

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF KEARIFAN LOKAL: PEMIKIRAN ULAMA BUGIS DAN BUDAYA BUGIS

Women Leadership in Local Wisdom Perspective: Bugis Muslims Scholars' Thought and Bugis Culture

MUHAMMAD YUSUF

UIN Alauddin Makassar
 Jl. Sultan Alauddin No. 63 Makassar
 Sulsel
 *Jl. Sultan Alauddin No. 36 Samata
 Gowa Sulsel
 Telp.
 Facs.
 e-mail: m.yus56@yahoo.com
 Naskah diterima: 6 Januari 2015
 Naskah direvisi: 23 Maret – 7 April
 2015
 Naskah disetujui: 23 Juni 2015

ABSTRACT

This research is an effort to explain quranic values in collaborating and synergizing with the values of local wisdoms which influences social life paradigm. The main resources of this research are the thought of Bugis Muslim scholars in the Quranic exegesis which is in Bugis language. This exegesis was written by MUI of South Sulawesi consisting of 11 volumes. This study concerns on the interpretation of verses on women leadership which is then connected with the cultural values of Bugis society. Data on cultural values were collected through interview and observation. Bugis ulama tend to follow the perspective of Middle Eastern ulama regarding the issue of leadership in the domestic area, they argue that man is the leader. Meanwhile the cultural values 'sibaliperrri, sipurepo' indicate that husband and wife are partners in dealing with the family matters. In the public space, Bugis ulama agree with the Bugis culture in which they say that women have opportunities to handle various tasks either at an organization or community.

Keywords: leadership, women, local wisdom, scholars, culture, Bugis.

ABSTRAK

Kajian ini merupakan sebuah ikhtiar untuk menginterpretasi nilai-nilai qurani berkolaborasi dan bersinergi dengan nilai-nilai kearifan lokal yang mewarnai cara pandang dan pola hidup masyarakat. Sumber primer kajian ini adalah pemikiran ulama Bugis yang terdapat dalam tafsir berbahasa Bugis karya Tim MUI Sulawesi Selatan yang terdiri atas 11 jilid menafsirkan Alquran 30 juz. Ayat-ayat yang diteliti meliputi penafsiran mengenai ayat-ayat yang terkait dengan posisi dan kepemimpinan perempuan. Selanjutnya penafsiran tersebut dikaitkan dengan data mengenai nilai-nilai kebudayaan masyarakat Bugis yang didapatkan melalui wawancara dan pengamatan langsung. Ulama Bugis masih terlihat lebih cenderung mengikuti pemikiran ulama Timur Tengah yang dirujuknya khususnya kepemimpinan dalam rumah tangga masih dipercayakan kepada suami. Prinsip sibaliperrri, sipurepo' bersama nilai-nilai lainnya mengisyaratkan bahwa hakikat suami istri adalah mitra (azwajan) dalam mengurus rumah tangga. Di ranah publik ulama Bugis tidak mempersoalkan sebagaimana halnya budaya Bugis, sehingga di beberapa lembaga dan instansi, masyarakat Bugis seringkali menyerahkan urusan tersebut kepada perempuan.

Kata kunci: kepemimpinan, perempuan, kearifan lokal, ulama, budaya, Bugis.

PENDAHULUAN

Kepemimpinan keperempuan merupakan salah satu tema yang menjadi perhatian pemerhati dan aktivis gender. Persoalan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan merupakan topik yang terus diperdebatkan, karena gender dilihat dari berbagai perspektif, motif, dan kepentingan. Gender berkaitan dengan persepsi dalam suatu masyarakat bahwa aktivitas, sikap, dan perilaku yang boleh atau tidak boleh dilakukan baik oleh laki-laki atau perempuan (Wood T, 1997: 228). Gender merupakan hasil konstruksi sosial terhadap apa yang disebut maskulin dan feminim. Perbedaan biologis tidak bisa dijadikan pembeda kecuali struktur anatomi tubuh, reproduksi, dan untuk mengenali jenisnya (Andersen, 1988: 22).

Perbedaan laki-laki dan perempuan tidak dimaksudkan untuk membedakan keduanya dari segi derajat sosialnya. Perbedaan itu merupakan wujud komitmen Tuhan menciptakan segala kosmos secara berpasang-pasangan agar proses reproduksi berjalan lancar dan tercipta hubungan mutualis dan interpedensi diantara dua jenis manusia (Umar, 2001: 18). Akan tetapi, seringkali perempuan tersubordinasi oleh kaum pria. Ada tiga dasar yang selalu dijadikan pijakan untuk menolak kepemimpinan perempuan. *Pertama*, sebuah hadis yang menggambarkan sikap pesimis Rasulullah Saw. mengenai keberhasilan kepemimpinan perempuan. *Kedua*, sebuah hadis yang menerangkan tentang rendahnya intelektual perempuan. *Ketiga*, Qs. al-Nisa/4: 34 (al-Munawwar, 2003: 15-16) yaitu:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ
بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Terjemahnya: ... kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka...

Posisi perempuan tidak hanya berhenti pada hak kepemimpinannya lebih jauh telah berdampak pada sikap pria terhadap perempuan karena adanya sumber-sumber tekstual ajaran agama termasuk Islam menunjukkan bahwa memang perempuan posisinya nomor dua dari laki-laki misalnya pembagian harta warisan (Syadzali, 1995: 97). Munawir Syadzali mengusulkan rekonstruksi fikih yang relevan dengan konteks Indonesia tetapi ditentang keras oleh KH. Abd Muin Yusuf, ketua MUI Sulawesi Selatan sekaligus ketua tim penulis tafsir berbahasa Bugis.

Masalah yang dibahas dalam penelitian ini adalah “bagaimana integrasi antara pandangan ulama dan nilai-nilai kearifan lokal tentang kepemimpinan perempuan dalam tafsir berbahasa Bugis?”. Adapun manfaat dari penelitian ini diharapkan dapat menginspirasi pembaca untuk menemukan perspektif baru berbasis kearifan lokal dan agama untuk meretas konflik pemikiran dan kepentingan mengenai wacana kesetaraan gender tentang kepemimpinan perempuan.

Akar permasalahan pemahaman bias gender itu berawal dari sebuah asumsi bahwa Hawa, istri Adam tuberasal dari tulang rusuk kiri yang bengkok. Asumsi dan *stereotype* tersebut dengan segala pemahaman yang diturunkannya memosisikan perempuan sebagai “mahluk kelas dua” terutama ketika menafsirkan surah al-Nisa ayat 1. Di dalam tafsir berbahasa Bugis dijelaskan bahwa kata “*nafsun wahidah*” bisa jadi dimaksudkan ialah setiap kelompok manusia yang memiliki keturunan nenek moyang yang berbeda (Tim MUI Sulawesi Selatan, II, 1988: 186). Sedangkan kata “*minha*” pada Qs. al-Rum/30: 21 itu dimaknai “dari jenisnya sendiri”. Kata “*qawwam*” pada ayat 34 surah al-Nisa dipahami secara berbeda oleh para mufasir. Ada yang memahami “pemimpin dalam rumah tangga” dan ada pula menjadikan sebagai landasan kepemimpinan publik.

