PATRIARKIDIMATA BUDDHA, YESUS DAN MUHAMMAD: SUATU PENDEKATAN FEMINIS DALAM HISTORIOGRAFIAGAMA

Oleh: George Junus Aditjondro

Abstract

This writing aims to describe the ideology of patriarchy in three religions, Buddha, Christ, and Islam. This is using feminism perspective on historiography.

This study indicates that the founding fathers of these three religions (Buddha, Jesus, and Muhammad) resist (with their own way) to the patriarchy's culture. The revitalization of patriarchy's ideology and culture in these religion was conducted by the second generation (post-prophet generation).

Keyword: Patriarchy Feminism, Buddha, Christ, Islam.

A. Pengantar

pa yang diperoleh kalau historiografi dikawinkan dengan sosiologi? Sebaliknya, apa yang diperoleh kalau sosiologi dipakai untuk menyoroti A. ^historiografi? Pertanyaan-pertanyaan teoretis ini penting sebagai landasan makalah ini. Historiografi, atau penulisan sejarah, selalu dilakukan dari perspektif tertentu, sehingga tidak pernah netral. Ini yang merupakan concern M. Poespoprodjo (1987), yang tidak akan saya bahas di sini. Yang jelas, kebanyakan penulisan sejarah "resmi" bertumpu pada kisah perjuangan para pemenang, bukan kisah kekalahan para pecundang.

Kecenderungan ini telah melahirkan anti-tesisnya, yakni historiografi di mana mereka yang tersingkir menjadi fokus pembahasan, semacam "loser's history" (Christie 1996). Dalam genre ini dapat kita catat sejarah alternatif Indonesia dari perspektif neo-Marxis karya Malcolm Caldwell & Ernst Utrecht (1979);

karya Imam Soedjono (2006) tentang sejarah Indonesia dari kacamata PKI; serta karya Baskara T. Wardaya (2006) tentang pikiran dan peranan Bung Karno. Kedua buku terakhir sangat penting artinya, karena karya dan pikiran PKI dan Bung Karno telah ditekan ke bawah permukaan oleh rezim Orde Baru selama tiga dasawarsa.

Kaum feminis juga sering mengritik sejarah dominan, yang terfokus pada peranan laki-laki, sehingga pantas disebut *his-story*. Sebagai anti-tesisnya, mereka ajukan sejarah dari kacamata perempuan, yang mereka sebut *her-story* (Al-Hibri 1982; Umar 2002: 115). Dalam nafas yang mirip, pejuang-pejuang kemerdekaan di Karibia, Afrika, dan Papua Barat menegaskan betapa sejarah 'resmi' yang diajarkan di sekolah, adalah sejarah dari kacamata penjajah, yang dari sudut orang kedua tunggal dapat disebut *his-story*. Anti-tesisnya, *our-story*.

Lalu, apa yang membedakan historiografi dengan sosiologi, yang juga sangat beragam (ada sosiologi petani, sosiologi perempuan, sosiologi gerakan-gerakan kemerdekaan pascakolonial, sosiologi gerakan-gerakan lingkungan, bahkan sosiologi militer)? Bedanya, lebih terletak pada kurun waktu peristiwa atau perbuatan para tokoh yang diamati oleh para penelitinya. Historiografi, atau penulisan sejarah, biasanya berbicara tentang kurun-kurun waktu yang panjang. Bukan cuma setahun dua tahun, tapi dasawarsa, abad, bahkan milenia. Sebaliknya, sosiologi mempelajari dinamika di antara kekuatan-kekuatan di dalam masyarakat masa kini, walaupun ada juga sosiologi yang mengamati gejala-gejala sosial dalam kurun waktu yang panjang, sehingga disebut historical sociology.

Seperti juga sejarah, sosiologi berbicara tentang dialektika antara aktor dan apa yang dilakukan oleh aktor, atau *agency*, dengan struktur-struktur yang membatasi ruang gerak para aktor (Ritzer 1992: 567-89). Hal itu sudah dinyatakan oleh Karl Marx, dalam tulisannya lebih dari 150 tahun yang lalu, yang dikutip di pembuka makalah ini. Manusia (dan bukan cuma laki-laki), adalah pencipta sejarah, tapi ia tidak dapat mencipta sejarah seenak perut mereka, melainkan dibatasi oleh kendala-kendala dari lingkungannya, yang diwarisi dari masa lalu. Begitu kira-kira terjemahan bebasnya.

Salah satu fokus perhatian sosiologi adalah gerakan-gerakan kemasyarakatan (social movements), yang biasanya diamati dalam kurun waktu yang agak panjang, sehingga faktor-faktor yang berpengaruh dalam siklus kebangkitan, keberlanjutan, dan merosotnya gerakan-gerakan kemasyarakatan itu dapat dipelajari. Sociology of action Alaine Touraine, misalnya, secara

khusus menyoroti perkembangan masyarakat dari kacamata gerakan-gerakan kemasyarakatan. Menggabungkan pendekatan Marx dan Weber, Touraine merumuskan definisi social movement sebagai berikut:

Actors, opposed to each other by relations of domination and conflict, have the same cultural orientations and are in contention for the social management of this culture and of the activities it produces (1988: 9).

Jadi, untuk raengawinkan sosiologi dengan historiografi agama, pendekatan social movement dapat digunakan, dengan meneliti agama sebagai gerakan kemasyarakatan. Untuk itu saya ingin menyederhanakan definisi Touraine dengan menekankan, bahwa setiap gerakan kemasyarakatan punya aktor (atau aktor-aktor) pelopor, punya massa pengikut, dan punya filosofi gerakan. Konteks sejarahnya adalah kenyataan bahwa setiap gerakan sosial selalu berevolusi lewat kurun waktu yang panjang menjadi semakin radikal, semakin konservatif, atau bergelombang menurut siklus-siklus tertentu antara radikal dan konservatif.

Tentu saja istilah "radikal" dan "konservatif tidak bermakna sama dalam setiap kurun waktu, sehingga penyebutan radikal dan konservatif harus disesuaikan dengan nilai-nilai yang umum berlaku di masyarakat di mana gerakan kemasyarakatan itu berada, dalam kurun waktu yang lalu. Bukan dari kacamata masa kini.

Dengan melihat agama sebagai gerakan kemasyarakatan, saya akan menyoroti perlawanan Siddharta Gautama, Yesus dari Nazareth, dan Mohammad terhadap patriarki di masa hidup mereka, dan sebagaimana diteruskan (atau tidak) oleh para pengikut mereka. Pemilihan 'patriarki' sebagai fokus, tidak terlepas dari peringatan Hari Kartini, 21 April lalu. Bukankah lebih baik melakukan refleksi terhadap emansipasi perempuan dalam historiografi agama, ketimbang memperingati Hari Kartini dengan kebaya dan kain ketat, simbol perempuan kelas atas yang punya pembantu perempuan untuk melakukan kerja kasarnya?

B. Mengapa Kedudukan Perempuan Perlu Dipersoalkan?

Jawaban standar bahwa perempuan meliputi separuh atau lebih penduduk bumi, mungkin sudah terdengar terlalu klise, walaupun masih tetap relevan. Ada alasan yang lebih bersifat antropologis, dan ada yang lebih digali dari sejarah perkembangan agama-agama lokal, sebelum muncul agama-agama yang mendunia.

Yang lebih bersifat antropologis adalah bahwa kedudukan perempuan perlu dipersoalkan, karena relasi antar jenis sangat menentukan aspek-aspek budaya

kebendaan dan relasi sosial setiap kelompok etno-linguistik. Seperti yang dikemukakan oleh antropolog AS, Roger M. Keesing: "sexualpolitics, social structure, cosmology and ritual, and psychology form a tigthly knit complex" (1985: 342). Juga: "If the human body serves as a symbol of the body politic, then what it symbolizes may include a people's perception of their society's demographic state, their relationshio to their environment, their relationship to neighboring peoples" (idem).

Dengan kata lain, relasi antar jenis sangat mempengaruhi seluruh bangunan sosial suatu komunitas berikut relasinya dengan komunitas-komunitas lain, serta relasinya dengan alam sekitarnya. Makanya, relasi antar jenis, sampai dengan bagaimana mereka melakukan hubungan seksual, sangat menentukan bangunan sosial dan sistim nilai yang dianut oleh masyarakat itu.

Selain itu, dalam banyak masyarakat, usaha mengsubordinasi perempuan sering merupakan kompensasi terhadap 'ketakutan', atau, mungkin lebih tepat, kecemburuan laki-laki terhadap perempuan, yang dapat melakukan apa yang laki-laki tidak dapat lakukan: mengandung, melahirkan, dan menyusui bayinya. Inilah kekuasaan yang paling hebat, yang paling dahsyat, yang tidak dimiliki oleh laki-laki, yakni *kekuasaan untuk memberikan dan memelihara kehidupan.* Karena itu, mengandung dan melahirkan merupakan proses-proses yang misterius, yang penuh kegelapan dan membahayakan, yang ditakuti oleh laki-laki dan harus dijauhkan dari pandangan umum di kampung. Begitu pula proses haid, yang dikhawatirkan dapat mencemari seisi kampung, sehingga perempuan yang sedang haid, mengandung, dan melahirkan, seringkali dibuatkan pondok sendiri yang berada agak di luar kampung. Pada saat-saat itu, mereka hanya boleh disentuh oleh sesama perempuan (Keesing 1985: 305).

Karena seluruh proses penciptaan kehidupan baru itu bermula dari hubungan seks, maka hubungan itu pun dipantangkan dari para lelaki dan perempuan yang secara khusus ditugaskan untuk melayani para dewa dalam tradisi Yunani, Hindu, Buddha, dan Yahudi.

