*ḍamir musanna*), seperti kata *huma*, misalnya keduanya memanfaatkan fasilitas surga (Q. S. al-Baqarah [2]:35), mendapat kualitas godaan yang sama dari setan (Q. S. al-A’raf [7]:20), sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat ter-

¹⁰ Muhammad ar-Razi Fakhr-u ‘l-Din al-‘Allamah Shaba’-u ‘l-Din ‘Umar, *Tafsir al-Razi*, Juz 9, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm.179. Dengan begitu, kata *min* dari kata *al-nafs al-wāḥidah* bukan menunjuk kepada penciptaan awal (*ibtida’ al-takhlīq*) tetapi hanya sebagai *ibtida’ al-ghayah*. Jadi asal-usul Hawa bukan dari Adam tetapi dari unsur “Gen Yang Tunggal” dari mana seluruh makhluk hidup berasal. Sedikit koreksi kepada Komentar Yusuf Ali dalam *The Holy Quran*-nya bahwa tidak benar al-Razi yang berpendapat bahwa *ḍamir* “ha” bukan Adam tetapi dari *nafs*. Hanya al-Razi mengungkapkan pendapat ulama lain (*al-Ishfahani*), sebagaimana ciri tafsir al-Razi selalu mengungkapkan pendapat lain sebagai perbandingan.

¹¹ Lihat S.V. Mir Ahmed Ali dengan *special notes/musyarrīh*, Hujjatul Islam Ayatullah Haji Mirza Mahdi Pooya Yazdi, *The Holy Qur’an* (Karachi, Pakistan: Muhammad Khaleel Shirazi, 1964), hlm. 359.

¹² Lihat misalnya, Philip Culbertston, *The Future of Male Spirituality* (Minneapolis: Foetress Press, 1992).

¹³ Di antara karya Fatima Mernissi yang paling populer ialah *The Veil and the Male Elite, a Feminist Interpretation of Women’s Right in Islam*, yang edisi Inggrisnya diterbitkan di 21 kota. Dalam buku ini Mernissi antara lain seolah menggugat kalangan penguasa dan ulama memberikan muatan kultur Arab berlebihan terhadap beberapa Ayat dan Hadits, terutama sesudah Rasulullah wafat.

buang ke bumi (7:22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (7:23). Setelah di bumi, antara satu dengan lainnya saling melengkapi, "mereka adalah pakaian bagimu dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka" (Q. S. al-Baqarah [2]:187).

Secara ontologis, masalah-masalah substansial manusia tidak diuraikan panjang lebar di dalam al-Qur'an. Seperti mengenai roh, tidak dijelaskan karena hal itu dianggap "urusan Tuhan" (Q. S. al-Isr'a' [17]:85). Yang ditekankan ialah eksistensi manusia sebagai hamba/'*abid* (Q. S. az-Zariyat [51]:56) dan sebagai wakil Tuhan di bumi/'*khalifah fi al-ard* (Q. S. al-An'am [6]:165). Manusia adalah satu-satunya makhluk eksistensial, karena hanya makhluk ini yang bisa turun naik derajatnya di sisi Tuhan. Sekalipun manusia ciptaan terbaik (*ahsan taqwim*) (Q. S. at-Tin [95]:4) tetapi tidak mustahil akan turun ke derajat "paling rendah" (*asfala safilin*) (Q. S. at-Tin [95]:5), bahkan bisa lebih rendah dari pada binatang (Q. S. al-A'raf [7]:179).

Ukuran kemuliaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik dan jenis kelamin (Q. S. al-Hujurat [49]:13). Al-Qur'an tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau *the first ethnic*, yang mengistimewakan suku tertentu. Laki-laki dan perempuan dan suku bangsa manapun mempunyai potensi yang sama untuk menjadi '*abid* dan '*khalifah* (Q. S. an-Nisa' [4]:124 dan an-Nahl [16]:97).

Sosok ideal, perempuan muslimah (*syakhshiyah al-mar'ah*) digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian politik/'*al-istiqlal as-siyasah* (Q. S. al-Mumtahanah [60]:12), seperti sosok Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan "super power"/'*arsyun 'azim* (Q. S. an-Naml [27]:23); memiliki kemandirian ekonomi/'*al-istiqlal al-iqtisadi* (Q. S. an-Nahl

[16]:97), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan mengelola peternakan (Q. S. al-Qasas [28]:23), kemandirian di dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi/'*al-istiqlal al-syakhshi* yang diyakini kebenarannya, sekalipun harus berhadapan dengan suami bagi perempuan yang sudah kawin (Q. S. at-Tahrim [66]:11) atau menentang pendapat orang banyak (*public opinion*) bagi perempuan yang belum kawin (Q. S. at-Tahrim [66]:12). Al-Qur'an mengizinkan kaum perempuan untuk melakukan gerakan "oposisi" terhadap berbagai kebobrokan dan menyampaikan kebenaran (Q. S. at-Tawbah [9]:71). Bahkan al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (Q. S. an-Nisa' [4]:75). Gambaran yang sedemikian ini tidak ditemukan di dalam kitab-kitab suci lain. Tidaklah mengherankan jika pada masa Nabi ditemukan sejumlah perempuan memiliki kemampuan dan prestasi besar sebagaimana layaknya kaum laki-laki.