Pendekatan yang mengapresiasi kearifan lokal sebagai salah satu solusi meretas perdebatan mengenai asal-usul kejadian perempuan yang melahirkan aneka implikasi terutama haknya berkiprah di ranah publik. Di dalam tafsir

berbahasa Bugis, kepemimpinan di ranah publik tidak mensyaratkan berdasarkan status gendernya (biologisnya).

Gender dalam tinjauan Islam juga sudah banyak dilakukan, baik dalam jurnal, tesis, disertasi, antara lain: Lanny Octavia (2012: 2) menulis sebuah artikel "*Islamism and Democracy: A Gender Analysis on PKS's Application of Democratic Principles and Values*" ia menyatakan bahwa agenda politik gender yang didengungkan oleh kalangan islamis tidak bisa dipaksakan dari perspektif konservatif mereka mengenai relasi gender.

Yusuf menulis artikel pada jurnal yang berbeda dengan tema "*Penciptaan dan hak kepemimpinan perempuan dalam Alquran*" dengan menyatakan: *Pertama*, kehadiran kitab-kitab klasik dalam dunia Islam merupakan kekayaan bagi umat Islam yang luar biasa. Akan tetapi, kalau ditimbang dengan ukuran modern, banyak diantaranya yang dinilai bias gender, utamanya kitab-kitab fikih. Hal ini tidak bisa disalahkan, karena keadilan gender mengacu pada persepsi relasi gender menurut kulturnya masing-masing. *Kedua*, kepemimpinan perempuan dalam rumah tangga direkomendasikan kepada suami secara fungsional berdasarkan Qs. al-Nisa/4: 34, yakni selama suami mampu memenuhi tugas dan tanggung jawabnya. *Ketiga*, kepemimpinan dalam ranah publik membutuhkan syarat kualitatif, bukan status gendernya (Yusuf, 2013: 41-45).

Darsul Puyu (2012: 454-458) menulis disertasi "*Kritik dan Analisis Hadis-Hadis yang Diklaim Misogini: Upaya Meluruskan Pemahaman Hadis yang Bias Gender*", ia menyatakan bahwa kepemimpinan perempuan dalam hadis itu diantaranya ada yang sanadnya sahih dan ada pula peringkat yang tidak mencapai kategori hadis sahih. Hadis-hadis yang sahih ada diantaranya yang merupakan riwayat ahlu kitab (*israiliyat*), sehingga hadis-hadis tersebut merupakan hadis yang bersifat temporal dan lokal, yakni hadis-hadis mempunyai konteks masyarakat Arab yang patriarkhal, sehingga perlu diletakkan secara tepat.

Nur Huda Noor *Analisis Kritis terhadap*

Pemahaman Bias Gender dalam Ayat-Ayat Alquran (Noor, 2012) sebuah disertasi, juga secara spesifik menyorot posisi perempuan, namun terlihat masih bersandar pada kitab-kitab *turats* yang sudah ada sejak lama. Ia menekankan berjalannya fungsi dan tugas masing-masing sebagai petunjuk Alquran.

Selain itu terdapat beberapa buku yang relevan antara lain karya Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Mar'ah fi al-Qur'an* memuat tentang hak dan tugas perempuan baik di dalam keluarga maupun di ranah publik (al-Aqqad, 1962 dan Ismail, 2003: 7). M. Rasyid Ridha melalui *Nida' al-Jins al-Lathif* menyerukan kepada umat Islam umumnya dan kaum perempuan khususnya agar ia mengetahui hak-haknya dan bangkit dengan ilmu dalam rangka meraih hak-haknya sesuai petunjuk agama (Ridha, 1991). Murtada Muthahhari menulis *The Raight Women in Islam*, diterbitkan oleh WOFIS, Teheran, Iran (1981). Aminah Wadud Muhsin dalam *Qur'an and Women* mengemukakan pentingnya analisis konsep perempuan dalam Alquran yang memuat prinsip keadilan sosial, persamaan (Mushsin, 1992). *Kedua*, Fatima Mernissi mengekspresikan gagasan reaktifnya melalui *Women and Islam* (Mernissi, 1991). Asgar Ali Engineer dalam bukunya -versi terjemahan- *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, mengemukakan bahwa Alquran secara normatif menegaskan laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang sama dalam bidang sosial, ekonomi, politik, kontrak perkawinan dan perceraian, pengaturan harta miliknya, profesi, dan tanggung jawab, serta kebebasan (Engineer, 1994: 57) Nasaruddin Umar dalam *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Alquran* melakukan kritik terhadap konsepsi gender yang dipahami oleh Barat dan umat Islam (Umar, 2001). Ia tegas mengatakan, surah al-Nisa ayat 34 itu turun dalam konteks kepemimpinan keluarga, bukan pemerintahan.

Sepanjang telaah penulis, tidak ditemukan tulisan yang membahas tentang kepemimpinan perempuan dalam *Tafsir Berbahasa Bugis* karya MUI Sulawesi Selatan, yaitu AG. H. Abd. Muin Yusuf (1920-2004), AG. H. Makmur Ali (1925-200 M.), AG. H. Hamzah Manguluang (1925-1998

M), AG. H. Muhammad Djunaid Sulaiman (1921 M/1339 H.-1996 M/1417 H), G. H. Andi Syamsul Bahri (l. 1955 M), M.A., AG. H. Mukhtar Badawi (w. 1992) (MUI Sulawesi Selatan, I, 1988: ix dan Yusuf, 2010).

METODE PENELITIAN

Pertama, penelitian ini dilaksanakan pada tahun 2013 s.d. 2014 di Bone Selatan Sulawesi Selatan. *Kedua*, penelitian ini bersifat kualitatif yang mengintegrasikan dua sumber data, yaitu pustaka dan lapangan. *Ketiga*, data bersumber dari kitab *Tafsesere Akorang Mabbasa Ogi* karya MUI Sulawesi Selatan sebanyak 11 jilid, ditulis dalam aksara Bugis Lontarak. Sumber tersebut didukung oleh sumber yang lain, yaitu *Tafsîr al-Marâghî* karya Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Qâsimî* yang disusun oleh al-Qasimi, *Tafsîr Ibn Katsîr* ditulis oleh ibn Kasir (700-774 H), *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya al-Baidawi, *Tafsîr al-Thabari* karya Ibn Jari al-Thabari, *Tafsîr al-Qurthubî*, karya al-Qurthubi (w.671 H./1273 M.), *al-Tafsîr al-Wâdhih*, *Shafwat al-Tafâsîr*, *al-Durr al-Manshûr*, dan *al-Muntahnâb fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (MUI Sulawesi Selatan, 1, 1988: vi) dan data yang bersumber dari lapangan. *Keempat*, pengumpulan data dilakukan dengan teknik dokumentasi, yaitu menelaah kitab tafsir berbahasa Bugis didukung oleh kitab-kitab dan sumber tertulis lainnya yang relevan. Selain itu dilakukan pula pengamatan dengan fokus pada tradisi masyarakat Bugis di Bone dalam hal kepemimpinan rumah tangga dan diranah publik. Untuk memperkuat wawancara data hasil pengamatan langsung, maka dilakukan pendalaman melalui wawancara. Hal ini sejalan dengan Sugiyono (2010: 309), Lexy Moleong (1990: 161), dan Crippan Dot (1991: 11), dan Sartono Karto Dirjo (1994: 46-68). *Kelima*, analisis data dilakukan dengan menggunakan *content analysis* yang sering juga disebut analisis dokumen, analisis dokumen, analisis aktivitas, dan analisis informasi (Arikunto, 1994: 44-68). Analisis dengan menggunakan *content analysis* adalah menganalisis penafsiran ulama tentang kepemimpinan perempuan dengan pendekatan ilmu tafsir.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Akar Polemik Kepemimpinan Perempuan