Pandangan yang sangat negatif terhadap perempuan, tidaklah begitu dominan dalam agama-agama suku, yang lebih dulu muncul dalam sejarah kelahiran agama-agama di dunia, seiring dengan dominannya moda produksi tribal, di mana komunitas-komunitas hidup dalam interaksi yang relatif harmonis dengan alam sekitar. Ini juga berkaitan dengan dominannya penyembahan banyak illah (polytheisme), yang juga dikenal dengan istilah totemisme dan animisme (Giddens 1993:459-60).

Bahkan dalam banyak agama suku, keberadaan pasangan-pasangan dewa berkelamin lelaki dan berkelamin perempuan sebagai sesembahan masyarakat, erat berkaitan dengan dualitas siang-dan-malam, terang-dan-gelap, mataharidan-bulan, tanah-dan-air, daratan-dan-lautan, yang paling mudah diamati oleh manusia. Misalnya, di kalangan suku Rote yang mendiami pulau gersang yang padat penduduk sebelah barat kota Kupang, Nusa Tenggara Timur, tradisi lisan berupa silsilah para bangsawan Termanu dan marga Thie menggambarkan perkawinan antara Matahari dan Bulan (*Ledo do Bulari*) dengan Samudera dan Laut (*Liun do Sain*), yang menurunkan kedua keluarga bangsawan itu (lihat Fox 1997).

Selain itu, ritus-ritus agama suku sangat banyak diwarnai dengan dorongan untuk memohon kesuburan dan kesuksesan dalam bertani, berburu, atau menangkap ikan di danau, sungai, dan laut (lihat Daeng 2005). Selanjutnya, ritus memohon kesuburan juga harus ditutup dengan ritus syukur atas panen yang telah diperoleh, atau *padungku* dalam bahasa Pamona (Poso, Sulawesi Tengah). Dalam banyak agama suku, yang kini mengalami degradasi menjadi "adat istiadat" atau "kebudayaan", pemimpin upacara keagamaan itu tidak dimonopoli oleh laki-laki atau perempuan. Bahkan dalam agama suku Pamona, pemimpin upacara-upacara pertanian lebih sering dipegang oleh perempuan.

Bukan cuma dalam keadaan damai, dalam keadaan perang pun perempuan ikut berperan. Di kalangan suku Pamona, khususnya anak-suku Onda'e yang kini mendiami Kecamatan Pamona Timur, urusan perang juga dulunya sering dipegang oleh perempuan. Hal itu tampak kembali di masa konflik Poso, ketika perlawanan komunitas Poso Nasrani terutama dipegang oleh tokoh-tokoh yang berasal dari kelompok sub-etnis Onda'e, yang sebelum maju berperang ke kota Poso, harus mendapatkan 'pemberkatan' secara adat dari perempuan-perempuan tua, yang dipercayai sebagai turunan dukun. Di tengah panasnya konflik antar-komunitas di kota Poso, di bulan Mei 2000, seorang perempuan tua dari subsuku itu menari-nari di atas jembatan di atas Sungai Poso. Ia menarikan 'tarian tapis', tarian dengan menggunakan penapis beras yang biasa ditarikan para dukun perempuan subsuku Onda'e pada saat perang mereka dengan orang Napu di masa lalu.

Peranan dukun perempuan, sebagai pemimpin perang, atau paling tidak, orang yang berkatnya akan menambah kesaktian mereka yang pergi berperang, juga dipercayai di kalangan orang Toraja, tetangga suku Pamona di Sulawesi Selatan. Makanya, pemuda-pemuda Pamona Kristen yang maju berperang untuk

merebut kembali kampung-kampung mereka di kota Poso, yang telah direbut oleh para migran Muslim dalam gelombang kerusuhan pertama (Descmber 1998) dan kedua (April 2000), sebelumnya mengikuti ritus pengebalan yangdijalankan oleh seorang dukun perempuan di salah satu desa sckitar Danau Poso. "Dimandikan," istilahnya.

Di Papua Barat juga dikenal tokoh-tokoh perempuan yang memimpin pefjuangan kemerdekaan bangsa Papua, baik di zaman pendudukan Jepang, maupun di zaman sekarangDi zaman Jepang, munculsedrangtokoh perempuan bernama Angganita Manufandu. yang berasal dari Pulau Supiori, tetangga Pulau Biak. Kemudian, tahun 1980, ada sejumlah perempuan dari suku Orrrtu di Kabupaten Jayapura, dipimpin oleh Persila Yakadewa, yang melakukan pengibaran bendera Sang Bintang Kejora. Iadijatuhi hukuman penjara lima tahun, dan dimasukkan ke penjara bersama suami dan tiga orang anaknya (Aditjondro 2000: 201). Baik Angganita Manufandu maupun Persila Yakadewa dipercayai sebagai turunan dukun perempuan dari suku-suku Biak dan Ormu, semacam Yahya Pembaptis perempuan.

Penunjukan. pengangkatan, atau setidak-tidakiiya, penerimaan perempuan sebagai pemimpin ritus-ritus pertanian erat kaitannya dengan **keparalelaq** reproduksi pada alam tumbuh-tumbuhan dengan reproduksi manusja sendiri, di mana perempuanlah, dan bukan laki-laki, yang dapat mengandung, melahirkan, dan menyusui, seperti yang telah dibahas di depan. Peranan perempuan sebagai pemimpin ritus pertanian selanjutnyajuga bergeser sebagai penyembuh *(healer)*, dan bahkan sebagai pemimpin seluruh komunitas (klan, suku, maupun bangsa, seperti dalam kasus Joan d'Arc di Perancis). Namun ilmu kedokteran modern, yang berkolusi dengan mu/riculnya kaum rohaniwan (laki-laki) di Eropa; menyebabkan puluhan, atau mungkin ratusan ribu dukun perempuan dibakar hidup-hidup, dengan tuduhan menjadi "penyihir" *(witch)* (Cardozo 1975; Trevor-Rope 1975; Clark & Richardson).

Menurut Elizabeth Glark dan Herbert Richardson, dua orang teolog feminis,, pembasmian para dukun perempuan itu berakar dalam ketakutan laki-laki terhadap kekuatan seksual perempuan, yang "meledak" ketika struktur patriarki yang lama mengalami disintegrasi dengan munculnya perempuan dengan status baru setara dengan laki-laki. Kebangkitan perempuan itu terjadi seiring dengan berbagai gejolak sosial di Erdpa akibat wabah 'Black Plague'. gerakan Refotmasi, serta munculnya kelas borjuasi. Akibat segala ketidakpastian yang dirasa mengganggu itu, para lelaki memerlukan karnbing hitam. Maka dibakarlah hidup-hidup para perempuan yang dicurigai sebagai "penyihir" itu' (Clark & Richardson: 120).

Agama-agama suku juga sering melukiskan peristiwa-peristiwa alam secara antropo-morfis (seolah-olah berasal dari manusia, atau berpola peristiwa-peristiwa manusiawi), di mana seorang tokoh legendaris menjelma menjadi tumbuhan atau sumber daya alam yang terus menguntungkan anak cucu mereka. Pada suku Batak Toba, pohon aren (bagot), dipercayai sebagai penjelmaan dari seorang puteri yang bunuh diri dengan meloncat dari rumah panggungnya, ketika ia dipaksa menikah dengan laki-laki yang tidak dicintainya. Ia berubah menjadi pohon aren, dan karena itu dijuluki sebagai boru ni bagot. Pada saat penyadap niranya bekerja, mereka harus melantunkan lagu sedih mendalu-dalu, supaya sang putri aren jatuh kasihan kemudian menangis tersedu-sedu, dalam wujud nira yang mengalir dengan deras.

Sedangkan di Teluk Jayapura, penduduk kampung Kayu Batu yang secara tradisional merupakan pengrajin tembikar, percaya bahwa sumber tanah Hat di kampung mereka merupakan penjelmaan dari seorang perempuan leluhur mereka, yang berubah menjadi tanah Hat agar dapat terus bermanfaat bagi anak cucunya.

Pandangan yang antropomorfis begini juga dikenal oleh masyarakat pedesaan D.I. Yogyakarta, yang percaya bahwa letusan Gunung Merapi merupakan manifestasi percintaan dewa penunggu Gunung Merapi dengan dewi penguasa Lautan Hindia, yakni Nyai Loro Kidul. Makanya, penduduk lereng Merapi selalu menolak bertransmigrasi, karena daerah yang sudah dilewati lahar gunung Merapi, penjelmaan dari air mani sang dewa, terus menyuburkan tanah mereka.

Jadi kesimpulannya, agama-agama suku yang sebagian telah tertekan ke bawah permukaan menjadi "adat istiadat", "kebudayaan", dan "legenda", mungkin lebih menghormati peranan dan kedudukan perempuan dibandingkan dengan agama-agama dunia masa kini. Betulkah demikian? Di bagian berikut saya ingin menggali peranan dan kedudukan perempuan dalam sejarah agama Buddha, Kristendan Islam. Saya akan mengfokuskan sorotan saya terhadap ketiga agama ini, karena posisinya yang dominan di Asia Tenggara, yang merupakan wilayah spesialisasi saya.

C. Buddha & Patriarki: Akomodasi Atau Transformasi?

Ajaran Buddha diletakkan dasarnya oleh Siddharta Gautama (563 - 483 SM), yang tadinya seorang pangeran dari wangsa Sakya di wilayah Kapilavastu di kaki Pegunungan Himalaya, yang sekarang termasuk Kerajaan Nepal. Suatu malam menjelang akhir abad ke-6 SM, Gautama meninggalkan rumahnya dan

memulai pengembaraan mencari makna hidupnya. Seluruh kemewahan di rumah ayahnya, Suddhodana, seorang penguasa Kerajaan Kapilavastu, begitu juga isteri dan bayinya yang baru berumur beberapa hari dan telah diberinya nama *Rahula* (= pengikat; rantai), tidak menggoyahkan tekadnya untuk menjadi seorang rahib. Setelah mengembara dari satu tempat pertapaan ke tempat pertapaan yang lain, dari satu guru ke guru yang lain, dengan hanya hidup dari makanan sedekah, akhirnya Gautama menemukan pencerahan *{Nibbana, atau Nirvana}*, dan mendapatjulukan "Buddha" (Kabilsingh 1997: 17-25; Armstrong 2005:95,145,219; Giddens1993:462-3).