Ada beberapa ayat yang sering dipermasalahkan karena cenderung mengutamakan kepada laki-laki, seperti ayat warisan (Q. S. an-Nis'a' [4]: 11), persaksian (Q. S. al-Baqarah [2]:228, an-Nisa' [4]:34), dan laki-laki sebagai "pemimpin"/'*qawwamah* (Q. S. an-Nisa' [4]:34), tetapi ayat-ayat itu tidak bermaksud merendahkan kaum perempuan. Ayat-ayat itu boleh jadi merujuk kepada fungsi dan peran sosial berdasarkan jenis kelamin (*gender roles*) ketika itu. Seperti diketahui ayat-ayat mengenai perempuan umumnya memiliki *asbab an-nuzul* jadi sangat *historical*. Lagi pula ayat-ayat itu berbicara tentang persoalan detail (*muayyidat*). Umumnya ayat-ayat seperti itu dimaksudkan untuk mendukung dan mewujudkan tujuan umum (*maqasid*) ayat-ayat esensial, yang juga menjadi tema sentral al-Qur'an.¹⁴

Misi al-Qur'an hanya dapat dipahami secara utuh setelah memahami kondisi sosial-

¹⁴ Yang dimaksud ayat-ayat esensial di sini ialah ayat-ayat yang menjadi tema pokok dalam Al-Qur'an, seperti melaksanakan amanah (Q. S. an-Nisa' [4]:58), mewujudkan keadilan dan kebajikan (Q. S. an-Nahl [16]:90), menyeru kepada kebaikan dan mencegah kejahatan (Q.S. Alu 'Imran [3]:104), dan mentauhidkan Tuhan (Q.S. al-Ikhlash [112]:1-40).

budaya bangsa Arab. Bahkan sejumlah ayat dalam al-Qur'an, seperti ayat-ayat tentang relasi laki-laki dan perempuan, dapat disalahpahami tanpa memahami latar belakang sosial budaya masyarakat Arab. Oleh karena itu, di bawah ini penulis menguraikan secara singkat kondisi sosial-budaya bangsa Arab.

C. Kondisi Sosial-Budaya Bangsa Arab

Jazirah Arab merupakan daerah yang sebagian besar wilayahnya berpadang pasir. Hanya ada beberapa daerah yang subur, misalnya di daerah selatan dan utara. Posisi geografisnya yang jauh dari pusat-pusat kerajaan besar dan kondisinya yang sulit dijangkau, menyebabkan kawasan ini luput dari cengkraman beberapa imperium besar (Romawi, Bizantium dan Persia).

Menurut Lapidus, kontinuitas budaya pra-Islam ke dalam Islam terjadi dalam berbagai bidang, seperti struktur keluarga dan ideologi patriarki. Tatanan masyarakat pertanian, masyarakat pendatang, ekonomi pasar dan beberapa unsur ajaran monoteistis, masih tetap diakomodir dalam tradisi Islam.¹⁵

Nabi Muhammad mendapatkan wahyu dari Allah swt pertama kali Senin 17 Ramadhan tahun ke-41 dari kelahirannya, bertepatan dengan tanggal 6 Agustus 610 M.¹⁶ Sejak saat itu, Muhammad bin Abdullah mengemban amanat *nubuwwah* dari Allah swt untuk membawa agama Islam ke tengah-tengah manusia, yang ternyata merupakan sebuah ajaran yang merombak seluruh sistem sosial yang ada pada masyarakat Jahiliah.¹⁷ Islam da-

tang ke tengah-tengah masyarakat Jahiliyyah dengan membawa sistem sosial baru sehingga mampu mengatur relasi yang adil dan egaliter antar individu manusia dalam masyarakat. Secara prinsip, kemunculan Nabi Muhammad dengan membawa ajaran-ajaran egaliter tersebut, dapat dinilai sebagai sebuah perubahan sosial terhadap keJahiliyyahan yang sedang terjadi di dalam masyarakat, dengan wahyu dan petunjuk dari Allah swt.¹⁸

Pada periode Islam awal, yaitu periode Islam di Makkah dimulai dengan tetap membiarkan praktek-praktek sosial yang telah ada dalam masyarakat. Namun kemudian, sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Hamidullah, secara bertahap, berdasarkan wahyu (al-Qur'an) dan *sunnah* Nabi Muhammad, sistem sosial yang telah menjadi kebiasaan pada masyarakat Jahiliyyah tersebut diperbaiki, dirombak dan bahkan diganti sama sekali dengan sistem sosial Islam yang berbeda dalam kurun waktu sekitar dua puluh tiga tahun.¹⁹

Dalam sejarah, Nabi Muhammad beserta para pemeluk Islam awal benar-benar membuat sikap kontra terhadap sistem sosial masyarakat Jahiliah dalam perilaku dan tindak tanduk mereka, sehingga mendapatkan pertentangan yang keras dari para tokoh penegak sistem Jahiliah. Dan bahkan kemudian, pendekatan Muhammad sebagai pembawa Islam awal terhadap kelompok yang 'terpinggirkan' dalam stratifikasi sosial untuk membawa ajaran Islam di masyarakat, juga menjadi poin penting dalam konsekuensi tersebut.²⁰

¹⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hlm.3

¹⁶ Muhammad Ridho, *Muhammad Rasul Allah Shalla Allahu 'alayhi wa Sallama*, cet. V (Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyyah, 1966 M/1385 H), hlm. 59.