Ketika menafsirkan Qs. al-Nisa/4: 1, kata *واحدة نفس واحدة* bisa jadi yang dimaksudkan adalah setiap kelompok manusia yang memiliki keturunan dan nenek moyang yang berbeda. Tim ulama Bugis hanya mengutip dua pendapat ulama; yaitu sebuah hadis yang menjelaskan, asal kejadian Hawa yaitu berasal dari tulang rusuk kiri Adam yang bengkok. Kata *منها* bermakna “dari jenisnya sendiri”. Pandangannya didasarkan pada ayat Qs. al-Rum/30: 21. Ia diciptakan dari jenis manusia sendiri, bukan dari binatang atau dari jin. Pesan moral ayat ini memosisikan perempuan setara dengan laki-laki (MUI Sulawesi Selatan, II, 1988: 186-188). Disinilah mereka berbeda dengan tafsir yang dijadikan rujukannya.

Pada beberapa tafsir yang masyhur, kata “*nafsin wahidah*” pada ayat 1 Qs. al-Nisa di atas sebagian besar memaknainya dengan “Adam a.s.” kemudian *dhamir gaib* pada rangkaian kata “*minha*” ditafsirkan dengan “dari tubuh Adam”, dan kata “*zaujaha*” ditafsirkan dengan Hawa, istri Adam a.s. (al-Maraghi, Jilid II, 1974 M/1394: 175) sebagaimana dikutip dari al-Qurthubi, Jilid I, 167 H: 448; Tabataba'i, Jilid IV 1991: 135.; Ibnu Katsîr, Jilid I, 1999: 448; al-Thabari, Jilid III: 224-225). Penafsiran model inilah yang memproduksi pemahaman bahwa “perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki” (al-Bukhari no. 3084, Muslim no. 2669, al-Darami no. 2125, dan Ibn Hanbal, II: 449, 497, 530). Ulama Bugis tidak merinci kata tersebut dengan pengembalian *dhamir “ha”* kepada siapa. Akan tetapi, dapat dipastikan bahwa *dhamir “ha”* kembalinya kepada *nafs*.

Kredibilitas Imam Bukhari dan Muslim sebagai rawi hadis tidak diragukan lagi, karena ketatnya kriteria yang digunakannya dalam menyeleksi hadis. Hal ini menyebabkan terjadinya perbedaan dalam menyikapi hadis ini. *Sikap pertama*, yang direpresentasikan oleh para mufasir di atas, menganggap hadis ini tidak bermasalah, baik dari segi *matan* maupun *sanadnya*. *Sikap kedua*, hadis tidak harus dimaknai secara tekstual,

karena pemahaman seperti itu bertentangan dengan teks Alquran, yaitu hadis dipahami secara metaforis “tulang rusuk yang bengkok” dipahami sebagai peringatan bagi laki-laki untuk bersikap hati-hati dan bijaksana dalam menghadapi kaum perempuan (Shihab, 1992: 271). Penulis tafsir berbahasa Bugis tidak menjadikan hadis itu sebagai landasan, bahkan tegas mengatakan “Hawa diciptkan dari jenis yang sama Adam”.

Penyerapan riwayat *Israiliyat* ini dimungkinkan oleh pernyataan Nabi tentang cerita *Israiliyat* yang begitu diplomatis tetapi terkesan tidak tegas, karena terbukti asumsi tentang penciptaan Hawa dari “tulang rusuk Adam” tidak ditemukan di dalam Alquran melainkan terdapat di dalam Al-Kitab (Kitab Kejadian 2: 21-23, Kejadian (Genesis) 1: 26-27; 2: 18-24) Tradisi Imamat 2: 7, Tradisi Yahwis 2: 18-24, Tradisi Imamat 5: 1-2). Rasyid Ridha dengan tegas menyatakan: “Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam kitab Perjanjian Lama, niscaya pendapat keliru yang mendiskreditkan perempuan itu tidak pernah terlintas dalam benak seorang muslim” (Ridha, IV, t.th.: 330). Hal ini memperkuat penafsiran tim ulama Bugis tersebut yang tidak mengutip hadis tersebut sebagai landasan penafsirannya.

Jika diteliti secara cermat penggunaan kata “*nafs*” yang terulang 295 kali dalam berbagai bentuknya dalam Alquran, tidak satu pun dengan tegas menunjuk kepada Adam. Kata “*nafs*” dengan aneka makna, tergantung konteks ayat yang mengitari kata tersebut (Ilham Shaleh, 2015: 71), kadang-kadang berarti “jiwa” (Qs. al-Maidah/5:32), “*nafsu*” (Qs. al-Fajr/89:27), “roh” (Qs. al-Ankabut/29:57). Kata “*nafs wahidah*” sebagai “asal-usul kejadian” terulang lima kali, tetapi tidak semua selalu berarti ‘Adam’, karena pada ayat lain, kata “*nafs*” juga menjadi asal-usul binatang (Qs. al-Syura/42:11). Jika dipastikan “*nafs wahidah*” ialah Adam, berarti Adam juga menjadi asal-usul kejadian binatang dan tumbuhan.

Pemahaman yang demikian ditolak oleh Abduh, ia memahami bahwa kata *nafs* itu bermakna ‘sejenis’. Tabatabai memahami kata *nafs* bahwa perempuan diciptakan dari jenis

yang sama dengan Adam. Pendapat ini tidak mendukung sama sekali pendapat mufasir masa lalu yang beranggapan bahwa Hawa diciptakan dari “tulang rusuk Adam”. Penolakan Ridha juga menyatakan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam itu sebagaimana Kitab Perjanjian Lama yang menyatakan: “Tuhan mencabut tulang rusuk Adam dan membalutnya dengan daging, kemudian dibuat seorang perempuan” (al-Munawwar, 2003: 15-16).