Ajaran Sang Buddha cepat diterima orang di dataran Sungai Gangga di India Utara, di mana sedang terjadi kejenuhan terhadap kemapanan agama Hindu, yang terlalu ditandai oleh elitisme para brahmana serta keterikatan pada kitab Wedha, dan mempertahankan sistim kasta. Saat itu, dataran sekitar sungai suci itu sedang mengalami transformasi ekonomi. Masyarakat pedesaan yang bermula dari komunitas pendatang bangsaArya telah berkembang maji menjadi masyarakat yang menguasai teknologi zaman besi yang membuat para petani bisa merambah hutah dan membuka areal pertanian baru. Daerah tersebut semakin padat penduduknya dan mengalami surplus buah-buahan dan padipadian. Ajaran Buddha cepat bergaung di antara penduduk kawasan itu, terutama di antara kaum pedagang, karena tekanan pada kamma (perbuatan) sebagai semacam investasi di akhirat agar terlahir kembali (reinkarnasi) dalam keadaan yang lebih maju dalam lingkaran samsara yang mereka anggap mengikat semua manusia dan mahluk hidup lainnya. Buddha menganjurkan kepada mereka untuk menabung untuk mengantisipasi masa-masa sulit, memperlakukan bawahan dengan manusiawi, menyedekahi biksu, menghindari hutang, memastikan bahwa mereka mempunyai cukup uang untuk kebutuhan keluarga yang mendesak, dan menanamkan modal dengan hati-hati. Khotbah paling lengkap dalam masalah moralitas manusia menurut Buddha menitahkan manusia untuk menghindarkan mabuk-mabukan, begadang, berjudi, malas, dan bergaul dengan orang jahat. Sedangkan versi non-biksu dalam Khotbah Api-Api diperintahkan untuk menjaga tiga "api kebaikan": memperlakukan pekerja dengan baik, menyayangi isteri, anak, dan pembantu; serta membantu biksu sangha-sangha yang lain (Armstrong 2005: 25-27,29,44-5,171-2).

Dengan cepat Siddharta Gautama berhasil mem-Buddha-kan ratusan sangha (komunitas brahmana) yang menjamur di hutan-hutan sepanjang daerah aliran Sungai Gangga, di mana jumlah pertapa pengembara hampir menduduki posisi kasta kelima, sehingga dalam waktu singkat pengikutnya sudah mencapai

puluhan ribu orang. Raja Magadha, satu di antara dua raja yang paling berkuasa di daerah aliran sungai itu, menghibahkan hutan bambu milik kerajaan untuk dijadikan sangha ajaran baru itu. Mengikuti karakter dua orang muridnya yang paling terkemuka, Sariputta dan Moggallana, muncul dua aliran besar yang berkembang 200 sampai 300 tahun setelah kematian Gautama, yakni Theravada dan Mahayana. Theravada yang lebih orthodoks menekankan pada pelaksanaan ritual Buddhis secara sistematis, sedangkan Mahayana yang lebih demokratis menekankan sikap welas asih dalam penerapan ajaran Buddha (Armstrong 2005: 146, 150-3).

Walaupun menolak pembagian kasta, dengan menekankan bahwa Buddhisme adalah agama bagi "semua golongan masyarakat (bahujandj\ Sang Buddha tetap mengadopsi keberadaan satu lapisan rahib, yang mengkhususkan diri dengan meditasi dan pengembangan ajaran Buddha, tidak menikah sehingga tidak terikat pada urusan keluarga dan keduniawian yang lain. Setelah mendapat kritik dari golongan Jain, Buddha menghentikan pengembaraan para biksunya di musim penghujan, dan menggantinya dengan bahu-membahu dengan para pertapa dari golongan dhamma yang lain bekerja membuka hutan (Armstrong 2005: 141-2.163).

Namun kritik dan ujian yang paling berat bagi Sang Buddha muncul ketika janda ayahnya, Ratu Maha Pajapati Gotami, meminta diresmikan bergabung dengan sanghanya. Ibu tirinya ini yang mengasuhnya sejak kematian ibu kandung Gautama. Karena suaminya, yang juga anggota sangha Buddha, sudah meninggal dunia setelah mencapai Nibbana, ia ingin menjadi biksu pula. Walaupun ibu tirinya telah memohon sampai tiga kali, Gautama tetap menolak untuk mengangkat seorang perempuan sebagai biksu Buddha di sanghanya. Baru setelah dimediasi oleh Ananda, saudara sepupu yang juga murid kesayangannya, Buddha mengalah dan menerima ibu tirinya, yang sudah mencukur gundul kepalanya dan sudah mengenakan jubah kuning menjadi biksuni, dengan rambu-rambu yang jauh lebih ketat ketimbang yang diterapkan terhadap para biksu. Nyatanya, begitu Sang Buddha membuka pintu bagi perempuan untuk menjadi biksuni, ratusan perempuan menyambutnya dan Buddha berbalik arah dengan memberkati langkah mereka. Ia bahkan meramalkan, sebelum mati akan mempunyai banyak biksu dan biksuni, serta umat awam laki-laki maupun perempuan (Armstrong 2005: 155-6,177-180).

Mengapa Sang Buddha mula-mula begitu ragu menerima murid perempuan? Kepada Ananda ia jelaskan, jika perempuan tidak diangkat menjadi rahib, ajaran Buddha akan dianut selama ribuan tahun. Tapi karena menerima desakan ibu tiri dan sepupunya, proses itu hanya akan berlangsung selama ratusan tahun. Ia mencontoh suku yang anggotanya mayoritas perempuan, yang akan sangat rentan dan mudah dihancurkan. Sama halnya dengan sangha yang memiliki biksu perempuan, yang tidak akan bertahan lama, dan akan berguguran bak jamur di sawah. Dalam pandangan Buddha, "nafsu seksual" perempuan membuat mereka tidak dapat mencapai pencerahan. Gautama sendiri tidak membawa isterinya, ketika ia meninggalkan rumahnya untuk memulai pencarian spiritualnya. Ia yakin isterinya tidak dapat membantunya mencapai penerangan agung. Bukan karena ia menganggap seks menjijikkan, melainkan karena ia akan merasa mejekat kepada isterinya (Armstrong 2005: 179-80).

Sikap 'alergis' terhadap perempuan juga ditunjukkan Sang Buddha dalam percakapan berikut dengan Ananda: "Guru, bagaimana cara memperlakukan para wanita?" tanya Ananda kepada Buddha, sebelum ia meninggal. "Jangan menatap mereka, Ananda." "Jika kita mengalihkan pandangan kita, bagaimana cara kita berinteraksi dengan mereka?" "Jangan berbicara pada mereka, Ananda." "Dan jika kita harus berbicara pada mereka?" "Kesadaran harus kita pakai, Ananda" (Armstrong 2005: 181).

Pandangan Karen Armstrong tentang keberatan Sang Buddha menerima biksuni ke dalam sanghanya, berbeda dengan pandangan Chatsumarn Kabilsingh, dosen Universitas Thammasat di Bangkok dan aktivis perempuan Buddhis sedunia. Ia mengakui bahwa Sang Buddha mula-mula ragu menerima bibi sekaligus ibu tirinya untuk menjadi anggota ordonya. Namun kemudian ia setuju menerima sang Ratu, dengan dasar bahwa perempuan memiliki potensi yang setara dengan laki-laki untuk mencapai pencerahan atau penyelamatan spiritual. Dalam Brahmanisme, tulis Kabilsingh, perempuan hanya diizinkan melakukan ibadah dalam status sebagai 'belahan dari sang suami'. Mereka tidak boleh mempelajari naskah-naskah suci; satu-satunya jalan keselamatan mereka hanyalah lewat kesetiaan dan pelayanan terhadap suami mereka. Nilai sosial semacam itu memaksa perempuan untuk menikah. Begitu menikah mereka harus mampu melahirkan anak-anak laki-laki. Soalnya, anak laki-lakilah yang akan melakukan upacara keagamaan terakhir bagi orang tua mereka, agar jiwa mereka masuk sorga. Jadi, perempuan dibebani dengan pernikahan dan status keibuan (Kabilsingh 1997:20).

Dalam Buddhisme, tulis Kabilsingh, Sang Buddha mengangkat semua beban itu dari pundak perempuan.Perempuan dapat tercerahkan melalui usahanya

sendiri. Perempuan yang masih lajang maupun yang berstatus janda diperlakukan dengan setara. Makanya banyak perempuan yang melepaskan diri dari beban rumahtangga dan bergabung dengan ordo Buddhis sebagai biksuni yang ditahbiskan sepenuhnya. Biksu maupun biksuni di masa awal Buddhisme diperlakukan setara oleh Sang Buddha (idem).

Dalam kehidupan di biara, Sang Buddha juga mengusahakan bahwa tidak ada eksploitasi dari para biksu terhadap para biksuni. Beberapa orang biksuni dipuji-puji oleh Sang Buddha sebagai "yang terbaik" dalam mengajar dan dalam menaati peraturan biara. Mereka diberi tanggungjawab yang sama dengan para biksu dalam menyebarkan ajaran Buddha. Selain Ratu Pajapati, biksuni pertama dalam sejarah Buddhisme, ratusan orang perempuan bangsawan juga bergabung ke sangha Sang Buddha sebagai biksuni, dan mendapat pencerahan. Seorang di antaranya adalah permaisuri Raja Bimbisara. Mereka menjadi cahaya Buddhisme dalam periode-periode selanjutnya, menurut Kabilsingh (1997:20-21).

