



Dinamika Feminisme Islam dalam Mendefinisikan Perempuan: Tinjauan Filosofis

Fardan Mahmudatul Imamah*

Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, Imamah212@gmail.com

 DOI: <https://doi.org/10.21274/martabat.2022.6.2.167-198>

Abstract: Muslim women have not agreed on how the relationship between feminism and Islam. Some accept it as an attempt by Muslim scholars to reinterpret religious texts with a spirit of equality. On the other hand, some of them accuse feminism carry Western/colonial values and simplifying women's issues into a single definition problem. This conceptual article reviews the relationship between feminism and Islam from a philosophical point of view in defining women through a study of the self as a subject. Are there similarities and differences between feminism and Islam in describing the three concepts? This study starts from the philosophy of feminism through Simone De Beauvoir's theory of existentialism, the second wave of feminism that enabled the birth of Islamic Feminism, reinterpretation of female subjectivity, and the dynamics of subjectivity in defining freedom. As a result, the perspectives of Feminism and Islam are not singular. Both Feminism and Islam agree on women as self and similar subjects between men and women. However, there are differences in how equality is defined, especially in realizing rights and obligations.

Keywords: Islamic feminism; Existentialism; Philosophical Studies

Abstrak: Perempuan Muslim belum bersepakat tentang bagaimana hubungan antara feminisme dan Islam. Sebagian menerimanya sebagai bentuk upaya cendekiawan Muslim untuk menginterpretasikan kembali teks-teks keagamaan yang memiliki semangat kesetaraan. Di sisi lain, kritik terhadap feminisme yang dinilai membawa nilai-nilai Barat, nilai-nilai

kolonial, dan definisi tunggal atas persoalan perempuan menyebabkan keraguan untuk menyebut upaya kesetaraan dalam Islam sebagai feminisme Islam. Artikel ilmiah ini mencoba untuk meninjau hubungan feminisme dan Islam dari sudut pandang filosofis dalam mendefinisikan perempuan, melalui studi tentang the self, the subject dan makna kesetaraan. Apakah terdapat persamaan dan perbedaan antara feminisme dan Islam dalam mendefinisikan ketiga konsep tersebut. Kajian ini dimulai dari filsafat feminisme melalui teori eksistensialisme Simone De Beauvoir, lahirnya Feminisme Islam, reinterpretasi teks keagamaan, dan dinamika subjektivitas dalam mendefinisikan kebebasan. Hasilnya, perspektif Feminisme dan Islam tidak tunggal. Baik Feminisme dan Islam sepakat atas perempuan sebagai diri dan subjek yang setara antara laki-laki dan perempuan. Namun, terjadi perbedaan tentang bagaimana kesetaraan tersebut didefinisikan khususnya hak-hak dan kewajiban.

Kata Kunci: Existensialisme; Feminisme Islam, Kajian Filsafat

PENDAHULUAN

Hubungan antara feminisme dan Islam sering terlihat saling mencurigai satu sama lain. Dalam suatu kesempatan, feminis menilai Islam menjadi sumber legitimasi subordinasi perempuan.¹ Di lain pihak, sebagian muslim berpendapat feminisme berbahaya karena tidak sesuai dengan nilai-nilai ke-Islam-an.² Kecurigaan tersebut mengalami naik turun, khususnya terkait isu peran perempuan dalam perkawinan dan isu-isu keterlibatan perempuan di ruang publik. Meskipun demikian, keduanya sepakat bahwa

¹ Toeti Heraty Noerhadi, "Feminisme Barat Dan Gerakan Perempuan," in *Diinamika Gerakan Perempuan Di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Hatta, Lembaga Studi dan Pengembangan Perempuan dan Anak Yayasan Prakarsa., 1993).

² Saidul Amin, *Filsafat Feminisme (Studi Kritis Terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan Di Dunia Barat Dan Islam)* (Pekanbaru: Asa Riau, 2015).

perempuan dan laki-laki seharusnya diperlakukan secara setara.³ Sementara konsep Feminisme Barat sering ditentang sebagai sesuatu yang asing dan bersifat subversif terhadap budaya Muslim, namun argumen untuk kesetaraan perempuan yang lahir dari teks keagamaan menyimpan banyak potensi bagi tumbuhnya feminisme dalam Islam.⁴

Tentang sejauh bagaimana menginterpretasikan kesetaraan, baik feminisme dan Islam terus bernegosiasi dalam menghadapi berbagai konflik-konflik di antara keduanya. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, artikel ini akan mengeksplorasi pada kajian perkembangan filosofis tentang tarik ulur feminisme dan Islam dalam mengidentifikasi perempuan sebagai subjek dan hubungannya dengan konsep kesetaraan. Filsafat, sebagai metode penyelidikan, dapat menjadi metode yang ideal untuk memahami konstruksi terkini dan historis dari topik-topik Feminisme Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Feminisme sebagai Kajian Filsafat

Sebagai kajian filosofis, feminisme mengasumsikan bahwa kebenaran yang dipersepsikan adalah kebenaran yang didominasi oleh laki-laki. Apa yang dipahami sebagai fakta dan nilai-nilai dibangun dan dipertahankan berdasarkan relasi kuasa yang tidak seimbang antara laki-laki dan perempuan.⁵ Dengan menggunakan istilah Simone De Beauvoir, laki-laki dinamakan “sang diri” sedangkan perempuan disebut dengan “sang liyan”.⁶ Secara ontologis, eksistensi perempuan (sang liyan) didefinisikan oleh laki-

³ Etin Anwar, *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia* (Bandung Mizan, 2021).

⁴ Iman Hashim, “Reconciling Islam and Feminism,” *Gender & Development* 7, no. 1 (March 1999): 7–14.

⁵ Jill Steans et al., *An Introduction to International Relations Theory: Perspectives and Themes* (Routledge, 2013).

⁶ Rosemary Putnam Tong, *Feminisme Thought Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis* (Yogyakarta: Jalasutra, 1998).

laki, sebagai “sang diri”, sehingga kebenaran, realitas, dan bahkan interpretasinya tidak bisa lepas dari hubungan dominasi tersebut.

Feminisme muncul dalam dua asumsi dasar. **Pertama**, sebagaimana sudah disebutkan di atas, bahwa kebenaran dibentuk atas dasar dominasi laki-laki. **Kedua**, bahwa karena kebenaran tersebut bentuk konstruksi sosial budaya, maka seharusnya kebenaran pada asumsi pertama juga bisa ‘diperbaiki’. Bahwa perempuan memiliki kemampuan dan peran untuk membentuk kebenaran, dimulai dari dirinya sendiri.

Simone De Beauvoir, "*The mother*" feminisme gelombang kedua sangat dipengaruhi oleh filsafat eksistensialisme Sartre⁷, meskipun bukan berarti menerima, justru sebaliknya De Beauvoir membangun argumentasinya sendiri. Ketika *The Second Sex* (1949) diadopsi oleh kaum feminis Amerika pada akhir 1960-an, ungkapan bahwa “*one is not born a woman, one becomes women*”⁸ -feminitas adalah konstruksi sosial dan bukan esensi atau takdir biologis- menjadi pernyataan yang tampak seperti wahyu bagi feminis. Meskipun pada akhir buku ini, De Beauvoir mendapatkan kritik karena menyerukan “*fraternal*” (persaudaraan) antara laki-laki dan perempuan dalam membangun “kebebasan”, sehingga justru menyangkal perbedaan perempuan terhadap laki-laki yang oleh sebagian feminis sangat dihargai.

Untuk memahami subjektivitas De Beauvoir, sebelumnya harus dipahami dulu tentang subjektivitas eksistensialisme Sartre. Bagi Sartre, manusia dipahami sebagai keterlemparan ke dunia, dimana terdapat benda-benda selain manusia. Benda-benda yang tidak memiliki kesadaran disebut dengan ‘*etre en soi*’, sedangkan manusia yang memiliki kesadaran disebut ‘*etre pour soi*’. Dengan memiliki kesadaran, manusia memiliki kedudukan yang

⁷ Tong, *Feminisme Thought Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis*.