¹⁷ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I The Classical Age of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1974), hlm. 174.

¹⁸ Robert Roberts, *The Sosial Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes*, cet. ke-1 (London: Curzon Press, 1990), hlm. 2.

¹⁹ Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, terj. dan ed., Afzal Iqbal, cet. ke-1 (Islamabad: Islamic Research Institut, 1993), hlm. 64.

²⁰ Lihat Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, hlm. 174.

Tulisan ini berangkat sebuah pemahaman bahwa sistem sosial dalam Islam yang terlibat dengan sejarah manusia, merupakan sebuah gejala budaya dan bisa diteliti dengan pendekatan ilmu budaya serta perangkat-perangkat metodologisnya.²¹ Dengan kelebihan dan kekurangannya, studi tentang perubahan sosial oleh hukum Islam terhadap hukum Jahiliyyah sebagai latar belakang kemunculannya, yang menjadi pembahasan dalam makalah ini, diupayakan mampu menjauhkan diri dari sikap yang disebut Richard C. Martin sebagai *fideistic subjectivism* ataupun *scientific objectivism*.²² Lebih penting lagi, sisi yang memotret keberpihakan Islam terhadap kaum *mustad'afin* menjadi sebuah kesadaran penting yang kritis terhadap adanya perubahan sosial oleh hukum Islam di dalam masyarakat.

Secara umum, periode Makkah pra-Islam disebut sebagai periode Jahiliyah yang berarti kebodohan dan barbarian. Secara nyata, dinyatakan oleh Philip K. Hitti, masyarakat Makkah pra-Islam adalah masyarakat yang tidak memiliki takdir keistimewaan tertentu (*no dispensation*), tidak memiliki nabi tertentu yang terutus dan memimpin (*no inspired prophet*) serta tidak memiliki kitab suci khusus yang terwahyukan (*no revealed book*) dan menjadi pedoman hidup.²³ Sehubungan dengan sejarah kemanusiaan, sistem sosial Jahiliyyah ternyata membuat keberpihakan pada kelompok tertentu yang dapat disebut memiliki karakter rasial, feodal dan patriarkhis.

1. Karakter Rasial

Sifat pertama, rasial, yang terdapat pada sistem sosial Jahiliyah bisa ditunjukkan dengan adanya perasaan kebangsaan yang berlebihan (ultra nasionalisme) dan kesukuan (*'aṣabiyyah*) serta pembelaan pada orang-orang yang berada dalam komunitas kesukuan (*qabilah*) yang sama. Pada masyarakat Arab pra-Islam, dikenal istilah *al-'aṣabiyyah* atau *al-qawmiyyah* yang berarti kecenderungan seseorang untuk membela dengan mati-matian orang-orang yang berada di dalam *qabilah*-nya dan *qabilah* lain yang masuk ke dalam perlindungan *qabilah*-nya. Benar atau salah posisi seseorang dalam hukum, asal dia dinilai sebagai *inner group*-nya, pasti akan selalu dibela mati-matian ketika berhadapan dengan orang yang dinilai sebagai *outer group*-nya.²⁴ Orang-orang Arab pada masa pra-Islam memiliki perasaan kebangsaan yang luar biasa (ultra nasionalisme). Mereka menganggap diri mereka (Arab) sebagai bangsa mulia dan menganggap bangsa lain (*'Ajam*) memiliki derajat di bawahnya.

2. Karakter Feodal

Karakter feodal pada sistem sosial Arab pra-Islam tergambar dengan adanya superioritas yang dimiliki oleh kaum kaya dan kaum bangsawan di atas kaum miskin dan lemah. Kehidupan dagang yang banyak dijalani oleh orang Arab Makkah pada waktu itu –yang mengutamakan kesejahteraan materi-²⁵ menjadikan tumbuhnya superioritas golongan kaya dan bangsawan di atas golongan miskin dan lemah. Kaum kaya dan bangsawan Arab pra-Islam adalah pemegang tampuk kekuasaan

²¹ Ini bukan berarti bahwa Islam diyakini hanya sebagai hasil kreasi manusia semata, namun Islam tetap diyakini sebagai wahyu yang datang dari Allah SWT, lihat M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam teori dan Praktek*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 37-38.

²² Richard C. Martin, *Approach to Islam Religious Studies* (Tucson: Arizona Press, 1985), hlm. 2. Bandingkan dengan M. Atho Mudzhar yang menyatakan adanya dua pendekatan yang saling berlawanan dalam memahami Islam, yaitu *idealist approach* dan *reductionist approach*, M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, hlm. 43.

²³ Philip K. Hitti, *History of Arabs from Earliest Times to the Present*, edisi X (London: The Macmillan Press, 1974), hlm. 87.