Perbedaan naskah yang dibaca Armstrong dan Kabilsingh mungkin menyebabkan perbedaan sikap Sang Buddha terhadap penerimaan biksuni ke dalam ordo, atau sanghanya. Namun Armstrong betul bahwa pandangan negatif terhadap perempuan memang wajar pada Zaman Kapak (tahun 800 - 200 SM). Di India, Iran, Irak, dan kemudian di negara-negara AsiaTengah, di mana Sang Buddha menyebarkan ajarannya, status wanita sangat rendah dan dikungkung di dalam harem-harem dan nilai-nilai patriarkis menggejala. Pencarian Buddha juga bersifat maskulin dalam kepahlawanannya, bertekad untuk melawan semua godaan duniawi, menolak kehidupan rumah tangga dan perempuan, dan perjuangan tanpa pamrih serta pendobrakan tradisi yang merupakan sikap khas nilai-nilai patriarkis (Armstrong 2005: 181-2).

Betapapun, walaupun dalam banyak hal Sang Buddha terkenal sangat "ramah lingkungan", sehinggaE.F. Schumacher menjuluki pandangan ekonomi Burma sebagai "ekonomi Buddhis" (1974: 44-51), Sang Buddha tetap mengharamkan seks dan prokreasi bagi rohaniwan dan rohaniwatinya. Dengan demikian, terpeliharalah suatu hirarki antara rohaniwan/wati dan awam, sebagaimana yang dicoba dikikis, sekitar 500 tahun kemudian, oleh Yesus dari Nazareth, dalam konteks agama Yahudi.

Yang jelas, kalau betul pesimisme Sang Buddha bahwa dengan menerima perempuan sebagai murid, ajarannya hanya akan bertahan sampai ribuan tahun, terbukti tidak benar. Buddhisme telah berkembang di sebagian besar negara di daratan Asia Tenggara^ Asia Timur, bahkan sampai ke AS. Aliran Selatan atau

Theravada (Hinayana) terutama berkembang di Sri Lanka, Burma, Muangthai, Laos, dan Kambodia, sedangkan aliran Utara atau Mahayana berkembang dari negara-negara Himalaya (Nepal dan Bhutan), ke Tiongkok, Mongolia, Tibet, Korea, Jepang, dan Vietnam (Keyes 1977: 79; Lester 1985: 2; Giddens 1993: 462-3; Christie 1996: 7; Kabilsingh 1997: 22, 24; Taniputra 2003; Armstrong 2005: xi). Pada tahun 500-an Masehi, agama Buddha juga masuk ke Sumatra dan Jawa. Candi Borobudur didirikan pada masa pemerintahan Raja Samaratungga (312-832 M) dari wangsa Syailendra (Ridwan 2001: 335).

Sementara itu, perpecahan di dalam tubuh Sangha Buddha, bukan timbul karena nafsu seksual perempuan, melainkan karena ego maskulin para biksu yang berusaha mempertahankan kekuasaan mereka, dengan berbagai cara, yang sudah dimulai ketika Sang Buddha masih hidup (Armstrong 2005: 182-3).

D. Perlawanan Yesus Terhadap Patriarki Orang Yahudi

Patriarki yang membelenggu para pengikut Buddha yang perempuan, masih juga menjadi penghambat pencerahan bagi perempuan di masa hidup Yesus, setengah milennium kemudian. Padahal tradisi awal agama Yahudi, memuliakan tokoh-tokoh perempuan. Lihat saja peranan Miryam, Deborah, Yael, Yudit, dan Ester, sebagaimana dicatat dalam Perjanjian Lama.

Masing-masing adalah tokoh perempuan yang punya pendirian. Miryam, kakak Harun dan Musa, telah menyelamatkan Musa di waktu bayi, dan dengan rebananya menyemangati para pelarian Yahudi setelah mereka selamat dari pengej aran tentara Mesir. Nabiah itu kemudian dihukum sakit kusta karena berani menegur Musa yang mengambil isteri orang asing (Keluaran 2: 3-10, 15: 19-21; Bilangan 12; dalam LAI 2001: 78, 98 dan Lie 2005: 145). Debora (Devorah), adalah nabiah dan hakim, yang bersama panglima perangnya, Barak, memimpin penyerangan terhadap panglima angkatan perang Yabin, Sisera. Mereka dibantu oleh Yael, yang menjebak Sisera ke dalam kemahnya kemudian menghabisi nyawa Sisera setelah ia tertidur karena kelelahan dan kekenyangan minum susu yang disajikan Yael (Hakim-Hakim 4 & 5, dalam LAI 2001: 331-4 dan Lie 2005: 145). Yudit adalah seorangjanda, yang sendirian memenggal kepala panglima AsyurHolofernes (Lie 2005:145). Sedangkan Ester adalah pahlawan perempuan Yahudi, yang dalam kedudukannya sebagai permaisuri Raja Ahasyweros berhasil menyelamatkan bangsanya dari kebinasaan (Kitab Ester dalam LAI 2001: 691-701; Lie 2005: 145). Tapi setelah perombakan ajaran, perempuan menurun statusnya menjadi warga kelas dua di dalam aturan adat Yahudi yang dikuasai oleh kaum Farisi dan kaum Saduki (Armstrong 2005: 181 -2; Lie 2005:).

Di awal Tarikh Masehi, marjinalisasi perempuan dilawan oleh Yesus dari Nazareth, dalam seluruh kegiatan pengajarannya. Hal ini paling jeli dicatat oleh tabib Lukas, satu-satunya penulis Injil yang bukan orang Yahudi. Misalnya, hanya Lukas yang mencatat Magnificat Anima Mea (Jiwaku Memuliakan Tuhan) (1: 46-56), nyanyian pujian Maria, seorang perempuan, yang sangat terkenal dalam sejarah gereja. Dari Lukas kita mendapat gambaran yang luas dan halus tentang pemberitaan kelahiran Yesus, tentang kunjungan Maria ke rumah Elisabet, saudara sepupunya dan ibu Yohanes Pembaptis (1:26-44); tentang nabiah Hanna, penunggu setia Bait Allah (2: 36-38); tentang sikap Marta dan Maria yang dilukiskan dengan singkat dan tepat (10:38-42); tentang perempuan-perempuan yang mengiringi Yesus dalam perjalanan dan melayani Dia serta murid-muridNya dengan kekayaan mereka (8: 1-3); dan tentang perempuan-perempuanlah yang meratapi Dia dalam perjalananNyamenyongsongmaut(23:27-29). Perempuan-perempuan itujugalah yang ikut melihat bagaimana mayat Yesus dibaringkan di liang kubur Yusuf dari Arimatea, dan mereka jugalah yang pertama kali mengetahui bahwa Dia telah bangkit. Lukas juga mencatat bagaimana kabar itu diterima dengan ketidakpercayaan oleh para rasul, yang semuanya laki-laki, sampai mereka melihat liang kubur Yesus yang sudah kosong melompong dengan mata kepala mereka sendiri (24:9-12).

Lukas juga mencatat dua 'pernyataan politik' Yesus yang melibatkan perempuan. Pertama, penyembuhan seorang perempuan yang sudah 18 tahun dirasuki roh sehingga tidak dapat berdiri tegak. Penyembuhan itu dilakukan Yesus di sebuah rumah ibadat pada'hari Sabat, sehingga meresahkan pemuka-pemuka agama Yahudi, yang tidak dapat berbuat apa-apa menghadapi argumentasi Yesus (Lukas 13: 10-17). Kedua, pembasuhan kaki Yesus oleh seorang perempuan dengan air mata dan minyak wangi perempuan sebagai ekspresi penyesalannya, sehingga Yesus spontar. mengampuni dosa-dosanya. Kejadian ini bertempat di rumah Simon, orang Farisi yang mengundang Yesus makan malam di rumahnya (Lukas 7: 36-50).

Ada dua hal yang patut dicatat di sini. Pertama, kedua kejadian ini sangat menimbulkan amarah establishment agama Yahudi, yang terus terakumulasi sampai mereka bertekad menghukum mati anak tukang kayu dari Nasareth itu. Kedua, dalam kedua kejadian itu Yesus melawan patriarki dalam masyarakat Yahudi, yang secara ideologis menempatkan perempuan sebagai "penggoda", sehingga manusia terusir dari Taman Firdaus (Kejadian 3: 22-24). Makanya, kelahiran Yesus dari rahim seorang perempuan, dan keterlibatan begitu banyak perempuan dalam kegiatan dakwahnya, merupakan reformasi, bahkan revolusi dalam tatanan sosial Israel yang tidak menerapkan kesetaraan gender.

Ketimpangan gender di masa itu paling tampak dalam soal-soal keagamaan, khususnya pengajaran Kitab Taurat warisan Musa. Saat itu tidak seorang ayah, rabbi sekalipun mengajarkan Taurat kepada anak perempuannya, sebab itu privilese anak laki-laki. Kerasnya pantangan itu, tercermin dalam kata-kata rabbi Eleazar: "Lebih baik kata-kata Torah dibakar dari pada dipercayakan pada seorang perempuan Barangsiapa mengajarkan Torah pada putrinya, ia bagaikan orang yang mengajarkan hal-hal tidak senonoh kepadanya" (Lie 2005: 143, 163). Namun bertentangan diametral dengan tradisi Yahudi itu, Yesus memprioritaskan pengajarannya kepada para perempuan yang mengikuti seluruh perjalanannya dengan setia (Lie 2005: 142-5; Leks 2005: 308).

Begitulah perlawanan Yesus terhadap patriarki di kalangan bangsanya. Di era gereja purba, perlawanan itu agak surut, bahkan mundur, ketika Paulus mengeluarkan fatwa yang menghalalkan diskriminasi *gender* dalam kehidupan bergereja (I Timotius 2:8-15). Nats itu perlu kita kaji kembali secara kritis di sini:

Oleh karena itu aku ingin, supaya di mana-mana orang laki-laki berdoa dengan menadahkan tangan yang suci, tanpa marah dantanpa perselisihan. Demikianjuga hendaknya perempuan. Hendaklah ia berdandan dengan pantas, dengan sopan dan sederhana, rambutnya jangan berkepang-kepang, janganmemakai emas atau mutiara ataupun pakaian yang mahal-mahal, tetapi hendaklah ia berdandan dengan perbuatan baik, seperti yang layak bagi perempuan yang beribadah. Seharusnya perempuan berdiam diri dan menerima ajaran dengan patuh. Aku tidak mengizikan perempuan mengajar dan juga tidak mengizinkannya memerintah laki-laki; hendaklah ia berdiam diri. Karena Adam yang pertama dijadikan, kemudian barulah Hawa. Lagipula bukan Adam yang tergoda, melainkan perempuan itulah yang tergoda dan jatuh ke dalam dosa. Tetapi perempuan akan diselamatkan karena melahirkan anak, asal ia bertekun dalam iman dan kasih dan pengudusan dengan segala kesederhanaan.

Sedikit catatan perlu saya tambahkan di sini, yakni bahwa patriarki tidak berbanding lurus dengan selibat. Kebetulan, Paulus yang meletakkan dasar teologis untuk mempertahankan patriarki dalam kehidupan gereja, juga meletakkan dasar teologis bagi pilihan hidup tanpa menikah (selibat) buat mereka yang ingin mendedikasikan dirinya khusus untuk melayani Tuhan, menurut versi agama Kristiani (lihat 1 Korintus 7: 1-40). Kita sudah lihat, bahwa selibat bagi para pelayan ibadah, sudah dipraktekkan oleh Buddha dan para pengikutnya, setengah milenium sebelum kedatangan Yesus. Namun secara khusus di lingkungan gereja purba, selibat yang dianjurkan Paulus lebih merupakan pengaruh kebudayaan Yunani-Romawi. Indikator lain bahwa selibat tidak

berbanding lurus dengan patriarki, akan kita bahas dalam bagian berikut, yakni masyarakat Arab di masa kedatangan Muhammad, setengah milenium sesudah kedatangan Yesus di Tanah Yudea.

E. Perlawanan Muhammad Terhadap Patriarki Orang Arab

Seperti juga masyarakat Yahudi, masyarakat Arab di masa kedatangan Muhammad juga sangat patriarkis, bahkan lebih patriarkis lagi ketimbang masyarakat Yahudi di masa kedatangan Yesus. Ini penting untuk digarisbawahi, sebab sangat berpengaruh untuk memahami keradikalan dari berbagai perubahan sosial yang diintroduksi oleh Muhammad melalui wahyu yang diterimanya dalam Al Qur'an. Dalam tradisi masyarakat Arab, khususnya di daerah Hijaz, perempuan tidak dihargai sama sekali dan diposisikan di titik nol. Bahkan tidak jarang terjadi, anak-anak yatim perempuan dibiarkan mati di gurun pasir, kebiasaan yang diduga didorong oleh kemiskinan yang meluas di zaman itu (Ridwan 2001: 287; Bloom & Blair 2000:30).

Lebih sadis lagi, untuk ukuran masa kini, adalah female infanticide, pembunuhan bayi perempuan, yang didorong oleh faktor kemiskinan dan rasa malu. Dalam pertempuran di antara suku-suku Arab, laki-laki Arab sangat malu apabila anak perempuan mereka ditangkap oleh musuh, lalu dipelihara untuk dijadikan budak, termasuk budak seks bagi tuan mereka, sampai mereka dibebaskan oleh suku mereka sendiri. Sampai saat kedatangan Islam, satu di antara sebelas orang laki-laki Arab masih mempraktekkan pembunuhan bayi perempuan. Soalnya, banyak laki-laki Arab mulai menyadari, bahwa lebih menguntungkan memelihara anak perempuannya untuk "dijual" dengan mas kawin yang mahal, ketimbang membunuhnya sewaktu bayi (Al-Hibri 1982:209).

Sebelum kedatangan Muhammad, perempuan dipandang sebagai barang dan hak milik, yang dapat diwariskan dan dieksploitasi untuk apapun oleh lakilaki, yang merupakan tulang punggung ekonomi keluarga. Karena itu, dalam kultur masyarakat Arab Hijaz saat itu hanya laki-laki yang memperoleh warisan, sementara perempuan tidak mendapat warisan. Malah sebaliknya, seorang lakilaki dapat mewariskan seorang perempuan miliknya kepada kawan laki-lakinya sebagai tanda kesetiaan (Ridwan 2001: 287).

Dalam konteks yang sama, masyarakat Arab mengenal *mahar*, atau mas kawin, tapi dengan pengertian yang sangat berbeda dengan apa yang berkembang sesudah kedatangan Muhammad. Waktu itu, mahar diberikan oleh seorang lakilaki kepada kerabat dari perempuan yang ingin dimilikinya, ayah atau kerabat

yang lain, tapi lebih sebagai tanda kontrakjual beli, bukan kontrak pernikahan di mana sang isteri juga memiliki hak (Ridwan 2001: 288).

Institusi perceraian pun sudah ada dalam tradisi bangsa Arab, tapi, sekali lagi, berbeda dengan pengertian perceraian setelah mereka mengenal moralitas Islam. Sebagai konsekuensi bahwa isteri merupakan hakmilik suaminya, maka perempuan itu dapat dicampakkan kapan saja oleh sang suami (idem).

Makanya, di samping mengajarkan *tauhid* atau keesaan Tuhan, Muhammad memperkenalkan beberapa perubahan di *bidmg gender* yang dalam konteks historis zaman itu di Tanah Arab, sangat radikal. Pertama, perempuan yang tadinya tidak mendapatkan warisan sama sekali, mulai mendapatkan warisan setengah dari bagian warisan saudara laki-lakinya. Kedua, mahar harus diberikan kepada calon isteri, sebagai pengikat pernikahan. Perempuan itu sewaktu-waktu dapat mengembalikan mahar yang membatalkan ikatan pernikahan, sebagai bagian dari institusi gugat cerai, tapi ia juga dapat menahan mahar itu, kalau ia tidak mau mengembalikannya. Suami tidak dapat langsung menikah kembali setelah menceraikan isterinya, karena Muhammad memperkenalkan konsep *iddah*, sebagai bentuk penghormatan yang dalam bagi seorang isteri. Konsep *iddah* ini merupakan revolusi besar di tengah budaya Arab jahiliah yang sama sekali tidak menghormati perempuan. Perempuan hamil yang ingin bercerai, harus menunggu selama tiga periode menstruasi, untuk memastikan siapa ayah bayi yang dikandungnya dan memastikan tunjangan untuk anaknya itu (Ridwan 2001:287-9; Bloom & Blair 2000:46).

Ayat ketiga dalam surat an-Nisa dalam Al Qur'an yang sering dijadikan dasar pembenaran poligami di masa kini, juga harus didekati secara sosiologis, tegas Siti Ruhaini Dzuhayatin, dosen sosiologi Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ayat itu berbunyi: "jika kamu takut tidak dapat berbuat adil dalam menjamin hak-hak anak yatim (apabila kamu menikahi), maka kawinilah wanita-wanita (yang lain) yang kamu senangi: dua, tiga, dan empat. Dan apabila kamu tidak dapat berbuat adil, maka kawini hanya satu". Ayat ini merupakan peringatan bagi laki-laki Arab yang cenderung mengawini anak yatim hanya untuk menguasai hartanya. Dalam konsep Islam, pernikahan semacam ini merupakan perbuatan aniaya yang lebih berat dari pada mengawini dua, tiga, dan empat orang perempuan. Kemudian, penutup ayat ini merupakan penegasan bahwa pernikahan yang ideal adalah monogami. Hal itu merupakan suatu perubahan yang sangat radikal dibandingkan dengan praktek di zaman Jahilliyyah, ketika seorang laki-laki dapat memiliki sampai 100 orang isteri (Al-Hibri 1982: 209,216; Dzuhayatin 2002: 18).

Konteks sosial saat turunnya ayat itu, juga dijelaskan oleh dosen UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, kelahiran Blora, Jawa Tengah itu. Pada masa itu, pernikahan dan perwalian merupakan mekanisme perlindunan bagi peempuan, terutamabagi jandadan anak-anak. Sehingga tujuan berpoligami bukanlah untuk mengakomodasi dorongan seksual laki-laki, sebagaimana asumsi kultural yang tercermin dalam tafsir-tafsir al-Qur'an. Aspek perlindungan sosial dari ayat di atas juga diperkuat oleh riwayat Muhammad setelah menghadapi perang Uhud, di mana ribuan tentara Muslim terbunuh dan meninggalkan para janda dan anak-anak yatim. Muhammad menyuruh para sahabatnya dan laki-laki Muslim yang lain untuk menikahi para janda untuk melindungi anak-anak mereka. Pernikahan Muhammad sendiri dilakukan atas desakan para sahabatnya, demi melindungi kehormatan perempuan-perempuan yang status sosialnya lebih tinggi dari para sahabatnya. Karena itu, hanya Muhammad yang merupakan Nabi mereka dipandang pantas melindungi para janda tersebut (Dzuhayatin 2002: 19).