Para feminis muslim umumnya tidak sependapat dengan penafsiran yang dikemukakan oleh kebanyakan mufasir, seperti al-Thabari dan al-Razi mengatakan bahwa perempuan (Hawa) tidaklah diciptakan dari laki-laki (Adam). Untuk memperkuat pendapatnya ini, Riffat mengutip empat rujukan tentang penciptaan perempuan dalam Genesi/ Kitab Kejadian. Dalam kajian terhadap teks-teks Genesis, dalam bahasa Ibrani, istilah ‘*Adam*’ berasal dari kata ‘*adamah*’ yang berarti tanah (Menissi, 1995: 45). Tidak dapat dipahami, Hawa diciptakan dari “diri Adam”, karena *Adam* dalam bahasa Ibrani yang berarti tanah. Teks-teks Injil semacam itulah yang kemudian merasuki teks-teks hadis yang dengan berbagai cara telah dijadikan sarana untuk menafsirkan Alquran (Memissi, 1995: 45-52). Penafsiran Alquran dengan teks hadis tersebut telah memunculkan stigma negatif mengenai asal-usul penciptaan perempuan.

Kata *nafs* bukan merujuk kepada Adam karena kata tersebut bersifat netral, bisa berarti laki-laki ataupun perempuan. Begitu juga kata *zauj* tidak berarti perempuan, melainkan ‘pasangan’ (laki-laki ataupun perempuan). Kata *zauj* yang berarti perempuan hanya dikenal di kalangan masyarakat Hijaz, sementara di daerah lain digunakan kata *zaujah* seperti penjelasan Memissi dan Riffat Hasan (1995) berkesimpulan bahwa Adam dan Hawa diciptakan dari substansi dan cara yang sama, tidak ada perbedaan diantara keduanya. Oleh karena itu, tidak bisa dikatakan bahwa Hawa diciptakan dari diri Adam. Sedangkan hadis-hadis yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam harus ditolak karena bertentangan

dengan Alquran, meskipun diriwayatkan oleh perawi terkemuka, seperti al-Bukhari dan Muslim seperti halnya Memissi (1995: 44-62). Kata *zauj* berbentuk *mudzakkar*, yang secara konseptual bersifat netral, tidak menunjuk khusus kepada laki-laki ataupun perempuan (Muhsin, 1994: 26-27).

Dalam konteks budaya masyarakat Bugis dikenal budaya *sipakatau* (saling menghargai) dan *sipakalebbi* (saling menghormati). Budaya *sipakatau* dan *sipakalebbi* itu tidak dimaksudkan untuk jenis kelamin tertentu, melainkan untuk laki-laki dan perempuan. Ini sejalan Riffat yang menjelaskan bahwa kata *nafs* bukan merujuk kepada Adam karena kata tersebut bersifat netral. Amina Wadud Muhsin, secara rinci juga membahas kata *nafs* dengan melihat komposisi bahasa dan teks kata per-kata. Ia mengatakan bahwa Alquran tidak menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari diri laki-laki ataupun dari Adam. Sikap masyarakat Bugis berbeda dengan Arab Jahiliyah pra Islam yang memandang kelahiran anak perempuan sebagai *aib* keluarga. Bagi masyarakat Bugis, melahirkan anak laki-laki berselang-seling dengan anak perempuan (*mallapi daun*) menjadi kebanggaan.

Kepemimpinan Perempuan

Dalam Rumah Tangga

Diciptakan laki-laki untuk melindungi dan memimpin perempuan, karena laki-laki yang paling cocok untuk mengemban tugas tersebut dan memiliki bentuk ciptaan yang sempurna dan kuat. Mereka diperintahkan berperang untuk melindungi kampung dan memberikan nafkah istrinya dan diwajibkan membayar mahar. Perempuan melakukan tugas-tugasnya sesuai dengan fitrahnya diantaranya hamil, melahirkan, memelihara anak, dan mengatur rumah tangga (MUI Sulawesi Selatan, II, 1988: 268). Dalam tradisi Bugis, istri disebut *indo'ana*. Kata "*indo'ana*" berarti "ibu". Kata "ibu" mengandung kata penuh harapan dan kedamaian. Istilah "*indo ana*" bukan hanya digunakan untuk istri yang memiliki anak, melainkan juga untuk istri yang belum memiliki anak. Sementara suami bekerja mencari nafkah dan biaya keluarga dibantu oleh istrinya

dalam batas-batas yang wajar (*sitinaja*) disebut *sibaliperri*' (saling membantu, bermitra).

Penafsiran mereka sekaligus menempatkan suami sebagai penanggung-jawab mencari nafkah (*sappa' laleng atuwong*, atau *sappa' dalle*). Perempuan dalam wilayah rumah tangga saja sebagai ibu (*indo' ana*) kewajibannya mengasuh anak, menjadi sumber rasa damai, memasak, mencuci, dan berbelanja keperluan keluarga, bukan berarti ayat ini membatasi gerak langkah perempuan dalam berkiprah di ranah publik. Perbedaan tugas itulah yang mendasari kemitraan suami-istri saling menopang (*sibaliperri* dan *sipurepo*). Apabila suami tidak menjalankan tugasnya dengan baik maka tugas kepemimpinan itu terhenti, bahkan istrinya berhak mengajukan permohonan ke Pengadilan untuk men-*fasakh* nikahnya (MUI Sulawesi Selatan, II, 1988: 268). Penafsiran seperti berbeda dengan pendahulunya dalam beberapa tafsir, karena lebih menekankan terpenuhinya syarat fungsional dan kualitatif.

Pandangan tersebut hanya dalam konteks rumah tangga, bukan dalam konteks wilayah publik (MUI Sulawesi Selatan, II, 1988: 869). Berbeda dengan sebagian ulama yang secara tegas masih memasukkan "laki-laki" sebagai syarat seorang pemimpin. Selain karena alasan fisik, Said Ramadhan al-Buthi (2002: 78). mengajukan argumen yang berkaitan dengan kewajiban agama diantaranya mengumpulkan manusia untuk melakukan salat jumat dan menyampaikan khutbah dan berperang melawan musuh. Hal ini tidak mungkin dilakukan perempuan karena mereka bebas dari kedua *taklif* tersebut. Dengan alasan itu, ia berkesimpulan bahwa kepemimpinan politik direkomendasikan kepada laki-laki.

Sejalan dengan pandangan ulama dalam tafsir berbahasa Bugis, M. Quraish Shihab berpandangan bahwa kepemimpinan masih tetap diberikan kepada laki-laki dengan dua alasan. *Pertama*, berdasarkan firman-Nya pada Qs. al-Nisa/4: 34 "*karena Allah melebihkan mereka sebagian atas sebagian yang lain*, yakni masing-masing memiliki keistimewaan. Keistimewaan yang dimiliki laki-laki lebih menunjang tugas kepemimpinan

daripada keistimewaan yang dimiliki perempuan, sedangkan keistimewaan yang dimiliki perempuan lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada laki-laki serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik anak-anaknya (Shihab, II, 2000: 405).