²⁴ Lihat nukilan dari *al-'Aruba fi Mizan al-Qawmiyyah*, hlm 10 yang terdapat dalam Ali Husni al-Khurbuthuli, *Ma'a al-'Arab (I): Muhammad wa al-Qawmiyyah al-'Arabiyyah*, cet. II (Kairo: al-Mathbu'ah al-Haditsah, 1959), hlm. 5.

²⁵ W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, cet. II (Oxford: Oxford University Press, 1969), hlm. 51-52.

dan sekaligus menjadi golongan yang makmur dan sejahtera di Makkah, kebalikan dari kaum miskin dan lemah.²⁶

Sistem sosial dan sejarah perbudakan di kalangan Arab pra-Islam adalah bukti kuat adanya karakter feodal pada hukum Jahiliah masyarakat Arab pra-Islam tersebut. Budak adalah manusia rendahan yang memiliki derajat jauh di bawah manusia pada umumnya, bisa diperjualbelikan, bisa diperlakukan apa saja oleh pemiliknya, dan tidak memiliki hak-hak asasi manusia sewajarnya selaku seorang manusia.²⁷

3. Karakter Patriarkhis

Karakter berikutnya yang melekat kuat pada sistem sosial Jahiliyyah adalah patriarkhis. Dalam penelitian Haifaa, kaum lelaki pada waktu itu memegang kekuasaan yang tinggi dalam relasi laki-laki dengan perempuan, diposisikan lebih tinggi di atas kaum perempuan, Kaum perempuan mendapatkan perlakuan diskriminatif, tidak adil dan bahkan dianggap sebagai biang kemelaratan dan simbol kenistaan (*embodiment of sin*). Dalam sistem sosial jahiliah, perempuan tidak memperoleh hak warisan, bahkan dijadikan sebagai harta warisan itu sendiri. Kelahiran anak perempuan

dianggap sebagai aib, sehingga banyak yang kemudian dikubur hidup-hidup ketika masih bayi. Secara singkat, dalam istilah Haifaa, perempuan diperlakukan sebagai *a thing* dan bukan sebagai *a person*.²⁸

Kondisi perempuan pada masa Jahiliah seperti dalam penelitian Haifaa tersebut, tergambarkan dalam al-Qur'an surat an-Nahl [16] ayat 58-59. Ayat tersebut bercerita tentang sikap orang Jahiliyyah dalam menanggapi berita kelahiran anak perempuannya yang dianggap sangat memalukan, menurunkan harga diri orang tua dan keluarga, sehingga anak perempuan tersebut kalau perlu dibunuh atau dikubur hidup-hidup. Cerita tersebut dan beberapa cerita lain tentang perempuan Arab pra-Islam, cukup mewakili gambaran tentang karakter patriarkhis pada sistem sosial Jahiliah.

Sistem sosial Jahiliah pada masyarakat Arab pra-Islam dengan ketiga karakter utama seperti yang dipaparkan di atas, kemudian menjadi latar belakang kemunculan Islam dengan membawa perubahan sosial di dalam sistem sosial yang revolusioner.²⁹ Adapun struktur masyarakat Arab pra dan pasca kedatangan Islam, kita bisa menggambarkan relasi-relasinya sebagai berikut:

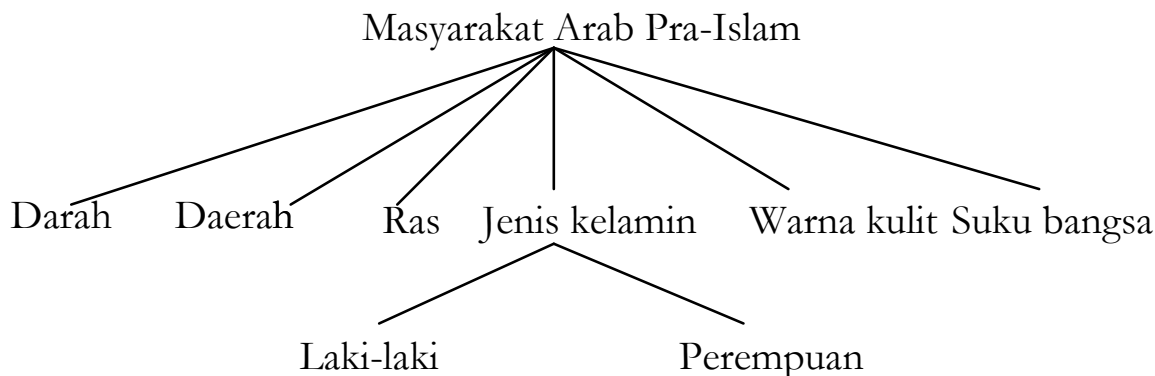
²⁶ M.A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation I A.D. 600-750*, cet. IX (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), hlm. 8.

²⁷ Lihat Washington Irving, *Life of Mahomet* (London: J.M. Dent & Son Lt., 1949), hlm. 13-14.