Masalahnya, dalam surat yang sama di Al Quran, tercantum juga ayat ke-34 ("Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan..."), yang seringkali ditafsirkan sebagai justifikasi buat supremasi laki-laki *di atas* perempuan. Lengkapnya ayat itu berbunyi sebagai berikut (Rachman 2002: 52):

Kaum laki-laki itu adalah *qawwamun* (pemimpin) bagi kaum perempuan. Oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi'memelihara diri saat (suami) tidak ada oleh karena Allah telah memelihara mereka. Wanita-waniti yang kamu khawatiri *musyuz-nya* (pelanggaran kewajiban suami-isteri), maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka dari tempattidur, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Mana Tinggi lagi Maha Besar.

Padahal ayat itu, tidak turun dengan sendirinya, tapi ada latar belakangnya. Menurut Dzuhayatin, ayat itu ditujukan kepada laki-laki Muslim untuk tidak menganiaya isteri mereka. Ceriteranya, ada seorang perempuan datang kepada Muhammad dengan luka di wajahnya, akibat penganiayaan suaminya. Sang Nabi kemudian memanggil suami perempuan tersebut, dan mengarahkan ayat tersebut kepadanya. Secara metaforis, al Qur'an niengaskan bahwa kaum lakilaki adalah 'penjaga' dari kaum perempuan dengan apa yang dilebihkan oleh Tuhan dan dengan apa yang telah mereka nafkahkan. Seperti diuraikan oleh Dzuhayatin (2002: 15):

Laki-laki dan perempuan diberikan kelebihan oleh Allah untuk saling melengkapi. Dalam pandangan Islam, laki-laki diberi ketegaran fisik dan perempuan diberi organ-organ reproduksi yang keduanya diarahkan untuk menjalankan fungsi regenerasi. Karena secara biologis perempuan harus menjalankan fungsi reproduksi, maka kebutuhan-kebutuhan finansial dibebankan kepada laki-laki. Karea itu, nafkah harus diarahkan sebagai upaya mendukung regenerasi dan bukan sebagai legitimasi superioritas laki-laki.

Pada masa kehidupan SangNabi, ayat ini melandasi pelepasan perempuan dari kehidupan pernikahan yang membelenggu, dan mengubahnya menjadi wahana kasih sayang. Ini tercermin dalam kehidupan rumah tangga Muhammad, yang cukup demokratis untuk ukuran masa itu dan terbuka, di mana isteri Sang Nabi dapat berdiskusi dengan leluasa dengan suaminya. Sang isteri dan putri mereka menggambarkan sosok perempuan yang dinamis, mandiri dan terhormat (Dzuhayatin2002: 15-16).

Walaupun tidak langsung menghapuskan perbudakan, yang sudah begitu mendarahdaging dalam masyarakat pedagang di Makkah, Muhammad berusaha membuat institusi itu se-manusiawi mungkin. Untuk itu turunlah ayat 33 Surat An Nuur, yang mengingatkan para pemilik budak, agar tidak mengkomersialkan ibud^k mereka sebagai pelacur. Pembaharuan yang dianjurkan oleh Muhammad cukup menggoncangkan sistem ekonomi kota Makkah. Ditambah dengan perlawanan Muhammad terhadap polytheisme para saudagar Quraisy di sana, kelas atas Makkah itu bersepakat untuk m'embunuh Sang Nabi. Ini antara lain mendorong SangNabi untuk hijrah ke Yatsrib, suatu perkampunganyang agak didominasi oleh orang Yahudi, yang kemudian diganti namanya menjadi *Madinah*, dari *Madinahtun Nabi*. Turut bersamanya, sejumlah besar budak yang telah dibebaskan dari perbudakan dan masuk Islam, yang lebih-lebih lagi, menggoncangkan fundasi ekonomi kota Makkah (kom.pribadi dengan Darul, mahasiswa Filsafat UGM).

Didorong oleh teladan SangNabi itu, banyak perempuan ikut aktif berjuang menegakkan agama baru itu di tengah-tengah masyarakat Arab, yang juga merupakan kebangkitan kelas bawah buruh dan pengusaha kecil, yang hidup di bawah penjajahan oligarki pedagang besar di kota Mekkah dan pemilik khafilah-khafilah besar yang menguasai berbagai jalur perdagangan yang melintasi Semenanjung Arabia (Lewis 1966: 34,39).

Pertama-tama dapat disebutkan nama Khadiyah al Kubra, janda saudagar kaya yang beberapa tahun lebih tua dari Muhammad, yang di kemudian hari memperisteriya. Setelah Muhammad menerima wahyunya yang pertama, Khadijah dengan penuh semangat mendukungnya dengan seluruh harta dan kehormatan yang dimilikinya. Selanjutnya patut disebutkan peranan para perempuan yang berbait kepada Muhammad, mengikuti hijrahnya ke Medina, ikut berjihad bersama Muhammad, bahkan duduk dalam *syura* yang dibentuk oleh Muhammad. Sedangkan Aishyah, isteri sang Nabi, turut menjadi otoritas keagamaan, sesudah Muhammad meninggal (Al-Hibri 1982:209; Thahhan 2000: 167-72).

Teladan Sang Nabi itu merupakan pengejawantahan prinsip kesetaraan *gender*, yang termaktub dalam ayat 35 Surat al-Ahzab, yang berbunyi sebagai berikut (Rachman 2002:42,55):

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang Muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatan, laki-laki dan perempuan yang sabar, 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 menjaga kehormatan, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

Sedikit catatan perlu diberikan soal busana Muslimah, yang di masa kini sering menjadi bahan kontroversi. Ayat-ayat yang menentukan bagaimana sepatutnya perempuan berpakaian, merupakan bagian dari surat-surat yang turun di Madinah, periode di mana Islam sudah merupakan agama, sistem sosial, dan sistempolitikyangmapan, di bawah pimpinan SangNabi. Surat-surat ini disebut surat-surat *Madaniyah*, untuk membedakannya dari surat-surat yang diwahyukan di Makkah, atau surat-surat *Makkiah*.

Menurut orang Islam, kedua jenis surat itu harus dilihat sebagai satu kesatuan. Seperti kata Budhy Munawar Rahman: "Ayat-ayat yang turun di Makkah karena bersifat puitis, profetis, egalitarian dan *visionary*, telah memberikan basis visi etis yang harus menjadi dasar pembacaan atas ayat-ayat yang turun di Madinah, yang lebih bersifat pengaturan kehidupan sosial" (2002: 64). Atau seperti kata Susi Fitri, ddsen Universitas Negeri Jakarta (UNJ) yang juga seorang feminis Muslim kepada penulis: "Menerapkan ayat-ayat Madaniyah tanpa memahami asumsi dasar tentang manusia dan masyarakat yang ada dalam ayat-ayat Makkiyah dianggap *taqlid*, patuh secara buta, yang juga dilarang oleh Islam".

Dua ayat tentang cara berbusana perempuan Muslim yang terkenal adalah ayat 3 dari surat An Nuur, dan ayat 59 dari surat Al Ahzab. Ayat pertama

menekankan, "hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya". Sedangkan ayat kedua menekankan, "hendaklah mereka mengulurkan jilbab (baju panjang)nya ke seluruh tubuh mereka". Di masa hidup Sang Nabi di Medinah, perintah itu ditafsirkan macam-macam. Aisyah, semenjak menikah dengan Sang Nabi, selalu mengenakan kerudung. Namun tidak semua perempuan Muslim di Medinah menggunakannya (Bloom & Blair 2000:47).

Mengapa ada ketidakseragaman itu? Dan mengapa turun ayat-ayat yang mengharuskan berkerudung itu? "Saya menduga," kata Susi Fitri, "pada masa dulu berkerudung adalah tradisi umum di Makkah maupun di Madinah, karena di sana juga banyak kabilah Kristen dan Yahudi, yang setahuku juga berkerudung. Jadi seruan berkerudung bukan semata-mata menutup kepala, tapi juga ada makna lain, berkaitan dengan tradisi Yahudi dan Kristen itu yang hidup bersama dengan komunitas Islam".

Dugaan Fitri tidak keliru, bahkan akar dari tradisi berkerudung lebih jauh lagi ke belakang, dan merupakan warisan yang dibawa oleh orang Yahudi sekembali mereka dari masa pembuangan di Babylonia. Di dalam hukum yang disusun oleh Hammurabi, seorang tokoh Mesopotamia yang hidup 1500 tahun SM. Kode Hammurabi yang patriarkis itu, mulai diberikan hak-hak istimewa kepada laki-laki serta pembatasan terhadap perempuan. Di situ ditetapkan model busana bagi perempuan, yaitu perempuan merdeka, baik yang masih gadis atau yang sudah berkeluarga, harus menggunakan kain penutup kepala. Sedangkan perempuan budak, tidak dibenarkan menggunakan pakaian tersebut (Umar 2002: 109,144).

Sesudah diadopsi oleh perempuan Islam di zaman Madinah, tradisi berkerudung itu kemudian menyebar (kembali?) ke negeri-negeri lain yang dipengaruhi Islam di Timur Tengah. Kali ini, dengan pengertian yang cenderung menunjukkan status sosial penggunanya. Menurut Jonathan Bloom dan Sheila Blair, yang lebih banyak menggunakan kerudung adalah perempuan kota yang agak berada, yang punya pembantu untuk menangani urusan rumah tangga. Jadi, penggunaan kerudung merupakan suatu pernyataan dari penggunanya, bahwa suaminya cukup kaya untuk memungkinkan ia hidup santai. Sebaliknya, bagi perempuan pekerja, Badawi, dan petani, tidak mungkin menjalankan pekerjaannya sehari-hari dengan menggunakan kerudung, sehingga mereka tidak memakainya (Bloom & Blair 2000:47).