⁸ Simone De Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Vintage, 1974).

lebih tinggi dan dapat bertindak. Subjektivitas di sini adalah manusia berkemampuan menjadi subjek karena dia mempunyai kesadaran. Konsep subjektivitas manusia ini berada dalam konteks dimana masa dimana pada zaman pertengahan, Tuhan yang memiliki wewenang atas tindakan manusia, sehingga manusia hanya objek semata. Pemikiran humanisme Sartre mengangkat manusia sebagai subjek. Karena *etre en soi* hanyalah objek semata, dan *etre pour soi* menjadikan manusia sebagai subjek, dimulailah ‘perburuan’ dimana manusia mengobjekkan yang lain.

Manusia berhadapan dengan manusia yang lain, karena untuk menjadi manusia seutuhnya “*absolut subject*” maka manusia “*the self*” harus ‘meniadakan’ yang lain “*the other*”. Untuk menjelaskan keutuhan ini, perumpamaan yang digunakan adalah keberadaan gelap. Gelap adalah ketiadaan cahaya. Sebagaimana manusia tidak akan menjadi utuh jika ada “yang lain”, tidak menjadi manusia sepenuhnya. Sartre menggunakan ungkapan “*The slave in chains is as free as his master*”.⁹ Dengan kata lain, untuk memiliki otonomi yang utuh maka *the self* harus menguasai (bahkan menghilangkan) *the other*. Dari sini, De Beauvoir mengambil kesimpulan jika laki-laki adalah subjek (*the self*) maka akan menempatkan perempuan (*the other*) sebagai objek, ancaman keberadaanya.¹⁰

Dengan demikian, opresi terhadap perempuan tidak hanya sekedar opresi, sebagaimana opresi orang kaya terhadap orang miskin. Namun, terdapat persoalan existensialisme yang timpang. Selain karena bahwa subordinasi perempuan adalah fakta sejarah yang terus berulang, ditempatkan

⁹ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1943).

¹⁰ Tong, *Feminisme Thought Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis*.

sebagai objek laki-laki dengan mensubordinasikan perempuan,¹¹ tetapi juga perempuan telah menginternalisasikan cara pandang bahwa laki-laki adalah esensial dan perempuan tidak esensial. De Beauvoir memulai bukunya *The Second Sex* dengan pertanyaan “*what is a woman?*” dan kemudian menjawabnya dengan “*She is determined and differentiated with reference to man and not he with reference to her; she is the inessential as opposed to the essential. He is the subject, he is the Absolute: she is the Other*”.¹²

“*Being a woman*” adalah konstruksi sosial; perempuan menjalani situasi sosial dimana seluruh keuntungan diberikan kepada laki-laki. Laki-laki menciptakan mitos tentang perempuan, sebagai yang irasional, kompleks, dan perempuan yang sulit dimengerti. Dalam berbagai kasus, perempuan terus dipaksa untuk melupakan, mengabaikan dan menegakkan dirinya. “Liyen” –an ini direkatkan kepada perempuan dalam lembaga perkawinan dan konsep keibuan (Vintges 1999). Perkawinan mengubah perasaan yang sebelumnya dimiliki dan diberikan secara tulus berubah menjadi kewajiban dan hak yang diperoleh dengan cara yang menyakitkan. Perkawinan membatasi kemerdekaan perempuan dan menggantinya dengan “kebahagiaan”.¹³ Jika peran istri membatasi pengembangan diri perempuan, peran sebagai ibu akan lebih membatasi lagi. Dengan lingkaran kehidupan yang demikian, perempuan merasa putus asa sebagai subjek karena tidak diperbolehkan terlibat dalam upaya untuk mendefinisikan diri sendiri.¹⁴

De Beauvoir adalah salah satu dari sekian spektrum feminisme dalam menjelaskan bagaimana upaya perempuan dalam menemukan kebenaran baik

¹¹ Dorothy Kaufmann McCall, “Simone De Beauvoir, *The Second Sex* and Jean-Paul Satre,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 2 (1979): 2010.

¹² Beauvoir, *The Second Sex*.

¹³ Tove Pettersen, “Freedom and Feminism in Simone de Beauvoir’s Philosophy,” *Simone de Beauvoir Studies* 24, no. 1 (November 15, 2008): 57–65.

¹⁴ Tong, *Feminisme Thought Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis*.

tentang dirinya sendiri maupun realitas. Tentu saja pendapat De Beauvoir juga menemui banyak kritik, mengingat feminisme tidak tunggal. Sejak feminisme muncul sebagai kritik terhadap ketidakadilan terhadap perempuan, persoalan di berbagai tempat dan waktu berbeda mempengaruhi ragam feminisme, hingga nanti salah satunya sampai pada feminisme Islam. Untuk sampai pada kajian filosofis feminisme Islam, dari filsafat feminisme existensialisme akan berlanjut pada feminisme multikulturalisme sebagai jembatan yang menghubungkan Islam dan feminisme. Meskipun tentu saja, bukan satu-satunya jembatan untuk menjelaskan hubungan Islam dan feminisme.

Spektrum Feminisme dan Lahirnya Feminisme Islam

Dalam mengeksplorasi wacana feminisme yang berkembang, penting untuk memahami dan membedakan apa yang disebut sebagai tiga gelombang feminisme. Gelombang pertama adalah gerakan feminisme yang berkaitan dengan tuntutan terhadap akses dan kesempatan yang setara bagi perempuan pada awal abad 19 hingga awal abad ke-20. Tuntutan kesetaraan tersebut meliputi hak pilih, hak pendidikan, hak untuk mendapatkan kondisi pekerjaan yang layak.

Pada gelombang ini, aktivis perempuan mengejar argumentasi apa yang mereka sebut dengan *“woman’s innate moral superiority”*. Patriarki dipahami sebagai kegagalan yang tidak rasional dan tidak menguntungkan, dan tidak sah. Secara politis, pandangan ini mengarah pada klaim bahwa perempuan dan laki-laki harus diperlakukan sama dan bahwa perempuan tidak hanya harus diberikan akses ke sumber daya dan posisi yang sama dengan laki-laki tetapi juga diakui atas kontribusi dan kompetensi mereka. Konsep ini sering disebut *“equal-opportunities feminism”* atau *“equity feminism”*. Meskipun perbedaan biologis dipahami sebagai dasar peran gender sosial,

perbedaan tersebut tidak dianggap sebagai ancaman bagi cita-cita kesetaraan manusia, dan oleh karena itu perbedaan biologis tidak diterima sebagai alasan yang sah secara teoritis atau politis untuk melakukan diskriminasi.¹⁵

Feminisme gelombang kedua yang muncul dicirikan dengan istilah '*identity feminism*'. Adanya kebutuhan untuk mengatasi perbedaan di antara para perempuan, secara bersamaan mempromosikan perbedaan dan keragaman perspektif tentang feminisme. Akibatnya, gambaran feminisme yang berbeda secara bertahap tumbuh menjadi apa yang sekarang sering disebut sebagai "*identity politics*". Feminisme gelombang kedua ini ditandai dengan meningkatnya kritik dari feminis kulit hitam, kelas pekerja, dan lesbian. Dalam konteks relasi kekuasaan yang kompleks di negara-negara pascakolonial, mereka mempertanyakan apa yang mereka lihat sebagai agenda feminis kulit putih, kelas menengah, dan heteroseksual yang dominan. Mereka mengangkat isu politik identitas berdasarkan persimpangan beragam isu seperti gender, kelas, ras/etnis, dan seksualitas. "*Identity feminism*", pada gilirannya, mengilhami minat baru dalam kehidupan dan suara perempuan, yang sekaligus lebih empiris dan historis, bahkan lebih mistis dan memiliki karakter spiritual.¹⁶

Feminisme gelombang ketiga termotivasi dari kebutuhan untuk mengembangkan teori dan politik feminis yang menghargai keragaman pengalaman perempuan yang seringkali saling bertentangan, sekaligus mendekonstruksi model pemikiran yang bersifat kategoris/pengelompokan. "*New Feminism*" ini dicirikan seperti adanya aktivisme lokal, nasional, dan transnasional, di bidang-bidang seperti perlawanan terhadap kekerasan terhadap perempuan, perdagangan manusia, dan "pornofikasi" media.

¹⁵ Charlotte Kroløkke Sørensen and Anne Scott, *Gender Communication Theories & Analyses: From Silence to Performance*. (London: Sage Publications, 2006).

¹⁶ Ibid.