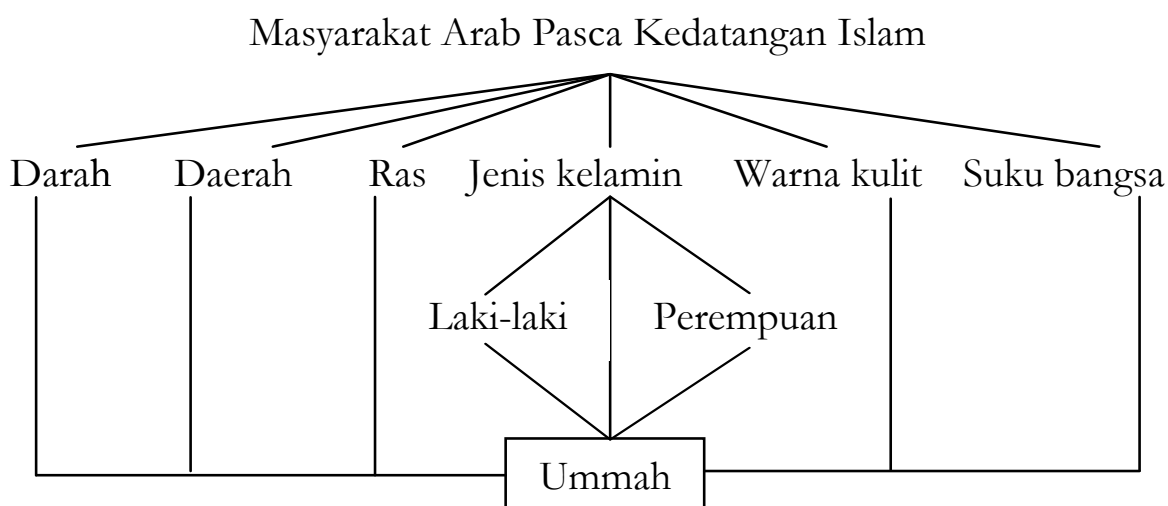
²⁸ Lihat Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam; An Authentic Approach* (New York: S.T. Martin's Press, 1989), hlm. 1-3.

²⁹ Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Arab*, hlm. 19-20.

Struktur 1



Struktur 2



D. Analisis Struktural Ayat-ayat tentang Relasi Laki-laki dan Perempuan

Analisis terhadap ayat-ayat tentang laki-laki dan perempuan dengan menggunakan strukturalisme Levi-Strauss, bukan hanya bersumber dari teks itu sendiri, namun juga memerhatikan kondisi masyarakat tempat teks diproduksi. Di samping memerhatikan teks, ia juga memerhatikan konteks. Hal ini dikarenakan bahwa teks apapun, termasuk al-Qur'an tidak berdiri sendiri. Ia memiliki hubungan dengan kebudayaan masyarakat tempat teks diproduksi. Hal ini dikarenakan al-Qur'an me-

merhatikan kondisi psikologis orang-orang yang menjadi sasaran teks tersebut.³⁰ Artinya, al-Qur'an mencerminkan budaya masyarakat Arab. Gambaran tersebut bisa berupa deskripsi tentang kebudayaan, ketidaksenangan terhadap budaya ataupun mengamini budaya tersebut. Hubungan ini analog dengan pemikiran Levi-Strauss mengenai budaya dengan bahasa. Levi-Strauss menyatakan bahwa bahasa dan budaya adalah dua fenomena sebagai hasil dari aneka aktivitas yang pada dasarnya mirip atau sama. Aktivitas ini berasal dari apa yang disebutnya sebagai "tamu tak diundang"

³⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, terj., Khoiran Nahdiyyin (Yogyakarta: LkiS, 2002), hlm. 2. Bandingkan dengan Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir, Madzahibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), hlm. 8-10.

(*uninvited guest*) yakni nalar manusia (*human mind*).³¹

Dari sudut pandang di atas, penggunaan analisis struktural Levi-Strauss dalam mengkaji al-Qur'an sudah mendapatkan legitimasi. Karena pendekatan ini mendapat pijakan sesuai dengan keberadaan teks sebagai cermin dari budaya masyarakat Arab, tempat lahirnya teks. Oleh karena teori yang digunakan adalah teori struktural, maka berimplikasi terhadap metode yang digunakan. Karena itu, dalam penelitian ini, metode yang digunakan adalah metode struktural. Metode struktural merupakan suatu metode yang cara kerjanya membongkar secara struktural unsur-unsur intrinsik, yaitu dengan cara mengungkapkan dan menguraikan unsur-unsur intrinsik (*inner structure*) di dalam ayat-ayat tentang laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an.

Dari analisis struktural Levi-Strauss atas ayat-ayat relasi laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an ini setidaknya terdapat dua hal dalam teks tersebut, yaitu *surface structure* dan *deep structure*. *Surface structure* dapat diketahui dari fenomena atau konteks sosial-budaya yang tampak, sedangkan *deep structure* (makna terdalam dalam teks) dapat diketahui setelah mengkaji secara mendalam *surface structure* tersebut. Makna terdalam itulah yang merupakan *hidden message* dari sebuah teks, sehingga ayat-ayat al-Qur'an dan konteks yang melingkupinya dianggap sebagai *surface structure*. Setelah itu dicari *hidden message* dari *surface structure* tersebut.