Kedua, berdasarkan firman-Nya: pada Qs. al-Nisa/4: 34 “*disebabkan karena merekalah menafkahkan sebagian harta mereka*”. Bentuk kata kerja lampau ‘*anfaquw*’ yang berarti “telah menafkahkan” menunjukkan bahwa memberi nafkah kepada wanita menjadi suatu kelaziman bagi laki-laki dalam masyarakat. Sedemikian lumrahnya hal tersebut sehingga digambarkan dengan bentuk kata kerja lampau yang menunjukkan telah terjadi sejak dahulu. Penyebutan konsideran ayat itu menunjukkan bahwa kebiasaan lama berlaku hingga kini (Shihab, II, 2000: 408). Seandainya suami tidak dapat memenuhi kedua alasan tersebut maka ia tidak dapat disebut sebagai *qawwam* dan istri dapat melakukan *fasakh* menurut pendapat Malik dan Syafi’i (MUI Sulawesi Selatan, 1, 1988: 269). Jika istri yang dapat melakukan dua syarat kepemimpinan itu maka dialah yang menjadi *qawwam* dalam rumah tangga.

Laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan tidaklah dimaksudkan untuk memberikan superioritas kepada laki-laki secara otomatis, tetapi hanya terjadi secara fungsional, yaitu selama laki-laki tersebut memenuhi kriteria yang disebutkan Alquran, yakni mampu membuktikan kelebihanannya dan memberikan nafkah kepada keluarganya. Ada dua kriteria yang mesti dipenuhi laki-laki, yakni kemampuan manajerial dan kemampuan finansial (Muhsin, 1992: 156-158). Kepemimpinan laki-laki dimaknai sebagai sebuah istilah ekonomi yaitu “pemberi nafkah.” Ayat ini berbicara tentang pembagian fungsi, yaitu ketika perempuan mempunyai tanggung jawab utama sebagai pemelihara anak disamping mereka boleh menanggung kewajiban sebagai pencari nafkah. Hal ini sejalan dengan budaya Bugis dengan istilah *sibaliperi – sipurepo*’ (mitra sepenanggungan) antara suami dan istri. Ini mendukung konsep *zawj* dengan makna pasangan atau mitra.

Kata tersebut lebih bernuansa fungsional, bukan struktural. Berangkat dari argumen inilah, Nasaruddin Umar memberikan catatan kecil terhadap terjemahan Alquran versi Departemen Agama yang mengartikan kata *qawwam* tersebut dengan ‘pemimpin’, dan pada saat yang sama ia membenarkan Abdullah Yusuf Ali yang menerjemahkannya dengan *protector* ‘pembela’ dan *maintainers* ‘pemelihara’ (Umar, 2002: 70). Meskipun, secara umum dalam kehidupan rumah tangga suami memegang peran sebagai kepala rumah tangga, terutama secara administratif dalam Kartu Keluarga atau KTP.

Di Ranah Publik

Mengenai kepemimpinan dalam ruang publik, ulama Bugis tidak menguraikan secara detail pandangannya terhadap hal ini (MUI Sulawesi Selatan, 1, 1988: 269). Bisa jadi pandangannya menyetujui perempuan untuk berkiprah dalam hal kepemimpinan dalam wilayah publik. Indikasinya, mereka tidak mengutip hadis yang sering dijadikan dalil untuk menolak perempuan tampil di arena publik seperti HR. al-Turmuzi, 2000 M/1421 H.: 263, No. 2262. Masyarakat Bugis menempatkan perempuan pada posisi setara dengan posisi laki-laki.

“*وَمَا مَنَعَهُمْ أَن يَقُولُوا إِنَّ الْفِتْيَانَ خَيْرٌ بِالنَّارِ إِنَّ الْفِتْيَانَ خَيْرٌ بِالنَّارِ*”

Artinya: “*Meskipun dia laki-laki, jika memiliki sifat perempuan dia adalah perempuan; dan perempuan, yang memiliki sifat kelaki-lakian, adalah laki-laki*” (Pelras, 2006: 188).

Jadi, “laki-laki” lebih pada fungsi dan tanggung jawabnya. Meskipun secara umum ulama masa lalu menyatakan bahwa tugas laki-laki adalah pemimpin perempuan, sebagaimana pemimpin yang memimpin rakyatnya dalam bentuk perintah, larangan, dan semacamnya (Syafurudin, 1994: 6), sebagai penguasa (*musallitun*) atas perempuan”, (al-Suyuti, 1958: 44), hak menjadi pemimpin direkomendasikan kepada laki-laki karena berdasarkan Qs. al-Nisa/4: 34 ini laki-laki memiliki kelebihan dibanding perempuan, oleh karenanya, para nabi dikhususkan untuk laki-

laki, demikian pula para raja semuanya laki-laki (Ibn Kasir, II, 1999: 292). Meskipun tim penafsir dalam tafsir berbahasa Bugis menjadikan rujukan tafsir Ibn Katsir, namun tidak sependapat Qs. al-Nisa/4: 34 dijadikan dasar kepemimpinan publik, sebab konteksnya adalah kepemimpinan di dalam institusi terkecil dalam masyarakat yang disebut dengan rumah tangga.

Menurut Abu Hamid al-Gazali, keunggulan-keunggulan laki-laki antara lain keunggulan di bidang fisik, rasionalitas, dan emosi. Fakhr al-Din al-Razi juga memberikan penafsiran yang tidak jauh berbeda. Kelebihan laki-laki atas perempuan meliputi dua hal, yaitu ilmu pengetahuan (*al-ʿilmu*) dan kemampuan fisik (*al-qudrah*). Pekerjaan-pekerjaan berat dan keras lebih tepat diemban oleh laki-laki. Tabatabai, seorang mufasir terkemuka dari kalangan Syi'ah, menyatakan bahwa dalam diri laki-laki dan perempuan terdapat karakteristik yang berbeda. Karakteristik tersebut meniscayakan perbedaan peran. Kemampuan berpikir (*quwwat at-ta'aqqul*) yang inheren dalam diri laki-laki merefleksikan sifat keberanian, kekuatan, kebijaksanaan, dan kemampuan mengatasi kesulitan, sehingga menempatkannya cocok untuk menjadi pemimpin. Sementara secara psikologis, perempuan lebih emosional dan sensitif (Tabatabai, 1991: 351). Kelebihan laki-laki juga meliputi *al-ʿaql* (kecerdasan), *al-hazm* (ketegasan), tekad kuat (*al-ʿazm*), kekuatan fisik (*al-qudrah*), kemampuan menulis (*al-kitabah*), dan keterampilan, memanah/berperang (*ar-ramyu*) (al-Zamakhshary, 1997: 523).