Mereka mengkritik gelombang feminis sebelumnya yang menyajikan jawaban secara universal atau mendefinisikan kewanitaan untuk mengembangkan kepentingan khusus mereka ke dalam politik identitas yang statis.¹⁷

Ketiga gelombang tersebut mencerminkan fluiditas feminisme dalam memahami identitas dan rekognisi. Tiga gelombang feminisme menawarkan konteks dan hubungan tertentu dengan feminisme Islam, tentang bagaimana tepatnya Feminisme Islam menempatkan dirinya di dalam gelombang tersebut. Di satu sisi, Feminisme Islam menggambarkan dirinya sebagai upaya mengatasi penindasan perempuan melalui proses restoratif kesetaraan.¹⁸ Pengertian restoratif di sini adalah penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan. Di sisi lain, tiga gelombang feminisme sebagian besar telah dibangun di luar kerangka agama. Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang bagaimana Perempuan Muslim menempatkan diri mereka dalam feminisme sekuler, ketika terdapat interpretasi tertentu dalam Islam yang menolak dikotomi antara konsep sekuler dan agama.¹⁹ Keberadaan Feminisme Islam menunjukkan keragaman dalam feminisme itu sendiri.

Terkait spektrum feminisme tersebut, Judith Butler berpendapat bahwa gender tidak selalu tersusun secara koheren atau konsisten dalam konteks sejarah yang berbeda. Kedua, gender bersinggungan dengan modalitas sosial, kelas, etnis, seksual dan regional dari identitas yang tersusun secara diskursif. Oleh karena itu, dia melanjutkan, asumsi politis yang menyatakan bahwa harus ada dasar kolektif atas feminisme sering dicampuradukkan dengan asumsi bahwa penindasan terhadap perempuan yang bersifat tunggal. Tersirat dalam asumsi singularitas pengalaman tersebut

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Margot Badran, *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences* (Oxford: One World Publication, 2009).

¹⁹ Nuraan Davids, "Are Muslim Women in Need of Islamic Feminism? In Consideration of a Re-Imagined Islamic Educational Discourse," *British Journal of Religious Education* 37, no. 3 (September 2, 2015): 311–325.

adalah keyakinan bahwa perempuan memiliki identitas tunggal terlepas dari budaya, kelas agama atau ras.²⁰ Oleh karena itu, proyeksi yang demikian hanya akan menuju pada fragmentasi feminisme yang saling berebut untuk merepresentasikan perempuan.

Sebelum itu, Elizabeth Spelman secara tegas mengatakan bahwa teori feminis tradisional “*salah jalan karena mereka berpikir bahwa mereka dapat mengatasi opresi terhadap perempuan, dengan menyederhanakan pandangan atas nama kesamaan perempuan terhadap laki-laki dan kesamaan antar perempuan*”.²¹ Hingga lahirlah feminisme multikultural yang dicirikan bahwa konsep feminisme sudah tidak lagi homogen. Menurut Haideh Moghissi, Feminisme multikultural telah mengubah garis tunggal yang mencerminkan dalam satu budaya ras dan kelas tertentu (dalam hal ini kulit putih dan kelas bangsawan) dan mengembangkannya menjadi feminisme yang lebih inovatif.²²

Dengan perspektif post-kolonial, Mohanty menolak wacana feminis tentang perempuan dari dunia ketiga, termasuk perempuan Muslim yang harus menghadapi “*feminisme barat yang hegemonik*”. Menurutnya, feminisme barat menyeragamkan perempuan di dunia ketiga dengan menyematkan secara menyeluruh bahwa mereka adalah korban kekerasan, tergantung secara ekonomi, ditindas oleh agama, laki-laki dan keluarga mereka.²³ Dia mencontohkan dengan penggunaan jilbab yang bagi sebagian feminis barat,

²⁰ Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory,” *Theatre Journal* 40, no. 4 (December 1988): 519.

²¹ Elizabeth Spelman, *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988).

²² Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limit of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999).

²³ Chandra Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses,” *Feminist Review* 30, no. 1 (1988).

dipahami sebagai simbol penundukan dan penindasan,²⁴ dan nyatanya bahkan saat ini, jilbab justru menjadi sarana pembebasan perempuan.²⁵

Pada bagian dari artikel ini, maka muncul asumsi dasar yang kedua, setelah sebelumnya dijelaskan bahwa kebenaran merupakan hasil dari dominasi laki-laki terhadap sumber pengetahuan dan karena demikian, maka kebenaran adalah konstruksi sosial yang bisa saja diubah. Maka, pada asumsi dasar berikutnya adalah bahkan dari sudut pandang feminisme sendiri tidak tunggal dalam memahami kebenaran dan cara mencapai kebenaran tersebut. Pada proses pencarian ini, terdapat banyak faktor yang mempengaruhi, tidak hanya dikotomi sekuler dan agamis, namun terdapat konteks geografis, historis dan kultural dalam memformulasikan subjektivitas perempuan. Di sinilah kemudian, Feminisme Islam lahir sebagai salah satu spektrum feminisme dalam upaya untuk mendefinisikan kembali perempuan dalam konteks Islam.

Feminisme Islam: Resistensi dan Negosiasi

Feminisme Islam telah menjadi fenomena yang dibahas secara luas sejak kemunculan istilah tersebut pada tahun 1990-an. Di satu sisi, perdebatan yang muncul adalah tentang wacana mengenai hak-hak perempuan dan Islam, dan posisi perempuan yang berbeda dalam masyarakat mayoritas Muslim (seperti negara-negara di Timur Tengah, Utara Afrika dan Asia Tenggara) dan perempuan Muslim dalam masyarakat yang minoritas Muslim (Amerika dan Eropa). Di sisi lain, juga terdapat perdebatan yang melibatkan kontroversi antara pelabelan ‘feminisme’ dan posisi mereka yang berusaha melawan label yang diberikan: siapa yang berhak berbicara sebagai

²⁴ Elaine Storky, *What's Right with Feminism* (Great Britain: SPCK, 1985).

²⁵ Anderson Beckmann Al Wazni, “Muslim Women in America and Hijab: A Study of Empowerment, Feminist Identity, and Body Image,” *Social Work* 60, no. 4 (2015): 325–33.

dan/atau menyebut orang lain sebagai “feminis Islam?” Bagaimana label-label ini kemudian diakomodasi dan ditentang? mengingat pertanyaan-pertanyaan ini, memberikan definisi eksklusif istilah 'Feminisme Islam' akan menimbulkan banyak kekhawatiran.

Para sarjana muslim yang tidak setuju dengan ayat-ayat yang dinilai patriarki mengungkapkan bahwa hal demikian bukan kesalahan ayat itu sendiri, melainkan cara menginterpretasikan yang tidak tepat. Al Quran berisi prinsip-prinsip kesetaraan gender dan isu-isu keadilan sosial, sehingga pada dasarnya untuk menantang tradisi patriarki. Oleh karena itu, bagi beberapa akademisi sekaligus aktivis, mereka tidak harus merujuk pada feminisme untuk menantang patriarki.²⁶ Bagi yang lain, feminisme islam menjadi apa yang disebut – sebagai alat untuk menganalisis – yang secara eksplisit berfokus pada proses mengungkap batas-batas tradisi patriarki; sebagai pengejawantahan dari hasil interpretasi terhadap teks keagamaan.²⁷ Dalam hal ini, Badran mempromosikan feminisme Islam sebagai konstruksi analitik, sementara Barlas menolak karakterisasi Badran tersebut.

Wadud (2010) menggambarkan feminisme dalam Islam sebagai prinsip-prinsip Islam. Ia menjelaskan bahwa feminisme Islam tidak hanya mengkaji secara kritis Al-Qur'an, Sunnah, hadits dan fiqh, tetapi juga mengambil tanggung jawab untuk merumuskan Islam sebagai realitas hidup dimana semua Muslim berpartisipasi.²⁸ Tantangan bagi perempuan Muslim, dan alasan mereka terus dikucilkan dan dipinggirkan, menurut Wadud adalah

²⁶ Barlas, “Four Stages of Denial, or, My On-Again, Off-Again Affair with Feminism: Response to Margot Badran.,” in *Discussion Series, Global Fury/Global Fear: Engaging Muslims*. (New York: Ithaca College, 2006).

²⁷ Margot Badran, “BETWEEN SECULAR AND ISLAMIC FEMINISM/S Reflections on the Middle East and Beyond,” *Journal of Middle East Women's Studies* 1, no. 1 (January 2005): 6–28.

²⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2nd Edition. (Oxford: Oxford University Press, 2010).

di satu sisi, laki-laki Muslim mengambil dan mempertahankan otoritas, berdasarkan interpretasi laki-laki mereka sendiri terhadap sumber-sumber (Al-Qur'an dan Sunnah). Di sisi lain, konsepsi domain publik dari paradigma Islam masih berfokus pada ruang publik yang didefinisikan secara dominan dan dihuni oleh laki-laki.²⁹ Namun, persoalan terhadap argumen Wadud adalah dia tidak menjelaskan lebih banyak tentang feminisme dalam Islam yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam, atau menjelaskan apa prinsip-prinsip ini. Pembaca dibiarkan bertanya-tanya apakah dia mengacu pada Rukun Iman dan Rukun Islam, atau hal lainnya.

Pengertian lain, dijelaskan oleh Badran bahwa Feminisme Islam lahir sebagai wacana dan interpretasi baru berdasarkan upaya "ijtihad" terhadap Al Quran dan teks-teks keagamaan Islam. Menurutnya, feminisme Islam bukan sekadar reformasi agama dan masyarakat; namun adalah upaya untuk perubahan mendasar menuju Islam egaliter. Namun, jika istilah "feminisme Islam" secara sederhana disandarkan kepada para cendekia muslim yang karya-karya nya mengusung upaya emansipasi perempuan dalam konteks Islam, maka pengertian ini menjadi problematik, sebagaimana yang terjadi pada Badran dan Barlas. Misalnya baik Asma Barlas dan Amina Wadud menolak penggunaan istilah feminisme Islam demi alasan praktis, meskipun tidak menolak feminisme itu sendiri. Pada pemetaan cendekiawan Islam lain, seperti Qasim Amin, Nawal El Sadawi, Haidh Moghissi sebagai feminis sekuler. Mereka melakukan kritik terhadap peran perempuan dalam masyarakat Islam tanpa harus menggunakan teks-teks keagamaan.

Fatima Seedat mengelompokkan cendekiawan muslim dalam mengidentifikasi Feminisme Islam. *Pertama*, mereka yang menolak

²⁹ Amina Wadud, "Aisha's Legacy: The Struggle for Women's Rights within Islam," in *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity* (New York: Tauris, 2006), 201–204.

penggabungan feminisme dan Islam, sehingga tetap bersikukuh untuk memisahkan antara feminisme dan Islam. Mereka adalah Zeenath Kausar, Haideh Moghissi, and Reza Afshari. Kedua, mereka yang menerima penggunaan istilah “Feminisme Islam”, seperti Badran, Miriam Cooke, dan Jeenah. Ketiga, kelompok yang terus berupaya menemukan jawaban bagaimana Islam dan feminisme dapat dipresentasikan, meskipun mereka sendiri menolak lebalng “feminisme islam” dalam karya-karya nya,³⁰ seperti Amina Wadud dan Asma Barlas. Namun, Wadud, pada karya terbarunya menggunakan pilihan kata “*Islamic feminist exegesis*” untuk merefleksikan kembali proses hermeneutik terhadap Al Quran dalam menjelaskan kosmologi dan proses penciptaan.³¹

Meskipun hubungan Islam dan feminisme tampak problematik, Etin Anwar memberikan sinyal yang lebih positive, belajar dari pengalaman Indonesia. Pertama, bahwa Islam berperan penting sebagai katalisator bagi perubahan dan menyediakan nilai-nilai yang akan sangat bermanfaat untuk legitimasi kegiatan emansipasi perempuan khususnya saat berhadapan dengan praktik budaya yang menindas dan interpretasi yang misogynis. Kedua, perjumpaan sosial dan politik perempuan muslim kolonialisme, reformasi Islam, serta gerakan perempuan secara nasional yang dengan kondisi tersebut mempengaruhi cara menafsirkan Islam, menyikapi dan menangani tentang-tangannya. Ketiga, para perempuan muslim mempelajari pengorganisasian masyarakat dan merancang agenda, mengerjakan dengan serius tidak hanya sebagai landasan teoritis tetapi juga aktivisme mobilitas massa yang juga memproduksi pengetahuan.³² Ketiga hal ini, tentu saja tidak

³⁰ Fatima Seedat, “Between Inadequacy and Inevitability,” *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, no. 2 (2015): 25–45.

³¹ amina wadud, “Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur’an,” *Religions* 12, no. 7 (July 3, 2021): 497.

³² Anwar, *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia*.

serta merta dengan harus secara saklek menggunakan istilah “feminisme Islam” dalam agenda tersebut. Namun, melalui proses yang panjang dari kebijakan kesetaraan gender hingga saat ini, telah menghasilkan beragam kajian perempuan dan anak, dan tidak asing dalam menggunakan kata “Feminisme Islam”.

Dalam konteks Indonesia, penggunaan istilah feminisme pun jarang dipakai. Secara umum, dalam berbagai kesempatan baik pendekatan politik maupun pendidikan, cendekiawan muslim Indonesia menggunakan kata “gender” atau “kesetaraan gender” dari pada diksi “feminisme”.

Feminisme Islam: Reinterpretasi terhadap Teks Keagamaan

Seorang sosiolog Maroko bernama Fatima Mernissi sebagai seorang feminis sekuler menerbitkan sebuah buku yang secara luas dianggap sebagai teks perintis feminisme Islam, berjudul *Le harem politique* yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Dia mengalihkan perhatiannya ke studi hadits, menggunakan metode analitis Islam klasik, Mernissi mengungkap hadis-hadis palsu yang beredar terus-menerus untuk memusuhi perempuan, dan kemudian dengan cemerlang mendekonstruksi hadis-hadis misogini tersebut yang menyamar sebagai Islam yang begitu terang-terangan merendahkan perempuan.

Fatimah Mernissi dikenal sebagai feminis sekuler, mengkritik berbagai institusi yang merendahkan perempuan dan mendiskusikan berbagai strategi perlawanan yang mereka lakukan untuk bertahan hidup secara bermartabat. Kontribusi Mernissi justru terletak dalam ranah teologi feminis. Seperti feminis Islam lainnya, ia menawarkan interpretasi Islam yang berorientasi pada perempuan dan memiliki sensitifitas gender.³³

³³ Abdur Rahman Bewley, *Women in Shari'ah (Islamic Law)* (London: abdulhaq, 1992).

Sebagian hadis misogini yang mendapatkan kritik keras dari Mernissi adalah (1) hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Abu Barkah, *“lan yu flih qawm wallaw amrahum imra’at”*, yang artinya *“tidak akan bahagia, suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan”*, (2) *“Anjing, keledai dan wanita akan membatalkan shalat jika melintas di antara musalli (orang yang shalat) dan kiblat”*, (3) *“terdapat tiga hal yang mendatangkan bencana, rumah, wanita dan kuda”*, (4) *“Sepeninggalaku kelak, tidak ada penyebab kesulitan yang lebih fatal bagi pria kecuali wanita”*. Dengan hanya memperhatikan teks hadis tersebut secara literal, maka bisa dipahami kekhawatiran Mernissi bagaimana jika hadis misoginis tersebut menjadi legitimasi laki-laki muslim dalam melakukan tindakan mensubordinasikan perempuan.

Dengan mengambil contoh perspektif Fatimah Mernissi, maka kegelisahan feminis muslim ini bahwa kebenaran teologis yang diyakini merupakan hasil dari interpretasi terhadap teks agama didominasi oleh laki-laki. Hal itu karena otoritas keagamaan dipegang oleh ulama laki-laki sebagai Imam, Ulama, dan khalifah/amir. Akibatnya, terjadi ketimpangan dalam mengidentifikasi peran perempuan. Meskipun demikian, sebagian besar feminis muslim meyakini bahwa interpretasi Al Quran yang merendahkan perempuan merupakan hasil dari misinterpretasi atas Al Quran, bukan spirit Al Quran itu sendiri

Menjawab persoalan tersebut, cendekiawan muslim menyusun argumentasi dalam asumsi-asumsi dasar mereka bahwa laki-laki dan perempuan setara di hadapan Allah, hanya ketaqwaan yang membedakan keduanya. Dalam perspektif ini, terdapat argumen yang digunakan, sebagaimana Amina Wadud (2021) dan Musdah Mulia yang menekankan pada konsep Tauhid untuk menyetarakan peran perempuan dan laki-laki dalam meninggikan *Asma Allah*. Keduanya memiliki kesempatan yang sama untuk dalam *fastabiqul khairat* di bawah konsep Tauhid tersebut.

Tradisi dan budaya Muslim yang beragam mengalami penyatuan yang hampir tanpa batas antara legitimasi otoritas keagamaan dengan kepercayaan dan praktik lokal yang dibenarkan oleh wacana di dalam Al-Qur'an. Akar ketidaksetaraan gender dalam sistem patriarki budaya Muslim, terutama berasal dari pandangan Al-Qur'an tentang teori penciptaan, politik reproduksi dan dampaknya terhadap peran perempuan, serta konsep maskulin dan praktik feminitas. Konstruksi gender berdasarkan superioritas dan supremasi laki-laki dan inferioritas perempuan. Sementara konstruksi ketidaksetaraan gender, bagi Muslim pada umumnya dan wanita Muslim pada khususnya biasanya tidak melihat sistem gender yang dibangun tersebut sebagai masalah bagi mereka. Hal ini karena peran perempuan dalam masyarakat Islam selalu jelas, *“untuk membesarkan anak-anak dan menciptakan rumah tangga yang sehat dan bahagia”*.³⁴

Setiap penyimpangan dari prinsip ini menjadi “masalah” sesuatu yang aneh. Kaum Muslim sering menganggap apa pun dari Barat—feminisme, demokrasi, dan hak asasi manusia—sebagai sumber masalah yang dihadapi pria dan wanita Muslim. Dalam hal ini, perempuan Muslim di seluruh dunia memiliki tanggung jawab moral untuk secara aktif mengkaji ulang apa yang merupakan “masalah” dan mencari solusi yang dapat diterapkan dan inklusif bagi perempuan muslim.

Perempuan Muslim selama berabad-abad hidup dalam “sistem” sosial, budaya, dan agama yang tidak bersahabat dengan mereka. Struktur ini secara sistematis mengasingkan nilai perempuan sebagai manusia. Namun, wanita Muslim tidak mengakui keterasingan diri mereka sebagai masalah karena sistem dimana mereka menjalani hidup mereka begitu kuat dan kadang-kadang sebagai sistem yang tidak diragukan lagi, serta didukung oleh wanita itu sendiri. Mengikuti keyakinan patriarki yang mapan, wanita Muslim

³⁴ Ibid.

berkontribusi dan melestarikan sistem itu sebagai milik mereka. Budaya patriarki ini bergantung pada partisipasi laki-laki dan perempuan. Dan partisipasi ini tidak diragukan lagi membentuk pemahaman semua orang tentang sistem gender, termasuk pemikiran gender, konstruksi, identitas, kesetaraan, ketidaksetaraan, hierarki, dan relasi laki-laki dan perempuan.

Dengan perspektif demikian, maka sejak awal dalam mendapatkan legitimasi dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al Quran untuk kesetaraan gender, perempuan muslim dan feminis sekuler berangkat dari asumsi yang berbeda. Kesenjangan antara aspirasi Islam dan feminis menyangkut usaha kesetaraan terletak pada perbedaan wacana tentang hak. Bagi feminisme, hak itu didapat dan diperjuangkan secara sosial dan politik, sedangkan bagi perempuan muslim hak itu diberikan secara kodrati oleh Tuhan. Perbedaan wacana ini tentang hal ini menimbulkan perbedaan tentang bagaimana cara kesetaraan itu diperjuangkan.³⁵ Oleh karena itu, dalam menyusun argumentasi kesetaraan ini, akan dimulai dengan mengkaji "*the self*" dari perspektif teks-teks keagamaan, pada teori penciptaan.

The "*self*", yang berkembang dalam konstruksi sosial, budaya, dan sejarah gender. Pertanyaannya adalah: apa artinya berpikir tentang "the self"? Bagaimana konsep "*the self*" berhubungan dengan pria dan wanita? Bagaimana cara membangun diri? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini bervariasi, tergantung pada bagaimana seseorang mendefinisikan gagasan tentang diri (The self). Pada awalnya, kata "*the self*" merupakan salah satu terjemahan dari '*nafs*', yang dapat berarti jiwa, roh, pikiran, kehidupan, makhluk bernyawa, makhluk hidup, orang, individu, diri, identitas pribadi atau alam. Dalam Qur'an, kata '*nafs*' merupakan kata yang memiliki banyak arti. Namun demikian, untuk tujuan menjelaskan bagaimana istilah ini

³⁵ Anwar, *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia*.

berhubungan dengan kajian filosofis Islam, maka kata '*nafs*' akan ditafsirkan dalam kaitannya dengan sifat manusia.

Perempuan, dalam teks keagamaan Islam, dijelaskan asal usulnya sebagai bagian dari tulang rusuk laki-laki. Tuhan menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam. Sebagai tulang rusuk, yang bengkok dan keras, maka diceritakan bahwa perempuan tidak boleh diperlakukan terlalu keras karena akan menjadi mudah patah, tetapi juga tidak boleh dibiarkan begitu saja, yang berakibat sifat bengkoknya akan semakin parah. Cerita ini terus ditransmisikan melalui lembaga pendidikan keagamaan untuk mendefinisikan perempuan sebagai bagian laki-laki.

Meskipun kisah "*tulang rusuk Adam*" telah ditafsirkan sedemikian rupa untuk mendukung ketidaksetaraan moral antara jenis kelamin, namun hal itu bukan satu-satunya kisah Al-Qur'an tentang asal usul manusia. Al-Qur'an, menceritakan beberapa kisah tentang asal usul manusia. Ini memperkenalkan teori penciptaan yang berbeda: bahwa penciptaan manusia sebagaimana diriwayatkan dalam kisah Adam; yaitu penciptaan laki-laki dan perempuan dari satu kesatuan (*nafs wahidah/ AnNisa (4) : 1*); dan penciptaan manusia dari zat material. Teori penciptaan pertama yang menjelaskan status Adam sebagai makhluk utama dan pasangannya, *Hanwa*, sebagai sekunder, telah membentuk persepsi publik tentang diri, gender, dan humaniti.

Feminis Muslim mengkritisi secara serius topik 'penciptaan manusia' dan implikasinya untuk menggarisbawahi adanya ketidaksetaraan gender. Riffat Hassan menganggap penting untuk mendekonstruksi penafsiran tradisional terhadap konsep penciptaan manusia yang dinilai bias gender. Tradisi Islam dalam menjelaskan penciptaan manusia digambarkan sebagai diciptakan dari tanah merujuk pada Al Fathir ayat 11, Ash Shaffat ayat 11, dan Al Hijr ayat 26, dan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, dari An Nisa ayat 1, Al 'Araf ayat 189, dan Az Zumar ayat 6. Frase "tulang rusuk"

merupakan hasil dari penafsiran “*Nafs Wahidah*” pada Ani Nisa ayat 1 yang oleh Zamakhsyari ditafsirkan sebagai Adam dan *zanjaha* (pasangannya).³⁶ Namun demikian, Riffat Hassan sudah terlebih dahulu menolak penafsiran tersebut bahkan mempertanyakan bagaimana mungkin memastikan penafsiran tersebut, karena menurutnya kata “*zanj*” tidak secara serta merta dapat diartikan sebagai “istri” karena kata tersebut bersifat netral.³⁷

Amina Wadud juga berpendapat bahwa perlakuan yang berbeda dalam Al-Qur'an terhadap penciptaan umat manusia tidak memberikan perbedaan esensial dalam pentingnya laki-laki dan perempuan.³⁸ Laki-laki dan perempuan adalah dua makhluk yang hidup berdampingan yang membentuk kemanusiaan. Demikian pula, Barlas menggemakan visi Al-Qur'an tentang kesetaraan ontologis dan kesamaan antara pria dan wanita dalam “*kedua jenis kelamin itu dimaksudkan untuk hidup berdampingan dalam kerangka saling cinta dan mengakui*”.³⁹

Dengan menggunakan dalil yang sama pada frasa “*nafs wahidah*”, Etin Anwar telah menganjurkan pandangan kemanusiaan yang inklusif dimana semua perbedaan ras, etnis, agama, seksualitas, dan kebangsaan diakui sebagai komponen kemanusiaan. Pencantuman ini sesuai dengan teks-teks Al-Qur'an yang mengajarkan prinsip kesetaraan, yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki asal usul yang sama, yaitu satu diri (*nafs wahidah*), diciptakan berpasang-pasangan. Setiap pasangan saling melengkapi, yang tanpanya umat manusia tidak akan lengkap. Pasangan ini dimaknai

³⁶ Agus Himawan Utomo, “Status Ontologis Perempuan (Gugatan Riffat Hassan Atas Konstruksi Teologis Dari Konsep Gender,” *Jurnal Filsafat* 35, no. 3 (2003): 279–87.

³⁷ Riffat Hasan, “Isu Keteraan Laki-Laki Dan Perempuan,” in *Setara Di Hadapan Allah* (Yogyakarta: Yayasan Perkasa, 1996).

³⁸ Wadud, “Aisha’s Legacy: The Struggle for Women’s Rights within Islam.”

³⁹ Barlas, “Four Stages of Denial, or, My On-Again, Off-Again Affair with Feminism: Response to Margot Badran.”

sebagai kemanusiaan secara keseluruhan. Kesetaraan, kemudian, adalah kekuatan utama untuk membangun tanggung jawab moral yang sama, karena pria dan wanita sama-sama diberkahi dengan hak dan tanggung jawab sebagai khalifah Tuhan di bumi.

“The Self” dan Subjektivitas sebagai Agensi

Setelah memahami bagaimana “the self” di-konstruksi ulang melalui re-interpretasi terhadap teks-teks keagamaan, kemudian muncul perdebatan di antara feminis Muslim sendiri, tentang bagaimana hegemoni feminisme sekuler yang menganggap perempuan Muslim tidak cukup memiliki otoritas sebagai agensi dalam mendefinisikan diri sendiri (the self). Sementara aktivis perempuan Islam menganjurkan cita-cita dan nilai-nilai feminis seperti kesetaraan gender, banyak yang menolak istilah feminis, dengan alasan bahwa feminisme Barat telah didasarkan pada imperialisme dan rasisme. Azizah al-Hibri, mengungkapkan kritiknya terhadap feminisme sekuler yang justru membungkam perempuan islam dengan mengklaim membela hak-hak mereka.⁴⁰

Beberapa ilmuwan-aktivis perempuan Muslim berpendapat bahwa perjuangan perempuan Islam melawan penindasan tidak dapat dipahami secara memadai dalam kerangka perjuangan untuk hak-hak individu, atau hak asasi manusia, karena pendekatan-pendekatan ini mengasumsikan subjek individu yang nonreligius, yang sekuler. Maysam al-Faruqi berpendapat bahwa pendekatan HAM gagal memberikan pemahaman atau solusi yang memadai terhadap masalah yang dihadapi perempuan Islam. Sementara dia menulis bahwa wanita di dunia Muslim sering menghadapi penindasan sosial, ekonomi, dan politik, dan bahwa tentu saja, wanita prihatin dengan hak-hak

⁴⁰ Allison Weir and University of Arkansas Press, “Islamic Feminisms and Freedom;” *Philosophical Topics* 41, no. 2 (2013): 97–119.

mereka. Meskipun demikian, wanita Muslim akan tetap mengidentifikasi diri mereka terutama sebagai Muslim, bukan suprastruktur ideologis 'tambahan'.⁴¹ Dengan demikian, subjektivitas perempuan muslim, tidak hanya diukur pada standar feminisme yang menekankan pada pencapaian hak-hak nya melalui konstruksi sosial dan budaya semata.

Salah satu antropolog muslim, Saba Mahmood, mengangkat pertanyaan tentang ‘freedom’ dalam studinya tentang gerakan masjid wanita Islam, atau gerakan kesalehan, di Mesir. Mahmood berpendapat bahwa studi tentang gerakan kesalehan mengungkapkan pertanyaan penting tentang asumsi liberal normatif yang mendasari feminisme: khususnya, kesetiaan feminis terhadap cita-cita kebebasan individu yang tidak perlu dipertanyakan lagi.

Penting diperhatikan, bahwa objek kajian Mahmood melalui gerakan kesalehan wanita di Mesir yang dipelajarinya bukanlah gerakan feminis, sehingga juga harus dibedakan dengan gerakan feminisme Islam. Gerakan kesalehan tidak terfokus pada pencapaian kesetaraan gender. Mahmood menggambarkan gerakan ini ditandai dengan perempuan yang memilih untuk menyesuaikan diri untuk lebih dekat dengan kehendak Tuhan dan otoritas ajaran agama sebagaimana abad pertengahan. Mahmood menyadari bahwa gerakan kesalehan ini menjadi dilema bagi feminis: dimana gerakan ini menekankan tanggung jawab setiap individu untuk mempelajari dan menafsirkan Tujuan dari praktik kesalehan ini adalah untuk menemukan dan mematuhi sedekat mungkin dengan otoritas doktrin. Selain itu, penerimaan mereka terhadap doktrin ini memerlukan penerimaan mereka terhadap

⁴¹ Maysam Al Faruqi, “Self- Identity in the Qur’an and Islamic,” in *In Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North Am* (Syracuse: Syracuse University Press, n.d.).

kebajikan yang dinilai feminin seperti rasa malu, kerendahan hati, dan kerendahan hati.⁴²

Mahmood berpendapat bahwa bagi para wanita dalam gerakan kesalehan, praktik mereka bukanlah fokus untuk mengikuti keinginan mereka sendiri, tetapi berusaha “mengikuti hukum Tuhan”. Mereka berusaha untuk menekan keinginan mereka sendiri, agar dapat menyelaraskan keinginan dan pilihan mereka dengan kehendak Tuhan. Untuk memahami perempuan dalam gerakan kesalehan ini sebagai agen atau subjek, dan bukan hanya pengikut buta, Mahmood berpendapat, peneliti perlu melepaskan konsepsi tentang realisasi diri.

Menurutnya, kajian ini mengkritisi asumsi bahwa agensi selalu melibatkan keinginan untuk bebas. Selain itu, dengan mengakomodasi kesalehan tersebut, agensi tidak harus melibatkan kemampuannya untuk melawan dan menumbangkan norma-norma. Menggunakan istilah Foucault, Mahmood berpendapat, bahwa konsepsi agensi tidak hanya dalam bentuk tindakan untuk melawan norma, tetapi juga sebagai cara dimana seseorang mendiami norma tersebut. Yang dimaksud dengan “agensi” Saba Mahmood adalah ‘*inhabiting*’ bukan ‘*resisting*’ terhadap norma-norma untuk mengembangkan kesalehan. Tentu saja, pendapat ini banyak menuai kritik .

Meskipun Saba Mahmood memperhatikan beberapa kelompok pengajian yang berbeda di berbagai masjid, tapi Mahmood melihatnya sebagai satu gerakan Muslim konservatif. Padahal, muslim perempuan sendiri sangat beragam, sebagian memang dari kelompok konservatif, tetapi juga terdapat kelompok yang fokus untuk menginterpretasikan Al Quran dengan perspektif kesetaraan gender. Selain itu, juga terdapat kelompok lain dengan tegas, mengungkapkan bahwa mereka adalah feminis untuk membedakan

⁴² Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. (Princeton: Princeton University Press, 2005).

dengan kelompok perempuan konservatif. Sebagian perempuan muslim juga yang tidak terlibat kelompok organisasi tertentu, tetapi berpartisipasi pada ruang kelas diskusi oleh ulama-ulama perempuan. Artinya, ekspresi keberagaman perempuan muslim pun sangat heterogen sebagai agensi yang mendefinisikan dirinya sebagai subjek. Kedua, Mahmood berargumentasi bahwa kesalehan berfokus pada tidak mengikuti keinginan sendiri (nafsu) tetapi pada mengikuti keinginan Tuhan. Padahal dalam teologis Islam sendiri, kebebasan kehendak dan kebebasan memilih merupakan hal yang esensial yang diberikan Tuhan untuk manusia.

Terdapat banyak reaksi perempuan muslim dalam mendefinisikan mereka sebagai the self yang menjadi subjek sekaligus agensi yang terlibat dalam praktik kebebasan, jika konsepsi tentang kebebasan terus dibuka tanpa dibatasi.