Langkah pertama yang harus dilakukan adalah membaca keseluruhan *ceritheme* dari ayat-ayat tentang laki-laki dan perempuan da-

lam al-Qur'an. Dari pembacaan ini diperoleh pengetahuan dan kesan tentang isi *ceritheme*, mengingat panjangnya *ceritheme* maka dalam tulisan ini akan dibagi menjadi lima episode:

1. Episode 1: Kejadian Manusia

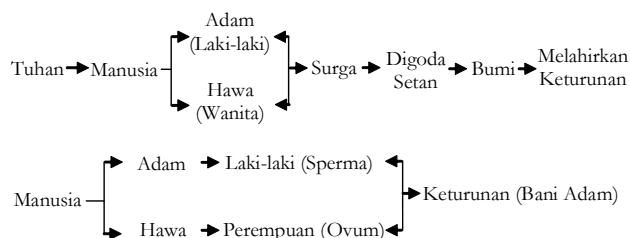
Manusia yang diciptakan pertama kali adalah Adam, kemudian pasangannya yaitu Hawa, keduanya sama-sama hidup di surga dan memanfaatkan fasilitas surga.³² Kemudian mereka berdua mendapat godaan dari syaitan dengan kualitas yang sama, tidak ada perbedaan di antara keduanya, syaitan membujuk mereka dengan segala cara dan akhirnya mereka makan buah khuldi yang selama ini mereka jauhi. Tatkala keduanya telah makan, mereka pun teringat kepada Allah bahwa mereka telah melanggar janji (makan buah khuldi) tersebut. Kemudian keduanya memohon ampun pada Allah dan mendapat pengampunan yang sama dengan konsekuensi mereka berdua harus turun ke bumi. Setelah di bumi keduanya mengembangkan keturunan, saling melengkapi dan saling membutuhkan.

Asal-usul manusia yang bersifat lebih substansial, seperti nyawa atau roh, tidak diuraikan secara terperinci dalam al-Qur'an. Roh manusia adalah urusan Tuhan.³³ Dalam proses reproduksi, juga tidak ditemukan perbedaan secara khusus antara laki-laki dan perempuan secara umum. Sedikit pun tidak ditemukan perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam proses dan mekanisme secara biologis. Dengan demikian, proses dan mekanisme biologis tidak bisa dijadikan alasan untuk memojokkan atau mengistimewakan salah satu jenis kelamin.

³¹ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), hlm. 25. Lihat juga, tulisan Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Levi-Strauss: Butir-butir Pemikiran" dalam pengantar buku Octavio Paz, *Levi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, terj. Landung Simatupang, (Yogyakarta: LKiS, 1997)

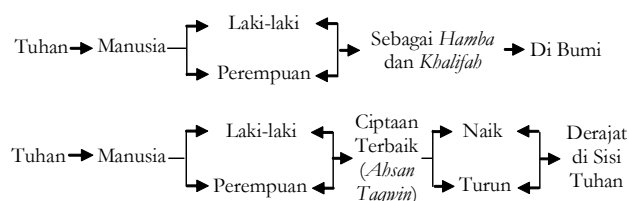
³² Q. S. al-Baqarah (2):35

³³ Q. S. al-Isra' (17): 85



2. Episode II: Eksistensi Manusia

Tuhan menciptakan manusia dan jin untuk beribadah kepada-Nya,³⁴ tidak ada perbedaan bagi seluruh ciptaan-Nya. Semua harus mengabdikan pada Tuhan sesuai dengan kemampuannya. Secara ontologis, masalah-masalah substansial manusia tidak diuraikan panjang lebar di dalam al-Qur'an. Seperti mengenai roh, tidak dijelaskan karena hal itu dianggap "urusan Tuhan". Yang ditekankan ialah eksistensi manusia sebagai hamba/'*abid* dan sebagai wakil Tuhan di bumi/'*khalifah fi al-ard*}. Manusia adalah satu-satunya makhluk eksistensial, karena hanya makhluk ini yang bisa naik dan turun derajatnya di sisi Tuhan. Sekalipun manusia ciptaan terbaik (*ahsan at-taqwim*), tetapi tidak mustahil akan turun ke derajat "paling rendah" (*asfala safilin*) bahkan bisa lebih rendah dari pada binatang.