Jadi prinsipnya, menurut berbagai penulis dan pakar di atas, dalam menafsirkan ayat-ayat Al Qur'an harus terlebih dahulu dipelajari penyebab turunnya ayat itu (sabab nuzul), termasuk konteks kehidupan sosial masyarakat

pada masa itu. Sesudah itu baru jawaban-jawaban spesifik yang ditarik dari ayat-ayat itu digeneralisasi, dengan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial umum, diterangi dalam cahaya ilmu-ilmu baru, seperti sejarah, sosiologi, hermeneutika, dan sebagainya. Begitulah penerapan daur ganda metodologis Fazlur Rahman di Indonesia, sebagaimana dirintis oleh Nurcholish Madjid (Rachman 2002: 59-60).

Jadi pada hakekatnya, Al Qur'an sangat mengutamakan kesetaraan *gender (al-musawa al-jinsiyyah)*. Begitu pendapat Azizah Al-Hibri, yang telah mendaftar 14 butir pembaharuan di bidang relasi laki-laki dan perempuan yang digariskan oleh Islam. Di samping semua yang telah diuraikan di atas, satu di antaranya adalah penghapusan tradisi pembunuhan bayi perempuan (1982:212-3). Sayangnya, tulis Nasaruddin Umar, "semangat kesetaraan *gender* tidak dilanjutkan oleh para penguasa Islam sesudahnya" (2002: 103).

F. Patriarki, Pasca Buddha Historis, Yesus, dan Muhammad

Patriarki dalam Sangria Buddha:

Patriarki yang dicoba diperangi oleh Sang Buddha, langsung berusaha dihidupkan kembali oleh para penerusnya. Hanya selang tiga bulan sesudah meninggalnya Sang Buddha pada usia 80 tahun, Pertemuan Sangha (Dewan Buddhis) pertama diadakan. Limaratus biksu diundang untuk menghadirinya, tapi tidak satupun biksuni diundang. Delapan tuntutan diajukan menentang Ananda, saudara sepuu sekaligus pembantu terdekat Sang Buddha. Satu di antara delapan tuntutan itu menyoal tanggungjawab Ananda atas masuknya para biksuni ke dalam sangha. Waktu terus berlalu, dan banyak aturan yang menekan dan menolak perempuan merayap kembali ke dalam sangha, yang diserap dari masyarakat India. Makanya dalam berbagai naskah kanonik Buddhis, malah ada ayat-ayat yang terang-terangan menyebut perempuan "inferior" dari laki-laki (Kabilsingh 1997:21).

Kecenderungan ini terus dilawan oleh para sarjana feminis Buddhis di seluruh dunia. Mereka telah melakukan kajian terhadap teks-teks kanonik Buddha yang disebut *Tripitaka*, untuk menyaring nilai-nilai soal negatifyang terutama diambil dari Brahmanisme. Soalnya, seperti yang diingatkan oleh Kabilsingh, "siapapun yang membaca Tripitaka tanpa kewaspadaan dengan mudah tergelincir ke dalam jebakan untuk berpikir bahwa Buddhisme memiliki *bias* anti-perempuan, bahwa Buddhisme adalah patriarki dan bertanggungjawab atas banyak penyakit sosial di mana perempuan menjadi korbannya" (1997: 21).

Masai ah yang sangat sensitif adalah pentahbisan perempuan untuk menjadi biksuni. Walaupun ini pertama dirintis oleh Sang Buddha sendiri, saat ini di banyak negara berpenduduk mayoritas Buddhis seperti Muangthai, Sri Lanka dan Burma perempuan tidak memperoleh kesempatan untuk ditahbiskan menjadi biksuni. Hal ini ironis, sebab di abad ketiga SM, Sanghamitta dan sekelompok biksuni bertolak ke Sri Lanka atas permintaan Kerajaan, dan mentahbiskan ratusan perempuan. Di kemudian hari, para biksuni Sri Lanka pergi ke Tiongkok dan mendirikan ordo biksuni di sana. Ordo itu menyebar ke negara-negara tetangganya (Kabilsingh 1997: 21-2).

Saat Buddhisme merebak ke negara-negara Barat, hambatan itu sangat berkuran. Banyak perempuan Buddhis Barat minta ditahbiskan. Pada tahun 1988, duaratus orang biksuni dari berbagai tradisi menerima penahbisan penuh di Kuil His Lai di Los Angeles, AS. Sementara itu, di berbagai negara yang berpenduduk mayoritas Buddhis di Asia, Buddhisme masih menjadi wilayah eksklusif para biksu. Perempuan hanya berperanserta dalam mempersembahkan doa, menyokong kuilkuil, dan memberi sumbangan pada para biksu (Kabilsingh 1997:22).

Namun, walaupun peranan para biksuni kurang menonjol, peranan awam perempuan Buddhis tidak dapat diremehkan. Coba saja kita lihat peranan Daw Aung San Suu Kyi, puteri dari Bogyoke Aung San, pejuang kemerdekaan Burma yang mati terbunuh pada tanggal 19 Juli 1947. Kalau ayahnya dulu berjuang untuk memperoleh kemerdekaan negerinya dari pemerintah kolonial Inggris, Suu Kyi kini sudah 18 tahun berjuang untuk memerdekakan negerinya dari penjajahan rezim militer bangsanya sendiri. Bersama dengan dia, ada banyak perempuan Buddhis Burma yang berjuang melalui NLD (National League for Democracy) dan komponen-komponen gerakan pro-demokrasi Burma yang lain (ALTSEAN-BURMA 1997).

Patriarki dalam Gereja-Gereja Kristiani:

Sejarah gereja Kristiani awal, setelah ditinggalkan oleh Yesus, tidak terlalu berbeda dengan sejarah Buddhisme di negara-negara Asia. Selama gereja purba masih dipimpin oleh Petrus, umat Kristiani awal lebih merupakan jaringan komunitas-komunitas yang tidak diikat oleh suatu struktur kepemimpinan yang kental dan hirarkis. Apalagi ketika gereja belum dapat muncul ke permukaan, dan harus beribadah bersama secara sembunyi-sembunyi di katakombe-katakombe di bawah tanah di kota Roma, ketika Kaisar Nero berkuasa. Sang penguasa kekaisaran Roma ini tidak menginginkan agama lain menandingi agama resmi Roma yang polytheis. Apalagi agama Kristen yang monotheis, dan tidak

menganggap Kaisar merupakan penjelmaan dewa. Sehingga banyak pemeluk Kristen dini menemui ajalnya dalam "perkelahian" melawan singa di koloseum kota Roma, di mana manusia dengan singa, untuk hiburan penduduk kota itu.

Barulah di bulan Januari 313, Kaisar Konstantinus Agung bersama adik iparnya, Lisinius, menerbitkan edik di kota Milano yang memberikan memberi kebebasan kepada semua agama, khususnya agama Kristiani, untuk hidup dan berkembang dalam wilayah kekaisaran Romawi. Edik Milano juga menyatakan bahwa pemerintah akan mengganti kerugian yang dialami oleh gereja dan akan mengembalikan harta milik gereja yang telah dirampas oleh pemerintah. Edik ini menandai berakhirnya penghambatan pemerintah Roma atas orang-orang Kristen dalam wilayah Kekaisaran Roma. Selanj utnya, di tahun 380 M A Kaisar Theodosius meresmikan agama Kristiani menjadi agama negara. Namun sebelumnya, setelah Konstantinus mengalahkan adik iparnya, Licinius, yang merebut kekuasaan di sebelah timur kekaisaran Romawi, kedudukan Gereja sudah bertambah kokoh dan penting. Gereja bukan saja dibiarkan, bahkan diberi berbagai hak dan keuntungan. Misalnya, hak menerima warisan, sokongan uang untuk membangun gedung-gedung gereja, sementara hari Minggu diresmikan dengan undang-undang sebagai hari suci (Wellem 2004: 88; Berkhof & Enklaar 2005: 48-9).

Sejak saat itulah gereja Kristen, yang tadinya merupakan gerakan kebudayaan tandingan, harus belajar cara menangani kekuasaan. Kenyataannya, gereja mulai mengambil oper atribut-atribut dan struktur organisasi menyerupai imperium Romawi. Apalagi setelah skisma (perpecahan) dengan Gereja Timur atau Gereja Katolik Orthodoks yang berpusat di Konstantinopel di tahun 1054. Banyak perbedaan pendapat yang melandasi skisma Timur-Barat itu. Gereja Timur menggunakan bahasa Yunani, Barat menggunakan bahasa Latin. Teologi, bentuk kebaktian dan cara hidup para rohaniwan pun berbeda antara Timur dan Barat. Di Timur, rohaniwan boleh menikah dan memelihara janggut. Sementara para imam di Barat, dilarang menikah dan mukanya dicukur bersih (Curtis, Lang & Petersen 2004: 20, 52).

Dalam konteks itulah terjadi perkawinan antara ke-selibat-an dan patriarki di Gereja Katolik Roma, di mana perempuan yang hidup selibat tetap tidak dapat menjadi imam, dan paling tinggi hanya dapat menjadi biarawati. Sebagai imbalannya, Gereja Katolik Roma mengembangkan sistem devosi dan dogmadogma penghormatan khusus terhadap Bunda Maria yang jelimet. Termasuk dogma Maria dikandung tak bernoda dosa asal (Maria immaculata) dan dogma Maria naik ke surga dengan tubuh dan jiwa, yang berpijakpada tradisi

tMrfarU rfi fftiftiia Mam:

Bertolakbelakang dengan teladan Sang Nabi, gambaran 'qawwam' yang ditawarkan oleh kitab-kitabfiqh yang ditulis para ulama menguatkan kembali patriarki dalam masyarakat Arab, ketimbang mengoreksi bentuk kepemimpinan yang feodalistik dan posesif. Seperti ditulis Dzuhayatin, ironis memang bahwa kitab-kitab fiqh itu dikodifikasi di saat peradaban Islam sedang mencapai puncaknya, di mana perempuan justru dipasung dalam empat dinding harem yang membatasi akses mereka terhadap pendidikan yang setara dengan lakilaki. "Pendidikan yang tidak memadai telah mengubah perempuan Islam yang dinamis, mulia, dan terhormat menjadi perempuan yang rapuh, penuh dengki, dan meniru penghuni istana Byzantium dan Persia yang haus gengsi," tulis Dzuhayatin (2002: 16).