Perlu dimaklumi bahwa mereka menafsirkan Alquran dengan konteks ruang dan waktu tertentu yang melingkupinya sebagai dasar pertimbangan. Berdasarkan itu, penafsiran mereka sementara dianggap benar, tetapi sebagian pakar menganggapnya tidak lagi relevan, karena kini segalanya telah berubah. Kajian terhadap teks literatur klasik tidak bisa dipisahkan dengan rangkaian kesatuan yang koheren, terutama antara penulis dan *background* sosial budayanya (Umar, 1997: 86). Kini, argumen-argumen tersebut banyak

diantaranya sudah terbantahkan oleh perubahan dan perkembangan yang ada.

Berangkat dari argumen itulah, sulit diterima ayat ini diletakkan sebagai dasar ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin, karena ayat di atas berbicara dalam konteks keluarga. Tidaklah tepat ayat ini dijadikan dasar untuk menyatakan keharaman perempuan berkiprah di dunia politik. Ayat ini berbicara mengenai kepemimpinan laki-laki (suami) terhadap semua keluarganya di dalam lingkup rumah tangga. Kepemimpinan ini pun tidak mencabut hak-hak istri termasuk hak pemilikan harta pribadi dan pengelolaannya, walaupun tanpa persetujuan suami. Karenanya, menjadikan ayat ini sebagai dasar untuk mencegah kiprah perempuan di dunia politik tidak sejalan dengan makna ayat sebenarnya. Secara historis, banyak kaum perempuan yang terlibat dalam politik praktis. Ummu Hani misalnya, dibenarkan sikapnya oleh Nabi Saw. ketika memberikan jaminan keamanan kepada beberapa orang musyrik (Shihab, 1992: 274).

Kegagalan menemukan pesan yang tepat dari ayat Qs. al-Nisa/4: 34 ini disebabkan pemisahan teks ayat dengan konteksnya. Sekiranya ayat tersebut diletakkan dalam konteks yang tepat maka ia akan memberikan pemahaman yang berbeda. Menafsirkan penggalan ayat dalam keadaan terpisah dari konteksnya -, yang ternyata menyemangati pencekalan perempuan untuk tampil sebagai pemimpin - berimplikasi pada terjadinya diskriminasi. Sebaliknya, upaya untuk mengedepankan semangat Alquran dan sunnah Rasul yang mengedepankan semangat persamaan dan keadilan, pembebasan, tanpa membedakan laki-laki dan perempuan dengan melakukan kontekstualisasi sudah saatnya ditonjolkan. Kata "*rijal*" pada Qs. al-Nisa/4: 34 tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi ditentukan oleh kemampuan seseorang untuk mencari nafkah terhadap keluarganya (Umar Shihab, t. th.: 124). Bisa jadi, keutamaan yang dimiliki laki-laki sehingga diangkat sebagai pemimpin rumah tangga, karena pada umumnya laki-laki tersebut bertugas mencari nafkah.

Argumen yang menyatakan bahwa laki-laki memiliki keistimewaan dalam hal kepemimpinan, dengan alasan stamina dan fisik yang kuat bisa terbantahkan karena sarana pendukung telah maju. Seorang pemimpin tidak membutuhkan banyak tenaga untuk mengadakan pemantauan di seluruh wilayah yang dipimpinya. Di dalam dunia pemerintahan, hal itu tidak lagi menjadi tanggung jawab individual, melainkan tanggung jawab kolektif pemerintahan. Tugas-tugas yang tidak mungkin dilakukan oleh perempuan karena alasan tertentu – alasan syariat misalnya – bisa diwakili oleh para pembantunya (Mursalin, 2008). Sistem pemerintahan yang kolektif tidak meniscayakan segala urusan bersentuhan langsung secara fisik *top leadernya*.

Fokus ulama klasik yang tertuju pada realitas gender (fisik), cocok untuk diterapkan berdasarkan konteksnya, tetapi tidak semestinya dipertahankan. Ijtihad yang lahir sebagai produk sejarah tertentu tidak dapat ditarik ke ruang dan waktu lain yang telah berbeda (Muhammad, 2001: 10). Hukum Islam harus dirumuskan dengan mempertimbangkan perkembangan sosio-kultural masyarakat.

Pemahaman generasi muslim pertama terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang final dan absolut (Abu Zayd, 2003: 96). Dinamika makna teks tersebut membuat kemungkinan-kemungkinan untuk ditafsirkan secara terus-menerus. Beberapa teori kontemporer memiliki kecenderungan untuk menekankan aspek internal teks sebagai hubungan-hubungan semantis, sehingga melahirkan pembacaan yang terikat (Abu Zayd, 1992: 113). Hubungan antara teks dengan pengarang, masa, dan realitas yang memproduksi teks itu sendiri harus dipisahkan. Hal ini mengakibatkan pembacaan terhadap teks selalu terikat dengan data-data kebahasaan yang terdapat pada teks itu. Hubungan antara teks dengan dunia di luar teks diabaikan, padahal kenyataannya teks tidak dapat dipisahkan dari faktor-faktor eksternal. Hal ini banyak ditemukan pada penafsiran ayat-ayat yang terkait langsung dengan wacana gender (Umar, 2003 : 15).

Integrasi Nilai-nilai Kearifan Lokal

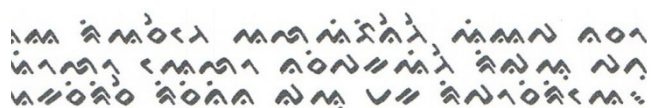
Pertama, *getteng, lempu', amaccang* yaitu kejujuran dan keteguhan dan prinsip, serta profesionalisme. Sikap mengedepankan syarat kualitatif untuk jabatan pemimpin akan lebih menjamin keberhasilan sebuah pemerintahan. Keberhasilan nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin bukan karena status gendernya sebagai seorang laki-laki, tetapi karena kualitas yang dimilikinya. Ia mengintegrasikan sifat *shiddiq, amanah, tabligh, dan fathanah* dalam dirinya. Pengamatan terhadap sejarah akan memperlihatkan banyak bukti betapa erat kaitan antara kesuksesan dalam memimpin dengan kualitas personal. Dalam kultur masyarakat Bugis dikenal dengan *alempureng* (kejujuran), *agettengeng* (keteguhan), *amaccang* (kecendikiaan). Agama dan kultur tidak dipisahkan, sebab agama senantiasa merespon perkembangan budaya masyarakat (Yaqin, 2005: 46).

Kedua, *asitinajang*, yaitu asas kepatutan. Nilai-nilai utama yang perlu dipertimbangkan seperti *asitinajang* (asas kepatutan). Meskipun peluang bagi kaum perempuan untuk mendapatkan posisi sebagaimana laki-laki, pihak perempuan tetap memperhatikan posisinya di dalam rumah tangganya tidak dilalaikan dan tidak sepatutnya berebutan kekuasaan, sebagaimana Qs. al-Nisa/4: 32 agar suami-istri tidak saling iri dan tidak ada yang merasa paling unggul antara satu dengan yang lainnya, mereka bekerja sesuai dengan karakteristiknya (MUI Sulawesi Selatan, II, 1988: 262). Laki-laki dan perempuan adalah mitra dalam pemberdayaan masing-masing sesuai potensi dan sumber dayanya sebagai khalifah.