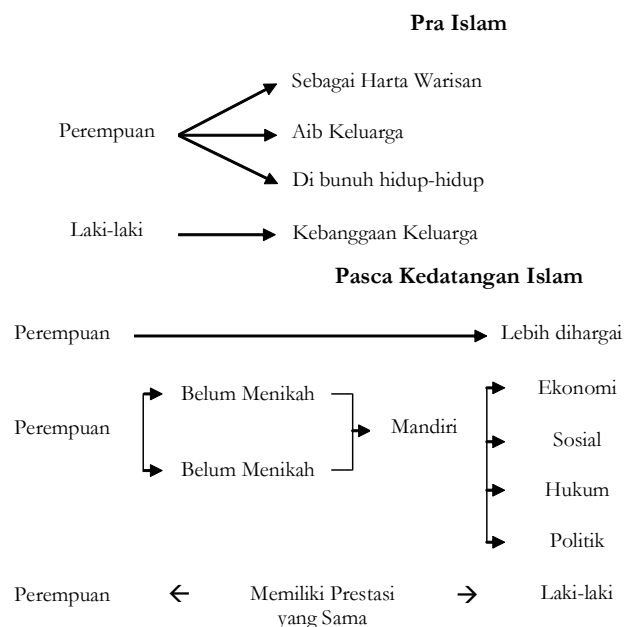
3. Episode III: Perempuan

Dalam sistem sosial Jahiliah, perempuan tidak memperoleh hak warisan, bahkan dijadikan sebagai harta warisan itu sendiri. Kelahiran anak perempuan dianggap sebagai aib, sehingga banyak yang kemudian dikubur hidup-hidup ketika masih bayi. Kemudian Islam hadir membawa perubahan sosial di dalam sistem sosial yang revolusioner.

Pada masa Nabi Muhammad perempuan memiliki kemampuan dan prestasi besar sebagaimana layaknya laki-laki. Dalam al-Qur'an juga dijelaskan sosok ideal perempuan muslimah (*syakhshiyah al-ma'rah*) digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian politik/*al-istiqlal al-siyasah*, seperti sosok Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan "super power"/'*arsyun 'azim*, perempuan juga memiliki kemandirian ekonomi/*al-istiqlal al-iqtisadi*, seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan mengelola peternakan, di samping itu perempuan harus memiliki kemandirian di dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi/*al-istiqlal asy-syakhshi* yang diyakini kebenarannya, sekalipun harus berhadapan dengan suami bagi perempuan yang sudah kawin atau menentang pendapat orang banyak (*public opinion*) bagi perempuan yang belum kawin. Al-Qur'an mengizinkan kaum perempuan untuk melakukan gerakan "oposisi" terhadap berbagai kebobrokan dan menyampaikan kebenaran. Bahkan al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan.

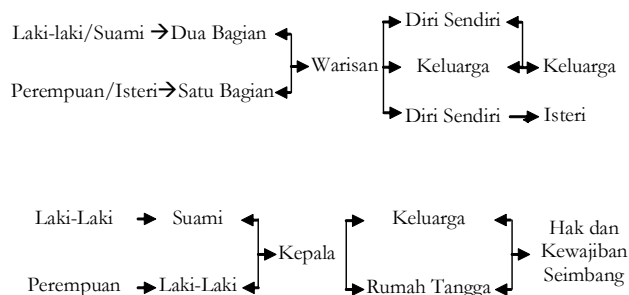
Gambaran yang sedemikian ini tidak ditemukan di dalam kitab-kitab suci lain. Tidaklah mengherankan jika ditemukan sejumlah perempuan memiliki kemampuan dan prestasi besar sebagaimana layaknya kaum laki-laki. Adapun relasi-relasinya adalah:

³⁴ Q. S. az-Zāriyāt (51): 56



4. Episode IV: Laki-laki

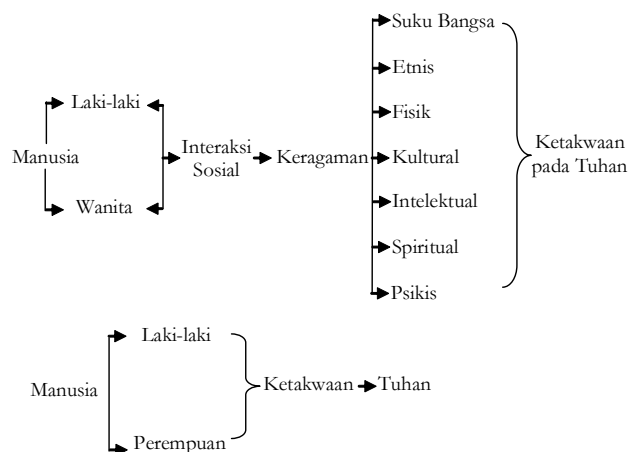
Ada beberapa ayat yang sering dipermasalahkan karena cenderung memberikan keutamaan kepada laki-laki, seperti dalam ayat warisan, laki-laki mendapat bagian dua dibanding satu, begitu juga dalam persaksian satu laki-laki sudah diperbolehkan menjadi saksi sedangkan perempuan harus terdiri dari dua orang, dan laki-laki sebagai "pemimpin" / *qawwamah*, akan tetapi ayat-ayat itu tidak bermaksud merendahkan kaum perempuan. Ayat-ayat itu boleh jadi merujuk kepada fungsi dan peran sosial berdasarkan jenis kelamin (*gender roles*) ketika itu. Seperti diketahui ayat-ayat mengenai perempuan umumnya mempunyai riwayat *asbab an-nuzul*, jadi sifatnya sangat *historical*. Lagi pula ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan detail (*muayyidat*). Umumnya ayat-ayat seperti itu dimaksudkan untuk mendukung dan mewujudkan tujuan umum (*maqāṣid*) ayat-ayat esensial, yang juga menjadi tema sentral al-Qur'an. Adapun strukturnya dapat digambarkan sebagai berikut:



5. Episode V: Potensi Laki-laki dan perempuan

Ukuran kemuliaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik dan jenis kelamin. Al-Qur'an tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau *the first ethnic*, yang mengistimewakan suku tertentu. Laki-laki dan perempuan dan suku bangsa manapun mempunyai potensi yang sama untuk menjadi 'abid dan *khalifah*.