Dinamika Feminisme dan Islam dalam Mendefinisikan Perempuan

Dinamika antara feminisme dan Islam dalam mendefinisikan perempuan akan lebih terlihat konkret dalam menghadapi berbagai persoalan sehari-hari, khususnya terkait perkawinan dan ruang publik. Topik yang paling sering diperdebatkan di kalangan kelompok sekuler dan agama adalah *mengakui pentingnya keutamaan tanggung jawab perempuan dalam rumah tangga, tetapi mereka berbeda pendapat bagaimana perkawinan dan aspek-aspek terkait yang menindas perempuan, kawin paksa, pernikahan anak, perceraian sepihak* (Anwar 2021).⁴³ Kontestasi antara kelompok sekuler dan agama paling jelas pada masa era Orde Baru, dalam bereaksi terhadap politik nilai-nilai keibuan yang dipropagandakan oleh Pemerintah. Perdebatan itu muncul seperti pernyataan

⁴³ Anwar, *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia*.

Toeti Heraty yang menilai Islam menghambat advokasi feminisme tentang advokasi.⁴⁴

Dalam konteks sastra Indonesia, kritik terhadap kultur patriarki dalam Islam yang biasanya tumbuh di masyarakat pesantren, disampaikan oleh Abidah El Khalieqy melalui novelnya *Perempuan Berkalung Sorban*, *Atas Singgasana* dan *Geni Jora*. Pemeran utama Abidah merepresentasikan perempuan Muslim modern yang sedang berproses. Mereka mencari bentuk-bentuk baru atas *the self* dan subjektivitas perempuan tanpa menemukan jawaban yang pasti.⁴⁵ Mereka membedakan diri mereka dari representasi perempuan lain seperti Helvy Tiana Rosa yang menggambarkan menempatkan perempuan sebagai “korban” sekaligus “Pahlawan” untuk berserah pada Ajaran Islam.⁴⁶

Meskipun memiliki perspektif yang berbeda, tetapi feminisme dan Islam sepakat bahwa kerangka pemikiran feminis dan islam bekerja menangani penindasan perempuan, meskipun menggunakan argumentasi yang berbeda. Para perempuan Muslim membedakan antara agama sebagai keyakinan dan sebagai ekspresi budaya, sedangkan feminisme cenderung mencampuradukkan agama dan budaya menjadi satu.⁴⁷ Meskipun tidak menggunakan istilah feminisme, melalui organisasi perempuan Fatayat NU, upaya untuk memberdayakan perempuan dan membantu menangani persoalan perempuan terus diupayakan sembari menegosiasikan antara tradisi dan perubahan-perubahan akibat tuntutan zaman. Upaya pemberdayaan tersebut meliputi promosi kesehatan alat reproduksi, mencegah kekerasan

⁴⁴ Noerhadi, “Feminisme Barat Dan Gerakan Perempuan.”

⁴⁵ Tineke Hellwig, “Abidah El Khalieqy’s Novels: Challenging Patriarchal Islam,” *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 167, no. 1 (2011): 16–30.

⁴⁶ Monika Arnez, “Dakwah by The Pen : Reading Helvy Tiana Rosa’s *Bukavu*,” *Indonesia and the Malay World* 37, no. 107 (March 2009): 45–64.

⁴⁷ Anwar, *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia*.

rumah tangga, upaya menginterpretasikan ulang teks-teks keagamaan tentang isu-isu kepemimpinan dan aborsi.⁴⁸

Dengan menggunakan konsep yang sama dengan Saba Mahmood tentang agensi, Rachel Rinaldo memperlihatkan bagaimana empat organisasi perempuan Indonesia, Solidaritas Perempuan, Rahima, Fatayat NU, dan Partai Keadilan Sejahtera menjadi *Pious Critical Agency* (PCA) yang terlibat secara kritis dalam menginterpretasikan teks-teks agama. Sementara beberapa sarjana berpendapat bahwa subjektivitas kesalehan dan feminis secara inheren bertentangan, munculnya keempat komunitas perempuan tersebut menunjukkan bahwa kesalehan dan feminisme dapat bersinggungan dengan cara yang produktif. Agensi perempuan dapat memanfaatkan sumber daya baik yang sekuler dan agama dan bahwa melalui teks-teks agama juga dapat digunakan untuk mempromosikan wacana kritis tentang kesetaraan gender.⁴⁹ Pada level personal, keberadaan Sinta Nuriyah Wahid, sebagai ulama perempuan juga menjadi agen yang aktif dalam mempromosikan perdamaian, dengan upayanya melindungi Ahmadiyah dari tekanan politik maupun sosial.⁵⁰

Reaksi masyarakat Muslim terhadap Feminisme Islam memiliki dinamika yang menarik, tidak harus stabil, tetapi juga mengalami naik turun, pro dan kontra, konflik dan negosiasi secara bersamaan. Pasca reformasi, dengan berkembangnya berbagai organisasi dan komunitas perempuan Islam, membuka peluang integritas antara Islam dan feminisme, meskipun tentu saja masih akan menemui berbagai tantangan. Tokoh-tokoh aktivis

⁴⁸ M. Arnez, "Empowering Women Through Islam: Fatayat NU Between Tradition and Change," *Journal of Islamic Studies* 21, no. 1 (January 1, 2010): 59–88.

⁴⁹ Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency," *Gender & Society* 28, no. 6 (December 2014): 824–846.

⁵⁰ Asfa Widiyanto, "Female Religious Authority, Religious Minority and the Ahmadiyah: The Activism of Sinta Nuriyah Wahid," *Journal of Indonesian Islam* 9, no. 1 (2015): 1–24.

muslimah, seperti Farha Ciciek, Ida Rasyidah, dan Neng Dara Affiah mempercayai bahwa feminisme sangat sesuai dengan Islam. Feminisme memperjuangkan keadilan khususnya terhadap kasus-kasus yang diakibatkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Selain itu, dengan bertambahnya organisasi pemuda Muslim, seperti Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Ikatan Muhammadiyah Muda (IMM), dan Pemuda Persatuan Islam (PPI) juga menjadi rumah untuk lahirnya aktivis muda perempuan dengan latar belakang Islam dan feminis, seperti Ema Marhumah, Alimatul Qibtiyah, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Lies Marcoes-Natsir, dan Nina Nurmila.⁵¹

Di era digital, Feminisme Islam mengalami tantangan yang lebih nyata baik dalam isu-isu religius, politik, ekonomi, maupun populer. Salah satu penolakan terhadap feminisme disampaikan melalui hashtag #IndonesiaTanpaFeminis dan #UnInstallFeminisme melalui akun Instagram @indonesiatanpafeminis. Kelompok ini menolak feminisme dan menyebutnya sebagai “racun” dan mengkampanyekan apa yang mereka pahami sebagai ide-ide feminisme sebagai paham yang bertentangan dengan Islam. Feminisme dianggap sebagai pola pikir yang sesat, propaganda Barat, dan ideologi yang batil ⁵².

Media sosial menjadi sarana baru dalam berdakwah, Eva Fahrur Nisa menyebut kelompok “*Female Muslim Conservatives*” lebih berhasil dalam menggunakan teknologi informasi dan media dalam menyebarkan nilai-nilai keagamaan yang mereka yakini dibandingkan kelompok “*Progressive Muslim Feminists*” yang memang menitikberatkan kegiatan pembedayaan perempuan

⁵¹ Etin Anwar, *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2021).

⁵² Miftahudin Azmi; Syabbul Bachri, “Fenomena Gerakan IndonesiaTanpa Feminisme Di Media Sosial,” *SAKINA: Journal of Family Studies* 3, no. 3 (2019).

melalui lembaga-lembaga pendidikan pesantren dan pengajian⁵³. Kontestasi antara kelompok Islamis dan feminis dalam menyebarkan ide-ide mereka terus berlangsung. Kelompok konservatif mengkampanyekan hijrah, gerakan menutup aurat⁵⁴, bahkan pada pelatihan-pelatihan poligami. Kelompok muslim progresif juga mencoba menggunakan media online seperti website dan juga tokoh-tokoh feminisme muslim yang mengisi diskursus kesetaraan perempuan melalui media sosial, seperti akun @KalisMardiasih dan @NurRofiah di Twitter, beberapa ulama muda perempuan (meskipun tidak mengidentifikasi diri sebagai feminisme) seperti @sheilahasina di Instagram. Agen-agen perempuan Muslim tidak hanya antara feminis dan agamis, namun juga muncul gerakan Islamis yang dipopulerkan melalui artis-artis media sosial.

KESIMPULAN

Berdasarkan beberapa studi tersebut, perspektif feminisme Islam digunakan untuk menganalisis produksi pengetahuan tentang bagaimana dinamika, kontestasi, dan perkembangan hubungan antara Islam dan feminisme dalam mendefinisikan perempuan. Secara filosofis, pemaknaan *the self* mungkin nampak sangat saling bertolak belakang antara pandangan Simone De Beauvoir dan Interpretasi Islam terhadap *Nafs Wahidah*. Namun, tidak bisa dipungkiri sebelum ada kesadaran dalam mengupayakan kesetaraan pada teks keagamaan, penafsiran terhadap teks keagamaan, *the self*, tidak jauh berbeda dari asumsi yang ditunjukkan oleh De Beauvoir, bahwa perempuan diciptakan sebagai bagian dari laki-laki. Dimana, laki-laki ditempatkan sebagai *the self*, dan perempuan sebagai *the other*. Meskipun demikian, sarjana

⁵³ Eva F. Nisa, "Social Media and the Birth of an Islamic Social Movement: ODOJ (One Day One Juz) in Contemporary Indonesia," *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (2018): 24–43.

⁵⁴ Nina Nurmila, "THE SPREAD OF MUSLIM FEMINIST IDEAS IN Before and After the Digital Era" 59, no. 1 (2021): 97–126.

Muslimah membuktikan bahwa Islam sendiri memberikan peluang yang terbuka dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan, mengaplikasikan dalam bentuk-bentuk kerja agensi yang kritis dan potensial, serta dinamika keragaman memaknai feminisme Islam, menjadi modal pokok dalam rangka “*al muhafadzatu ala qadimun shalib wal akhdzi bil jadidil ashlab*” menjaga tradisi yang baik, dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “Strukturalisme Lévi-Strauss : Positivistis Dan Fungsionalistis ? Beberapa Catatan Kritis.” In *Lévi-Strauss : Strukturalisme Dan Teori Sosiologi*. Yogyakarta: Insight Reference, 2006.
- Amin, Saidul. *Filsafat Feminisme (Studi Kritis Terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan Di Dunia Barat Dan Islam)*. Pekanbaru: Asa Riau, 2015.
- Anwar, Etin. *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia*. Bandung Mizan, 2021.
- . *Feminisme Islam, Geneologi Tantangan Dan Prospek Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2021.
- Arnez, M. “Empowering Women Through Islam: Fatayat NU Between Tradition and Change.” *Journal of Islamic Studies* 21, no. 1 (January 1, 2010): 59–88.
- Arnez, Monika. “Dakwah by The Pen : Reading Helvy Tiana Rosa’s Bukavu.” *Indonesia and the Malay World* 37, no. 107 (March 2009): 45–64.
- Bachri, Miftahudin Azmi; Syabbul. “Fenomena Gerakan Indonesia Tanpa Feminisme Di Media Sosial.” *SAKINA: Journal of Family Studies* 3, no. 3 (2019).
- Badran, Margot. “BETWEEN SECULAR AND ISLAMIC FEMINISM/S Reflections on the Middle East and Beyond.” *Journal of Middle East Women’s Studies* 1, no. 1 (January 2005): 6–28.

- . *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Oxford: One World Publication, 2009.
- Barlas. “Four Stages of Denial, or, My On-Again, Off-Again Affair with Feminism: Response to Margot Badran.” In *Discussion Series, Global Fury/Global Fear: Engaging Muslims*. New York: Ithaca College, 2006.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. New York: Vintage, 1974.
- Bewley, Abdur Rahman. *Women in Shari’ah (Islamic Law)*. London: Abdul Haq, 1992.
- Butler, Judith. “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory.” *Theatre Journal* 40, no. 4 (December 1988): 519.
- Davids, Nuraan. “Are Muslim Women in Need of Islamic Feminism? In Consideration of a Re-Imagined Islamic Educational Discourse.” *British Journal of Religious Education* 37, no. 3 (September 2, 2015): 311–325.
- Faruqi, Maysam Al. “Self- Identity in the Qur’an and Islamic.” In *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North Am*. Syracuse: Syracuse University Press, n.d.
- Fuller, Janet M. “Language Choice as a Means of Shaping Identity.” *Journal of Linguistic Anthropology* 17, no. 1 (June 2007): 105–129.
- Hasan, Riffat. “Isu Keteriaan Laki-Laki Dan Perempuan.” In *Setara Di Hadapan Allah*. Yogyakarta: Yayasan Perkasa, 1996.
- Hashim, Iman. “Reconciling Islam and Feminism.” *Gender & Development* 7, no. 1 (March 1999): 7–14.
- Hellwig, Tineke. “Abidah El Khalieqy’s Novels: Challenging Patriarchal Islam.” *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 167, no. 1 (2011): 16–30.
- Kruks, Sonia. “Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18, no. 1 (October 1992): 89–110.

- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- McCall, Dorothy Kaufmann. "Simone De Beauvoir, The Second Sex and Jean-Paul Satre." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 2 (1979): 2010.
- Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. New York: Zed Books, 1999.
- Mohanty, Chandra. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Feminist Review* 30, no. 1 (1988).
- Nisa, Eva F. "Social Media and the Birth of an Islamic Social Movement: ODOJ (One Day One Juz) in Contemporary Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (2018): 24–43.
- Noerhadi, Toeti Heraty. "Feminisme Barat Dan Gerakan Perempuan." In *Dinamika Gerakan Perempuan Di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Hatta, Lembaga Studi dan Pengembangan Perempuan dan Anak Yayasan Prakarsa., 1993.
- Nirmala, Nina. "THE SPREAD OF MUSLIM FEMINIST IDEAS IN Before and After the Digital Era" 59, no. 1 (2021): 97–126.
- Petrovici, Lasmina. "Philosophy as Hermeneutics. The World of the Text Concept in Paul Ricoeur's Hermeneutics." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 71 (2013): 21–27.
- Pettersen, Tove. "Freedom and Feminism in Simone de Beauvoir's Philosophy." *Simone de Beauvoir Studies* 24, no. 1 (November 15, 2008): 57–65.
- Ricci, Gabriel. "Husserl's Assistants: Phenomenology Reconstituted." *History of European Ideas* 36, no. 4 (2010): 419–26.
- Rinaldo, Rachel. "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency." *Gender & Society* 28, no. 6 (December 2014): 824–846.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. New York: Philosophical Library, 1943.

- Seedat, Fatima. "Between Inadequacy and Inevitability." *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, no. 2 (2015): 25–45.
- Sørensen, Charlotte Kroløkke, and Anne Scott. *Gender Communication Theories & Analyses: From Silence to Performance*. London: Sage Publications, 2006.
- Spelman, Elizabeth. *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.
- Steans, Jill, Lloyd Pettiford, Thomas Diez, and Imad El-Anis. *An Introduction to International Relations Theory: Perspectives and Themes*. Routledge, 2013.
- Storky, Elaine. *What's Right with Feminism*. Great Britain: SPCK, 1985.
- Tong, Rosemary Putnam. *Feminisme Thought Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis*. Yogyakarta: Jalasutra, 1998.
- Utomo, Agus Himawan. "Status Ontologis Perempuan (Gugatan Riffat Hassan Atas Konstruksi Teologis Dari Konsep Gender." *Jurnal Filsafat* 35, no. 3 (2003): 279–87.
- Wadud, Amina. "Aisha's Legacy: The Struggle for Women's Rights within Islam." In *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity*, 201–204. New York: Tauris, 2006.
- . *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- wadud, Amina. "Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur'an." *Religions* 12, no. 7 (July 3, 2021): 497.
- Wazni, Anderson Beckmann Al. "Muslim Women in America and Hijab: A Study of Empowerment, Feminist Identity, and Body Image." *Social Work* 60, no. 4 (2015): 325–33.
- Weir, Allison, and University of Arkansas Press. "Islamic Feminisms and Freedom." *Philosophical Topics* 41, no. 2 (2013): 97–119.
- Widiyanto, Asfa. "Female Religious Authority, Religious Minority, and the Ahmadiyya: The Activism of Sinta Nuriyah Wahid." *Journal of Indonesian Islam* 9, no. 1 (2015): 1–24.