Ketiga, *sibaliperrri-sipurepo'* yaitu senasib dan sepenanggungan. Budaya *sibaliperrri'* yakni 'ringan sama dijinjing, berat sama dipikul'. Laki-laki dan perempuan bukanlah saingan, melainkan *partner (azwajan)*, dengan prinsip '*sibaliperrri-sipurepo'*, yaitu saling melengkapi. Mereka mempunyai keunggulan dan kelemahan masing-masing, dan akan menjadi 'sempurna' jika keunggulan masing-masing menyatu padu untuk saling melengkapi dan menutupi kelemahan. Budaya *sibaliperrri'*

dalam masyarakat Bugis menunjukkan sebuah keserasian untuk saling membahu dalam membangun kelangsungan hidup berumah tangga maupun dalam menata kehidupan sosial. Mereka laksana sebatang bambu (*mabbulo sipeppa*) dalam menjalankan fungsinya masing-masing.

Keempat, *siri'* yaitu harga diri, kehormatan, rasa malu. Kemitraan suami-istri masyarakat Bugis diikat oleh sebuah nilai filosofis yang disebut *siri'*.



Artinya: “Barulah sempurna kehidupan suami-istri apabila kedua belah pihak saling memberi pertimbangan, lalu seiring kehendak, dan saling menjaga malu dari semua perbuatan yang dapat merusak malu”.

Jadi *siri'* suami harus dijaga oleh si istri dan sebaliknya *siri'* istri harus dijaga oleh suami. Satu sama lainnya harus saling menghormati (*sipakalebbi*) untuk mencegah timbulnya tindakan yang memalukan (*mappakasiri*) perasaan malu (*masiri*), atau dipermalukan (*ripaksiri*) (Rahim, 2011: 173). Hal itu dijumpai penjelasannya terhadap Q.S. al-Baqarah/2: 187.

Kelima, *mabbulo sipeppa* yaitu utuh dan menyatu. Hal ini dinarasikan sejak menjelang hari pernikahan mereka pada malam *mappacci* atau *tudang penni* (malam persiapan pernikahan). Kedua mempelai memiliki komitmen untuk bersama-sama membangun ekonomi dan urusan lainnya dengan penuh ketekunan bersama. Pada malam itu berbagai tradisi dan budaya yang diperagakan. Mereka benar-benar berkomitmen untuk melebur menjadi satu “*mabbulo sipeppa*”. Maknanya adalah selama pohon bambu tersebut utuh satu batang ia akan berdiri tidak kaku menghadapi irama dan terpaan angin, ia tidak bergerak dari pangkal pohonnya, tetapi apabila sudah pecah atau terbelah maka ia tidak mampu berdiri lagi. Itulah perumpamaan sepasang suami-istri yang tetap rukun dan saling menopang dalam keadaan suka dan duka. Mereka

akan bekerja dengan tekun tanpa putus asa (*atemmangingireng*) dan terampil (*apanreng jari*) yang disimbolkan dengan sarung sutra (*lipa sabbe*) yang disusun tujuh susun di atas bantal. Sarung merupakan hasil dari sebuah ketekunan, benang dirajut helai demi helai hingga menjadi sarung. Sarung juga merupakan simbol harga diri (*siri'*), sebab sarung merupakan alat atau pakaian untuk menutupi bagian tubuh yang tidak pantas dilihat oleh lain. Ini sejalan Q.S. al-Baqarah/2: 187 “... mereka (*para istri*) adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka..”. Pada malam *mappacci* itu dinarasikan dengan sejumlah piring yang berisi beras “*benno*” yang sudah digoreng hingga mekar tanpa menggunakan minyak yang disebut “*mpenno rialei*”. (Hamrah, 2014). Ini mengandung harapan agar kelak mereka berkembang hidup mandiri menjalani rumah tangga. Perempuan posisi setara dengan posisi laki-laki, sebagaimana tergambar dalam ungkapan Bugis:



Artinya: Meskipun laki-laki, jika memiliki sifat perempuan dia adalah perempuan; dan perempuan yang memiliki sifat kelaki-lakian adalah laki-laki.

Jadi, maksud kalimat tersebut “laki-laki” dan perempuan bukan hanya pada jenis kelamin, tetapi lebih pada fungsi dan tanggung jawabnya. Apabila suami menjadi pemimpin publik maka istrinya mendampingi.

SIMPULAN

Berdasarkan analisis sebelumnya, tafsir berbahasa Bugis memberikan pemahaman bahwa hak kepemimpinan itu bukan sebagai pernyataan normatif melainkan kontekstual, karena konteks turunnya ayat itu adalah pada masyarakat yang didominasi oleh laki-laki termasuk otoritas menafsirkan teks Alquran. Akar masalahnya antara lain: asal-usul kejadian perempuan yang seringkali dijadikan alasan oleh sementara ulama untuk menolak perempuan menjadi pemimpin

publik sama sekali tidak ditemukan dalam Alquran. Pengutamaan syarat kualitatif pemimpin tanpa melihat status gender tidak disangsikan sebagai ajaran qurani. Dalam konteks negeri Arab yang patriarkhal, Alquran bahkan memberikan contoh pemimpin perempuan, Ratu Balqis, satu-satunya pemimpin selain para Nabi yang diberi pujian di dalam Alquran.

Pandangan ulama Bugis dalam hal ini hanya menjelaskan kepemimpinan laki-laki (suami) dalam rumah tangga sebagai mereka jelaskan ketika menafsirkan Qs. al-Nisa/4: 34. Sedangkan di ranah publik terdapat ruang dan peluang bagi perempuan menjadi pemimpin publik selama dapat diterima dan memiliki persyaratan yang dibutuhkan. Sikap menolak perempuan menjadi pemimpin publik atas dasar jenis kelamin saja merupakan bentuk penolakan terhadap jutaan potensi. Sebaliknya, memberi kuota kursi jabatan kepada perempuan dalam porsi tertentu atas nama demokrasi dan persamaan hak tidaklah otomatis, mesti dipertimbangkan kesiapannya baik secara kualitatif maupun secara sosio kultural.

Saran

Kajian ini cakupannya masih sangat terbatas, oleh karena itu kepada peneliti berikutnya disarankan beberapa hal.

1. Melakukan penelitian pada lokasi yang berbeda untuk melihat integrasi pemikiran ulama tentang gender dan kearifan lokal lainnya.
2. Melihat isu-isu gender yang lainnya dan hubungannya dengan nilai-nilai sosial budaya, sebab gender merupakan konstruksi sosial budaya suatu masyarakat.
3. Nilai-nilai kearifan lokal sejatinya dipandang tidak hanya dari budaya masyarakat, melainkan juga pemikiran tokoh, ulama, dan pemerintah setempat.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zaid, Nasr Hamid. 1992. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Kairo: Sina li al-Nasyr.
Abu Zaid, Nasr Hamid. 2003. *Al-Qur'an,*

Hermeneutik, dan Kekuasaan. Terj. Dede Iswadi dkk. Bandung: Korpus.