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, keduanya mempunyai potensi dan peluang sama untuk menjadi hamba ideal, yaitu dengan "ketakwaan". Untuk mencapai derajat takwa tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu. Mereka akan mendapat penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdian-nya.



E. Penutup

Dalam analisis struktural dengan mem- bagi lima episode tersebut di atas, Penulis ingin memperlihatkan bahwa wacana al-Qur'an tidak berpijak pada pandangan tentang kesamaan atau perbedaan sebagaimana dalam model satu-jenis kelamin atau dua-jenis kela- min. Jadi, meskipun al-Qur'an menerapkan kesamaan atau keserupaan ontologis antara laki-laki dan perempuan, ia tidak mengguna- kan laki-laki sebagai paradigma untuk menen- tukan kesamaan atau keserupaan.

Di sisi lain, meskipun al-Qur'an mengakui keunikan jenis kelamin (dan, karenanya, per-bedaan jenis kelamin), dan meskipun ia mem- perlakukan laki-laki dan perempuan secara berbeda dalam beberapa kasus, ia tidak mendo-ukung konsep perbedaan atau ketidaksetaraan gender. Penulis menyadari bahwa cara pemba- caan al-Qur'an semacam ini tidak membuktik- an bahwa al-Qur'an mengedepankan teori kesetaraan. Namun cara ini memungkinkan penulis untuk mengidentifikasi beberapa ajaran al-Qur'an yang kondusif untuk meru- muskan teori kesetaraan.

Oleh sebab itu, makna-makna patriarkhis dan misoginis yang selama ini diklaim berasal dari al-Qur'an merupakan buah dari siapa, ba- gaimana, dan dalam konteks apa orang mem- baca al-Qur'an. Makna-makna itu juga terkait erat dengan peran masyarakat penafsir dan Negara dalam membentuk pengetahuan dan otoritas keagamaan yang memungkinkan dite- rapkannya pembacaan al-Qur'an yang patriar- khis dan misoginis. Jadi, praktik kebudayaan Muslim yang patriarkhis dan misoginis pada dasarnya bukan bersumber dari al-Qur'an, me- lainkan dari para penafsirnya. Nah, dari ana- lisis struktural Levi-Strauss atas ayat-ayat ten- tang relasi laki-laki dan perempuan dalam al- Qur'an ini dapat disimpulkan bahwa meskipun berbeda secara biologis, laki-laki dan perempu- an itu setara, bahkan sama pada tataran onto- logis. Kapasitas keduanya sebagai hamba dan dalam tugas kemanusiaan pun tidak berbeda.

Tidak ada pembeda di antara mereka kecuali dimensi ketakwaannya pada Tuhan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, *Strukturalisme Levi- Strauss: Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: Kepel Press, 2006.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "Levi-Strauss: Butir-butir Pemikiran" dalam pengantar buku Octavio Paz, *Levi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, terj. Landung Simatupang, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Al-Razi Fakhr-u 'l-Din al-'Allamah Shaba'-u 'l- Din 'Umar, Muhammad, *Tafsir al-Razi*, Juz 9, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ali, S.V. Mir Ahmed, *The Holy Qur'an*, Pakistan: Muhammad Khaleel Shirazi, 1964.
- Culbertston, Philip, *The Future of Male Spirituality*, Minneapolis: Foetress Press, 1992.
- Hamidullah, Muhammad, *The Emergence of Islam*, terj. dan ed., Afzal Iqbal, Islamabad: Islamic Research Institut, 1993.
- Hasan, Riffat, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam," dalam *Ulumul Qur'an*, Vol.1, 1990/1410 H
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs; Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2005.
- Hodgson, Marshal G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. I, *The Classical Age of Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Husni al-Khurbuthuli, Ali, *Ma'a al-'Arab (I): Muhammad wa al-Qawmiyyah al-'Arabiyyah*, cet. ke-2, Kairo: al-Mathbu'ah al-Haditsah, 1959.
- Jawad, Haifaa A., *The Rights of Women in Islam; An Authentic Approach*, New York: S.T. Martin's Press, 1989.

- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963.
- _____, *Mitos, Dukun dan Sihir*, terj. Agus Cremes dan John de Santo, Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Martin, Richard C., *Approach to Islam Religious Studies*, Tucson: Arizona Press, 1985.
- _____, "Analisis Struktural dan Al-Qur'an; Pendekatan Baru dalam Kajian Teks Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, 1994
- Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Mustaqim, Abdul, *Aliran-Aliran Tafsir, Maz\ahibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Ridho, Muhammad, *Muhammad Rasul Allah Shalla Alllah 'alayhi wa Sallam*, cet. V Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyyah, 1966 M / 1385 H.
- Robert Roberts, *The Sosial Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes*, cet. ke-1, London: Curzon Press, 1990.
- Shaban, M.A., *Islamic History: A New Interpretation I A.D. 600-750*, cet. ke-9, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Tierney, Helen, (Ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. I, New York: Green Wood Press, 1981.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2002.