Keadaan ini diperparah oleh populerisasi hadis-hadis missogenis (yang menempatkan perempuan sebagai 'sang penggoda') oleh sebagian tokoh pembaharu pemikiran Islam seperti Al Maududi dan An-Nawawi, dengan interpretasi yang sangat patriarkis terhadap poligami (Dzuhayatin 2002: 16-8). Seeara tidak langsung, tokoh-tokoh ini memalingkan mata umat dari praktek poligami yang luar biasa hedonisnya oleh dinasti Ibnu Saud, yang mengklaim diri mereka sebagai "penjaga kota-kota suci Mekkah dan Medinah". Sebelum ia meninggal, pendiri dinasti ini, Abdel Aziz Abdel Rachman Al Saud, yang lebih dikenal dengan panggilan pendek, Ibnu Saud, telah menghasilkan 42 anak lakilaki dan sejumlah anak perempuan yang tidak disekolahkan, dari entah berapa orang perempuan yang telah dipefisterinya (Aburish 1994: 10). Tapi karena dinasti ini memperlakukan maskapai-maskapai migas AS dengan karpet merah, dibandingkan dengan Saddam Hussain di Iraq, Moummer Khadafi di Libya, serta para ulama Syi'ah di Iran, monarki penguasa absolut Arab Saudi itu, yang telah menghabisi para penganut mazhab Shi'ah yang tadinya mencapai 15 % penduduk Arab Saudi dan menghukum mati banyak orang lain lagi (Aburish 1998: 45), tetap menjadi sahabat karib AS.

Namun, seniua itu tidak menyurutkan langkah sejumlah feminis Islam di maneanegara dan di Indonesia. Di luar negeri, kita mengenal ketokohan Fatima Mernissi, Rifaat Hassan, Nawal al Sadawi, serta Amina Wadud Muhsin yang mernpengaruhi waeana feminisme Islam di Indonesia. Sedangkan di masa penjajafian Belanda kita mengenal Kartini di Jawa Tengah serta Rohana Kudus di Sumatera Barat. Kartini baru saja kita rayakan hari lahirnya, 21 April lalu. Sedangkan Rohana Kudus jarang diperingati pefjuangannya seeara nasional,

walaupun peranan dia tetap dikenang oleh orang Minang, yang memang menganut sistem matriarkat. Padahal, dialah wartawan perempuan Indonesia yang pertama, dan menerbitkan koran khusus untuk perempuan. Belakangan ini, kita mengenal Wardah Hafidz, Lies Marcoes-Natsir, Siti Rohaini Dzuhayatin, dan Nurul Agustina, yang aktif menulis dan berpolemik dengan para penjaga gawang patriarki dan kemapanan pemikiran Islam di berbagai gelanggang (Rachman 2002: 34; Dzuhayatin 2002: 23). Ini semua merupakan tanda-tanda zaman yang menggembirakan!

G. Kesimpulan

Berdasarkan seluruh uraian di atas, saya ingin menyimpulkan makalah ini dengan merevisi kutipan dari karya Karl Marx di pembukaan makalah ini, tentang dialektika antara agency dan struktur. Dalam perjuangan melawan patriarki, yang dirintis oleh Sang Buddha, Yesus, dan Muhammad, kaum perempuan sendirilah yang di mana-mana bangkit melawan arus balik kembali ke patriarki, yang di banyak tempat digerakkan oleh para pengikut Sang Buddha, Yesus dan Muhammad. Berarti, agency lebih banyak berada di tangan perempuan, sedangkan struktur dikuasai laki-laki.

Women make their own history, but they do not make it just as they please; they do not make it under circumstances chosen by themselves, but under circumstances directly found, given and transmitted by men from the past.

DAFTAR PUSTAKA

Aburish, Said K. (1994). *The rise, corruption and coming fall of the House of Saud.* London: Bloomsbury.

Al-Hibri, Azizah(1982). "A study of Islamic herstory: Or how did we ever get into this mess?" *Women's Studies International Forum*, No. 2/Vol. 5, hal. 207-19.

ALTSEAN-BURMA (1997). *Burma and the role ofwomen*. Bangkok: Alternative Asean Network on Burma (ALTSEAN-BURMA.

- Armstrong, Karen (2005). Buddha. Bandung: Mizan Media Utama (MMU).
- Berkhof, H. & I.H. Enklaar (2005). Sejarah Gereja. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Bloom, Jonathan & Sheila Blair (2000). *Islam, a thousandyears of faith and power*. New York: TV Books.
- Caldwell, Malcolm & Ernst Utrecht (1979). *Indonesia: An alternative history*. Sydney: Alternative Publishing Co-operative Ltd.
- Cardozo, A. Rebecca (1975). "A modern American witch-craze", dalam M. Marwick (peny.). *Witchcraft andscorcery*. Harmondsworth: Penguin Books, hal. 369-77.
- Christie, Clive J. (1996). A modern history of Southeast Asia: Decolonization, nationalism and separatism. London: I.B. Tauris Publishers.
- Clark, Elizabeth & Herbert Richardson (???). Oz and religion: A feminist sourcebook of Christian thought. Bahan kuliah Dasar-Dasar Antropologi di Newcastle University, NSW, Australia, Semester II2000
- Curtis, A. Kenneth, J. Stephen Lang & Randy Petersen (2004). 1000peristiwapenting dalam sejarah Kristen. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Daeng, Hans (2005). *Manusia, kebudayaan dan lingkungan: Tinjauan antropologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelaj ar. Bagian tentang' Ibu dn Kesuburan Ladang', hal. 105-15.
- Duyverman, M.E. (2003). *Pembimbing ke dalam Perjanjian Baru*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini (2002). "Pergulatan pemikiran feminis dalam wacana Islam." Dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (peny.). *Rekonstruksi metodologis wacana kesetaraan gender dalam Islam.* Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-IDIHEP, dan Pustaka Pelajar, hal. 3-26.
- Fox, James J. (1997). "Genealogies of the Sun and Moon: Interpreting the canon of Rotinese ritual chants." Dalam E.K.M. Masinambouw (peny.). *Koentjaraningrat dan antropologi di Indonesia*. Jakarta: Asosiasi Antropologi Indonesia & Yayasan Obor Indonesia, hal. 321-330.
- Giddens, Anthony (1993). Sociology. Oxford: Polity Press & Blackwell Publishers.
- Jacobs, Tom (2006). Lukas, pelukis hidup Yesus. Yogyakarta: Kanisius.
- Kabilsingh, Chatsumarn (1997). "Wacana teologi feminis Buddhis." Dalam Zakiyuddin Baidhawy (peny). *Wacana teologi feminis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 17-26.
- Keesing, Roger M. (1985). *Cultural anthropology: A contemporary perspective*. To-kyo: Holt-Saunders Japan.
- Keyes, Charles F. (1977). *The golden peninsula: Culture and adaptation in mainland Southeast Asia.* New York: Macmillan Publishing Co.
- LAI (2001). *Alkitab Dalam Bahasa Indonesia Sehari-hari*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia (LAI).

- Leks, Stefan (2003). Tafsir InjilLukas. Yogyakarta: Kanisius.
- Lester, Robert C. (1985). *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Lewis, Bernard (1966). The Arabs in history. New York: Harper & Row.
- Lie Chung Yen (2005). Pengakuan Maria Magdalena. Yogyakarta: Kanisius.
- Poespoprodjo, W. (1987). Subyektivitas dalam historiografi: Suatu analisis kritis validitas metode subyektivo-obyektif dalam ilmu sejarah Bandung: Penerbit Remadja Karya CV.
- Rachman, Budhy Munawar (2002). "Penafsiran Islam liberal atas isu-isu *gender* dan feminisme." Dalam Dzuhayatin, *op. cit.*, hal. 27-81.
- Ridwan, Nur Kholik (2001). *Islam borjuis dan Islam proletar: Konstruksi baru masyarakat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press.
- Ritzer, George (1992). Sociological theory. New York: McGraw-Hill.
- Schumacher, E.F. (1974). *Small is beautiful: A study of economics as if people mattered*. London: Sphere Books Ltd.
- Soedjono, Imam (2006). *Yang berlawan: Membongkar tabirpemalsuan sejarah PKI*. Yogyakarta: Resist Book.
- Taniputera, Ivan (2003). *Ehipassiko Theravada-Mahayana: Studi banding doktrin Buddhisme aliran selatan dan utara.* Yogyakarta: Suwung.
- Thahhan, Musthafa Muhammad (2000). *Rekonstruksi pemikiran menuju gerakan Islam modern*. Solo: Intermedia.
- Tong, Rosemarie Putnam (2005). Feminist thought: Pengantar paling komprehensif kepada arus utama pemikiran feminis. Yogyakarta: Jalasutra.
- Touraine, Alain (1988). *Return of the actor: Social theory in postindustrial society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Trevor-Rope, H.R. (1975). "The European witch-craze", dalam Marwick, *op. cit.*, hal. 121-50.
- Tucker, Robert C. (peny.) (1978). *The Marx-Engels Reader*. New York: W. W. Norton & Company.
- Umar, Nasaruddin (2002). "Kajian kritis terhadap ayat-ayat *gender*, pendekatan hermeneutic." Dalam Dzuhayatin, *op. cit.*, hal. 107-49.
- Wardoyo, Baskara T. (2006). Bung Karno menggugat! Dari Marhaen, CIA, pembantaian massal '65, hingga G30S. Yogyakarta: Galang Press.
- Wellem, F.D. (2004). Kamus sejarah Gereja. Jakarta: BPK Gunung Mulia.