Andersen, L Margaret. 1988. *Thinking About Women Sociological Perspective on Sex and Gender*. NY: Macmillan Publishing Company.

Aqqad, Abbas Mahmud al-. 1962. *al-Mar'ah fi al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Hilal.

Arikunto, Suharsimi. 1994. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: PT. Renika Cipta.

Buthi, Said Ramadhan al-. 2002. *Perempuan antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam*. Terj. Darsim Ermaya Imam Fajruddin, Solo: Era Intermedia.

Dirjo, Sartono Karto. 1994. "Metode Penggunaan Dokumen" dalam Koentjaraningrat. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Dot, Crippan. 1991. "Content Analysis: Introduction to Its Theory and Methodology". Terj. Farid Wajdi. *Analisis Isi: Pengantar dan Metodologi*. Jakarta: CV Rajawali.

Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa.

Hj. Hamrah (Asal Bone). *Wawancara*. Makassar, tanggal 5 Juli 2014.

Ibn Kasir. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Juz II, Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Kasir. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Juz II, Beirut: Dar al-Fikr.

Ismail, Nurjannah. 2003. *Perempuan dalam Pasungan, Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS.

Maragi, Ahmad Musthafa al-. 1974 M/1394 H. *Tafsir al-Maragi*. Jilid II, t.tp., Dar al-Fikr.

Matthes, Benjamin Frederik. 1874. *Boegineesche Chrestomathie*. dalam "Bicaranna Latoa" Amesterdam: Het Nederlan Bijbelgnootschap.

- Mernissi, Fatima. 1991. *Women and Islam*. Oxford: Basil Blackwell, Ltd.
- Mernissi, Fatima. 1995. *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarki*. Terj. Team LSPPA, Yogyakarta: Media Gama Offset, 1995.
- Moleong, Lexy. 1990. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Renika Cipta.
- Muhammad, Husain. 2001. *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS.
- Muhsin, Amina Wadud. 1992. *Quran and Women*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.
- Muhsin, Amina Wadud. 1994. *Wanita dalam Alquran*. Terj. Yazir Radiant, Bandung: Pustaka.
- MUI Sulawesi Selatan. 1988. *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi*. Jilid I-XI, Ujung Pandang: MUI Sulawesi Selatan.
- Munawwar, Said Agil Husin al-. 2003. "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam, Membongkar Penafsiran Surah al-Nisa ayat 1 dan 34", dalam *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: JPPR.
- Mursalim. 2008. "Tafsir Bahasa Bugis/Tafsir al-Qur'an al-Karim Karya Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan; Kajian Terhadap Pemikiran-Pemikirannya". *Disertasi*. PPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Muthahhari, Murtadha. 1981. *The Right Women in Islam*. Teheran: World Organization for Islamic Services (WOFIS).
- Noor, Nur Huda. 2012. "Analisis Kritis terhadap Pemahaman Bias Gender dalam Ayat-Ayat Alquran". *Disertasi*. Makassar, PPs UIN Alauddin.
- Octavia, Lanny. 2012. *Islamism and Democracy: A Gender Analysis on PKS's Application of Democratic Principles and Values*. Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 50, No. 1. tahun 2012.
- Pelras, Christian. 2006. "The Bugis". Terj. Abdul Raman Abu, dkk, *Manusia Bugis*. Jakarta: EFEO.
- Puyu, Darsul S. 2012. "Kritik dan Analisis Hadis-Hadis yang Diklaim Misogini: Upaya Meluruskan Pemahaman Hadis yang Bias Gender", *Disertasi*. PPs UIN Alauddin Makassar.
- Qurthubi, Abu Adullah Ahmad al-Ansari al-. 1967. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Jilid I, Kairo: Dar al-Kitab.
- Rahim, A. Rahman. 2011. *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Yogyakarta: Ombak.
- Ridha, M. Rasyid. 1991. *Nida' al-Jins al-Lathif*. Cairo: Mathba'ah al-Manar.
- Shaleh, Ilham. "Konsep Nafs dalam Alquran: Suatu Pendekatan Tasawuf", *Disertasi Dokter*, PPs UIN Alauddin Makassar, 2015.
- Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. I; Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 2000. *Tafsir al-Misbah*. Jilid II, Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, Umar. t.th. *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*. Semarang: Dina Utama.
- Sugiyono. 2010. *Metode Penelitian Pendidikan; Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Suyuti, Jalal al-Din al-. 1958. *Tafsir al-Jalalain*. Surabaya: Salim Nabhan.
- Syadzali, Munawir. 1995. *Dari Lembah Kemiskinan; Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: IPHI dan Paramadina.
- Syafrudin, Didin. 1994. *Argumen Supremasi atas Perempuan Penafsiran Klasik QS . An-Nisa' : 34, 'Ulum Alquran*. Vol. 4, No. 5 dan 6.
- Tabatabai, Muhammad Husain. 1991. *Tafsir al-Mizan*. Jilid IV, Beirut: Muassasah al-A'lam li al-Mathbu'ah.

- Turmuzi, Abu'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Saurah al-. 2000 M/1421 H. *Sunan al-Turmuzi*. Jilid III, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Alquran*. Jakarta: Paramadina.
- Umar, Nasaruddin. 2002. "Agama dan Kekerasan terhadap Perempuan" dalam *Jurnal Demokrasi & HAM*. Vol 2 No. 1 Februari-Mei 2002.
- Umar, Nasaruddin. 1997. *Metodologi Penelitian Berprespektif Jender tentang Literatur Islam*. dalam Budi Munawar Rachman (ed). *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wood T, Julia. 1997. *Gendered Lives, Communication, Gender and Culture*. Belmont CA., Wordworth Publishing Company, 1997.
- Yaqin, M. Ainul. 2005. *Pendidikan Multikultural: Cross Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Nuansa Aksara.
- Yusuf, Muhammad. 2010. "Perkembangan Tafsir Al-Quran di Sulawesi Selatan; Studi Kritis Terhadap Tafesere Akorang Mabbasa Ogi Karya MUI Sulawesi Selatan. Disertasi". PPs UIN Alauddin Makassar. *Wawancara* dengan Andi Syamsul Bahri Andi Galigo, Malaysia 28 Agustus 2008.
- Yusuf, Muhammad. *Penciptaan dan Hak Kepemimpinan Perempuan dalam Alquran*. *Jurnal al-Fikr, Jurnal Pemikiran Islam, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Makassar*, Vol. 17, Nomor 1, 2013.
- Zamakhshari, al-Khawarizimi, Abu al-Qasim Muhammad ibn 'Umar, al-. 1997. *Tafsir al-Kasysyaf 'an Haqiq at-Ta'wil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuhi al-Ta'wil*. Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah.