

agama **politik global &** **hak-hak** **perempuan**

editor
din wabid

Agama Politik Global dan Hak-hak Perempuan

Agama Politik Global dan Hak-hak Perempuan

Editor:
Din Wahid
Jamhari Makruf

Diterbitkan atas kerja sama:
Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta
dengan
British Embassy

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Din Wahid, Jamhari Makruf (Eds.),
Agama, Politik Global dan Hak-hak Perempuan,
Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat
(PPIM) UIN Jakarta dan British Embassy, 2007

15 x 23 cm
xii + 108 halaman

ISBN 978-979-15758-0-5

Diterbitkan atas kerja sama:
Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta

dengan

British Embassy

2007

Pengantar Editor

Persepsi Umat tentang Perempuan

Ada dua peristiwa yang mendapatkan perhatian yang begitu luas dari masyarakat Muslim Indonesia ketika buku ini mau diterbitkan. Pertama adalah kasus poligami yang dilakukan oleh seorang Kyai kondang di Jawa Barat dan anggota DPRD dari partai Islam. Peristiwa ini mendapatkan liputan luas dari media massa baik elektronik maupun cetak. Pro dan kontra terhadap apa yang dilakukan oleh kedua figur publik itu pun meluas, sebagaimana dapat kita baca dari media cetak maupun yang kita dengar dan saksikan dari media elektronik. Mereka yang pro menekankan bahwa tidak ada yang salah dengan poligami. Dalam ajaran Islam, demikian pembelaan da'i kondang tersebut, poligami dibolehkan meskipun dengan syarat-syarat yang ketat. Ketatnya syarat poligami tersebut, bagi mereka yang pro, tidak dengan sendirinya menghilangkan kebolehan poligami. "Ibarat pesawat terbang", demikian pendapat salah satu kyai pesantren terkenal di Solo, "poligami adalah pintu darurat dalam pesawat terbang", di mana pesawat tidak boleh terbang kecuali ada jika pesawat tersebut dilengkapi dengan pintu darurat. Sebaliknya, bagi mereka yang menolak poligami, praktik poligami lebih banyak merugikan perempuan dan merusak tatanan keluarga. Berdasarkan logika ini, mereka sampai pada kesimpulan bahwa poligami tidak boleh dilakukan. Respon bersifat politis pun muncul. Segera setelah kyai kondang tersebut mendeklarasikan praktik poligaminya, Presiden memanggil Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Dirjen Bimas Islam Depag untuk mendiskusikan kemungkinan pemberlakuan PP No. 10 bagi masyarakat umum. Seperti diketahui, PP tersebut melarang seorang abdi negara (PNS/POLRI/TNI) berpoligami. Karena berbagai desakan dari masyarakat, pemerintah ingin memberlakukan larangan ini untuk semua warga negara. Babak

selanjutnya, polemik beralih ke rencana pemerintah tersebut yang memicu reaksi keras dari kalangan ormas Islam. Sementara itu, anggota wakil ketua DPR RI yang melakukan poligami di-*recall* oleh fraksinya.

Peristiwa kedua adalah beredarnya video mesum antara seorang anggota DPR RI dengan artis penyanyi dangdut. Amarah, kesal, dan rasa iba berbaur dalam respon terhadap peristiwa tersebut. Amarah dan kesal karena semestinya praktek itu tidak dilakukan oleh tokoh politik, sementara rasa iba karena banyak beranggapan bahwa munculnya kasus ini lebih disebabkan oleh *grand design* yang menginginkan karir politiknya berakhir. Akhir cerita, tokoh politik tersebut mengundurkan diri dari kepengurusan partai dan sekaligus dari anggota parlemen.

Kedua peristiwa ini yang kontras sengaja diangkat karena terkait langsung dengan harkat perempuan yang menjadi tema sentral dalam buku ini. Kontras, karena kasus pertama, bagi banyak kalangan, secara essensial dibolehkan oleh agama, sementara kasus kedua, dilarang oleh agama. Apa yang dapat kita simpulkan dari respon masyarakat terhadap peristiwa tersebut? Apakah ini menunjukkan bahwa masyarakat secara umum tidak menghendaki praktek poligami? Lalu bagaimana dengan pemahaman masyarakat terhadap ayat poligami? Jika respon masyarakat terhadap kedua peristiwa tersebut dicermati, apakah dapat disimpulkan bahwa masyarakat kita lebih mentolerir perselingkuhan ketimbang praktek poligami?

Sebelum memberikan kesimpulan atas berbagai respon masyarakat terhadap kedua peristiwa di atas, ada baiknya kalau kita melihat pandangan masyarakat Muslim Indonesia terhadap perempuan berikut hak-haknya. Dalam konteks ini, menarik untuk mencermati hasil survey nasional PPIM UIN Jakarta yang dilakukan dilakukan secara regular pada tahun 2001, 2002, 2004 dan 2006. Survey PPIM UIN Jakarta menghasilkan data sebagai berikut:

Tabel 1
Persepsi Masyarakat terhadap Perempuan dan hak-haknya

NO	Item	2001		2002		2004		2006	
		S	TS	S	TS	S	TS	S	TS
1.	Laki-laki lebih unggul dari perempuan dalam segal hal	47,6%	44,3%	48,3%	45,2%	64,5%	31,5%	54%	40,7%
2.	Dibolehkannya poligami	Tidak ditanyakan		37%	52%	39%	52,8%	33,7%	57,4%
3.	Perempuan berhak menjadi anggota DPR	90,3%	3%	85,7%	6,8%	84,7%	10,3%	Tidak ditanyakan	
4.	Perempuan berhak menjadi presiden	87%	5,7%	62%	23%	55,2%	34,4%	61,5%	27,3%

NO	Item	2001		2002		2004		2006	
		S	TS	S	TS	S	TS	S	TS
5.	Perempuan terlalu lemah untuk menjadi hakim	18,3%	62,6%	22%	62,2%	32,5%	53,8%	Tidak ditanyakan	
6.	Perempuan harus tinggal di rumah mengurus anak-anak	43%	39,2%	Tidak ditanyakan		50,4%	44,2%	51,3%	41%
7.	Anak laki-laki lebih diutamakan dalam hal pendidikan	44%	41,3%	43,6%	46%	53,7%	37%	41,8%	44,4%
8.	Hak waris perempuan ½ dari hak waris laki-laki	46,7%	39,2%	50,8%	38,4%	57%	34,4%	46%	41,3%
9.	Perempuan tidak boleh bepergian jauh tanpa maluam	44,7%	39,5%	50,6%	36,7%	60,7%	33%	Tidak ditanyakan	

Sumber: survey PPIM UIN Jakarta, 2001, 2002, 2004, dan 2006.

Data di atas menunjukkan bahwa secara umum masyarakat Muslim Indonesia masih beranggapan bahwa laki-laki lebih unggul ketimbang perempuan. Pada dua survey pertama (2001 dan 2002) perbedaan antara yang setuju dan tidak setuju cukup tipis, tapi pada survey kedua terakhir (2004 dan 2006) perbedaan persepsi itu meningkat tajam. Di samping legitimasi teologis yang sering kita dengar, peningkatan ini mungkin disebabkan karena faktor kepemimpinan mantan presiden Megawati yang dinilai gagal oleh banyak kalangan dalam banyak hal. Persepsi ini mempengaruhi sikap masyarakat dalam hal pendidikan, yakni bahwa masih banyak masyarakat yang akan memprioritaskan pendidikan anak laki-laki ketimbang anak perempuan. Meskipun mengakui keunggulan laki-laki dibandingkan perempuan, mayoritas masyarakat Muslim Indonesia mengakui hak-hak politik perempuan seperti menjadi pemimpin presiden, menjadi anggota DPR dan menjadi hakim. Dalam ketiga peran politik ini, apresiasi umat Islam sangat tinggi. Hanya saja, data di atas juga menggambarkan bahwa sebenarnya mayoritas umat Islam masih mengidealkan peran domestik perempuan ketimbang peran publiknya, yakni perempuan sebaiknya tetap tinggal di rumah dengan tugas melayani suami dan mendidik anak, sementara tugas mencari nafkah sepenuhnya menjadi tanggung jawab sang suami. Sekilas, data ini menunjukkan persepsi yang bertentangan satu sama lain. Kenyataan ini dapat ditafsirkan bahwa sebenarnya masyarakat Muslim Indonesia tetap mengidealkan peran domestik perempuan, dan pada saat yang sama, karena realitas sosial politik, mereka juga harus mengakui hak-hak politik perempuan.

Aspek lain yang menarik untuk dicermati dari hasil survey di atas adalah bahwa meskipun secara harfiah poligami dibolehkan dalam Islam, tapi mayoritas masyarakat Muslim menolak praktik poligami. Data ini dapat menjelaskan mengapa dalam kasus poligami kyai

kondang dan tokoh politik seperti digambarkan di bagian awal tulisan ini, hampir tidak ada pembelaan terhadap praktik poligami yang mereka lakukan.

Data di atas adalah data survey nasional dengan responden umat Islam yang berumur 17 tahun ke atas. Karena sifatnya nasional, maka pemilihan responden tidak mempertimbangkan jenis dan tingkat pendidikan. Karena itu cukup menarik jika data tersebut di atas kita bandingkan dengan survey serupa yang dilakukan oleh PPIM terhadap komunitas pesantren, yakni santri aliyah, ustaz dan pimpinan pesantren. Survey yang terakhir ini dilaksanakan pada tahun 2006 di 8 propinsi (Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Yogyakarta, NTB, Kalimantan Selatan dan Sulawesi Selatan). Jumlah pesantren yang disurvei pada setiap propinsi adalah 10 pesantren dengan mempertimbangkan afiliasi pesantren (tradisional, modern dan independen). Meski pun tidak bisa diklaim sebagai survey nasional, tapi data ini menjadi menarik karena menggambarkan persepsi komunitas umat Islam di dalam pesantren. Berikut adalah hasilnya:

Tabel 2
Persepsi Komunitas Pesantren terhadap Perempuan dan hak-haknya

NO	Item	2006	
		S	TS
1.	Laki-laki lebih unggul dari perempuan dalam segal hal	61,3%	32,5%
2.	Dibolehkannya poligami	75,7%	17,4%
3.	Perempuan berhak menjadi anggota DPR	81,6%	13%
4.	Perempuan berhak menjadi presiden	35%	55,8%
5.	Perempuan terlalu lemah untuk menjadi hakim	51,3%	39%
6.	Perempuan harus tinggal di rumah mengurus anak-anak	49,5%	43,4%
7.	Anak laki-laki lebih diutamakan dalam hal pendidikan	57,2%	32,7%
8.	Hak waris perempuan ½ dari hak waris laki-laki	77%	17,7%
9.	Perempuan tidak boleh bepergian jauh tanpa mahrom	Tidak ditanyakan	

Sumber: survey PPIM UIN Jakarta, 2006

Ada beberapa hal yang ingin ditekankan dari hasil survei terakhir ini. Pertama, tentang persepsi komunitas pesantren terhadap poligami dan hak politik perempuan. Data di atas menunjukkan bahwa pendapat komunitas pesantren terhadap ketiga hal di atas berbanding terbalik dengan pendapat umum masyarakat Muslim yang menolak poligami, menyetujui perempuan untuk menjadi pemimpin nasional dan menjadi

- 75 *Jajat Burhanudin*
Islam, Negara dan Pemberdayaan Perempuan
77 Pembangunan Orde Baru:
Latar Belakang Sosial-Politik Gerakan Perempuan
80 Lembaga Donor dan LSM: Mempercepat Laju Gerakan
91 Islam dan LSM untuk Pemberdayaan Perempuan
94 Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan
95 Mengembangkan Fikih Perempuan
- 101 Daftar Pustaka
105 Indeks

Daftar Isi

- v Pengantar Editor
Persepsi Umat tentang Perempuan
- 1 *Siti Ruhaini Dzuhayatin*
Gender dalam Tatanan Internasional dan Nasional
1 Gender dan Hak-hak Asasi Manusia
6 Kesetaraan Gender sebagai Rejim Internasional
9 Rejin Gender Internasional dan Nilai-nilai lokal
11 Isu-Isu Strategis Rejim Gender Internasional
16 Hak-hak Reproduksi
- 21 *Syafiq Hasyim*
Kekerasan Terhadap Perempuan dan Islam
23 Islam dan Geneologi Kekerasan terhadap Perempuan
29 Bentuk-bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan
35 Pernikahan Dini
37 Nusyuz
38 Poligami
- 45 *Lies Marcoes Natsir dan Faqihuddin Abdul Kodir*
Perlindungan Islam atas Fungsi dan Peran Reproduksi Perempuan
- 55 *Rumadi*
Islam dan Hak-Hak Politik Perempuan
57 Islam, Perempuan dan Politik Kekuasaan
65 Perempuan, *Siyâsah* dan Etika Politik

dengan isu-isu jender dan menghubungkannya dengan respon umat Islam. Kedua, "Kekerasan terhadap Perempuan dan Islam" dengan memetakan jenis-jenis kekerasan terhadap perempuan sembari meng-eksplorasi berbagai argumen teologis dan sosial untuk mengakhirinya. Ketiga, "Perlindungan Islam atas Fungsi dan Peran Reproduksi Perempuan". Keempat: "Islam dan Hak-hak Politik Perempuan", dan terakhir, sebagai epilog, "Islam, negara dan Pemberdayaan Perempuan".

Buku ini tidak mungkin terbit tanpa keterlibatan banyak pihak. Kepada para penulis yang telah mewujudkan komitmennya, PPIM UIN Jakarta menyampaikan apresiasi yang sangat tinggi. Tanpa dukungan dana dari Kedutaan Inggris, proyek besar, termasuk buku ini tidak akan pernah terealisir. Kepada British Council, sebagai kepanjangan tangan dari British Embassy, PPIM UIN Jakarta juga menyampaikan terima kasih atas kerja samanya yang penuh pengertian. Semoga kerja keras ini membawa hasil.

Editor

hakim. *Kedua*, meskipun secara kuantitatif komunitas pesantren ini jauh lebih kecil ketimbang umat Islam Indonesia, harus disadari bahwa mereka dapat dikatakan sebagai “pemilik” umat. Kyai, di samping memimpin pesantren adalah tokoh dan pemimpin umat yang pendapatnya menjadi rujukan umat. Bahkan tidak jarang kyai menjadi penasehat spiritual tokoh politik. Begitu pun ustaz, mereka sering kali memberikan ceramah dan pengajian di berbagai majelis taklim yang pendapatnya dijadikan pedoman bagi masyarakat umum. Santri, pada gilirannya, akan kembali ke masyarakat. Banyak di antara mereka kembali atau merantau ke tempat lain menjadi da'i dan mengajar di lembaga pendidikan (pesantren dan madrasah) atau bahkan mendirikan pesantren baru. Melihat peran strategis yang dimainkan komunitas pesantren, bukan tidak mungkin bahwa pendapat mereka lebih dominan dan lebih dijadikan rujukan bagi masyarakat umum.

Tentang buku

Buku yang ada di hadapan pembaca dimaksudkan sebagai salah satu buku acuan untuk kegiatan “Short Course on Gender Mainstreaming” bagi ketua-ketua PSW/PSG di lingkungan UIN/IAIN/STAIN di Indonesia. Kegiatan ini merupakan salah satu program dari proyek “Strengthening Gender Sensitivity and Equality through Islamic Higher Education Network”, program kerja sama antara UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan Kedutaan Inggris untuk Republik Indonesia yang dimulai sejak akhir tahun 2005. Proyek ini terdiri dari empat program pokok:

1. Training sensitivitas dan kesetaraan jender bagi Muballigh/Muballighat di Banten;
2. Short Course on Conflict Resolution and Gender Mainstreaming di Inggris bagi ketua-ketua PSW dan Tokoh Masyarakat;
3. Short course on Gender Mainstreaming bagi Ketua-ketua PSW di Lingkungan UIN/IAIN/STAIN; dan terakhir,
4. Visiting Professor ke UIN Jakarta.

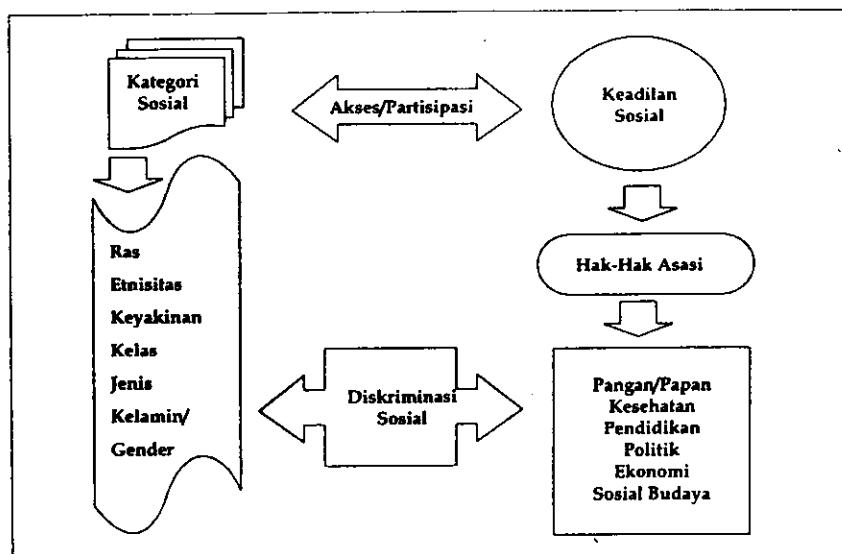
Tanpa pretensi menjadi buku teks yang komprehensif tentang kajian jender, buku ini dimaksudkan untuk saling melengkapi buku-buku yang telah ada, terutama yang terbit di kalangan UIN/IAIN/STAIN. Usaha yang dilakukan adalah menghindari overlapping dan mengisi cela yang ditinggalkan oleh buku-buku yang telah ada, dengan memberikan penekanan pada aspek-aspek tertentu. Karenanya, susunan buku ini terdiri dari 5 bab. *Pertama*, sebagai bab pendahuluan, “Gender dalam Tatatan Internasional dan Nasional” berusaha meng eksplorasi wacana yang berkembang dalam dunia internasional terkait

Gender dalam Tatatan Internasional dan Nasional

Gender dan Hak-hak Asasi Manusia

Sejak tahun 1980an, kesetaraan dan keadilan gender telah menjadi fokus utama dalam forum-forum internasional. Kepedulian internasional terhadap kesetaraan gender sebagai prasyarat mencapai kesejahteraan dan pembangunan yang berkelanjutan (*sustainable development*) semakin kuat. Dalam konteks ini, gender tidak saja dipandang sebagai suatu konstruksi kultural tetapi diintegrasikan dalam pendekatan kesejahteraan universal yang berbasis hak asasi (*human rights-based welfare*). Dalam dua dasawarsa antara konferensi internasional di Mexico dan Beijing, kesetaraan gender telah menjadi bagian tak terpisahkan dari berbagai perangkat hukum dan ksepatakan internasional dibawah PBB.

Di bawah ini merupakan bagan pendekatan gender dalam kinerja hak-hak asasi manusia:



Dalam kerangka hak asasi manusia, setiap orang dikategorikan berdasarkan pada hal-hal yang melekat, baik dalam kategori yang biologis, 'menetap', 'terberi' (*biologically given*) atau dalam bahasa agama disebut kodrat maupun kategori yang merupakan 'konstruksi sosial budaya'. Kategori yang bersifat 'terberi atau kodrati' adalah warna kulit, jenis kelamin, usia dan kemampuan berbeda (*different abilities*). Sedangkan etnisitas, agama atau bentuk keyakinan yang lain, kelas sosial dan gender merupakan konstruksi sosial.

Secara normatif dan ideal, setiap orang dengan latar belakang berbeda: ras, etnisitas, agama atau keyakinan, kelas, jenis kelamin/gender harus mendapatkan '*kesamaan akses terhadap dan partisipasi*' dalam mendapatkan '*keadilan sosial*' yang ditandai dengan terpenuhinya hak-hak dasarnya. Hak-hak tersebut berupa: hak atas pangan, kesehatan, pendidikan, politik, ekonomi dan sosial budaya. Namun pada kenyataannya, tidak semua orang mendapatkan keadilan sosial karena adanya '*diskriminasi sosial*' yang menghalanginya. Diskriminasi sosial tersebut dapat berbentuk stereotipe negatif atau pelabelan negatif, subordinasi, marginalisasi, beban berlipat dan kekerasan.¹

Dalam konteks kesetaraan gender, perbedaan jenis kelamin dan peran serta status gender seringkali menghalangi seseorang untuk mendapatkan hak-hak asasi atau hak-hak dasar. Hal tersebut disebabkan oleh adanya diskriminasi gender yang berakar pada pandangan budaya yang bias gender. Bias gender tersebut berakar pada sistem masyarakat yang dominan, baik patriarkhi maupun matriarkhi. Pada masyarakat patriarkhi yang mengutamakan peran dan status laki-laki maka perempuan menjadi pihak yang rentan terhadap diskriminasi sosial. Mereka tidak mendapatkan hak-hak yang sama seperti hak sekolah, akses dan partisipasi politik dan aktifitas ekonomi. Sebaliknya, dalam budaya matriarkhi dimana peran dan status perempuan yang diutamakan maka laki-laki berpotensi mengalami diskriminasi. Misalnya pembagian waris dalam masyarakat Minangkabau. Seiring dengan proses modernisasi dan demokrasi kedua sistem budaya tersebut makin dipandang tidak sesuai dan diupayakan untuk didekonstruksi dan direkonstruksi untuk menghilangkan berbagai potensi diskriminasi, baik terhadap laki-laki maupun terhadap perempuan. Masyarakat modern berpijak pada prinsip dasar kesetaraan di muka hukum dan perundang-undangan untuk menjamin tercapainya keadilan sosial.

Tidak seperti yang lazim diasumsikan bahwa kesetaraan gender adalah penyamaan laki-laki dan perempuan pada semua aspek. Kesetaraan gender tetap berangkat dari asumsi dasar bahwa 'laki-laki

berbeda namun tidak untuk dibedakan haknya dalam mendapatkan keadilan sosial. Kesetaraan gender berpijak pada adanya perbedaan antara jenis kelamin dan gender. Jenis kelamin adalah aspek biologis laki-laki dan perempuan yang 'terberi' dan 'menetap'. Dalam bahasa agama disebut aspek yang kodrati. Aspek-aspek biologis dapat diklasifikasikan menjadi dua: aspek *biologis primer* dan *sekunder*. Aspek biologis primer pada diri laki-laki adalah alat kelaminnya yang khas dan memproduksi sperma. Sedangkan aspek biologis perempuan primer adalah alat kelamin perempuan yang khas dan fungsi reproduksinya seperti menstruasi, mengandung dan melahirkan. Aspek biologis laki-laki yang sekunder adalah jakun, kumis, bentuk tubuh dan otot yang besar. Sedangkan aspek biologis sekunder perempuan adalah payudara, kulit yang lebih halus dan bentuk serta tubuh yang relatif lebih kecil. Kondisi inilah yang disebut dengan "*Identitas Jenis Kelamin*"

Gender merupakan istilah yang digunakan untuk mengidentifikasi kondisi laki-laki dan perempuan yang merupakan konstruksi atau bentukan sosial budaya. Hal-hal yang terkait dengan sifat, sikap, peran, relasi dan status sosial tidak dibawa sejak lahir tetapi dibentuk, disosialisasi, dipelajari dalam hidupnya. Karena pembakuan gender telah berlangsung sejak lama bahkan diyakini setua peradaban manusia maka gender sering kali diyakini sebagai kondisi kodrati.

Identitas Jenis Kelamin	Identitas Gender
<ul style="list-style-type: none"> • Menyangkut ciri dan fungsi biologis. • Khas bagi laki-laki dan perempuan. • Universal dan berlaku secara umum. • Tidak dapat berubah karena perubahan zaman dan tempat. 	<ul style="list-style-type: none"> • Menyangkut ciri, peran dan posisi sosial • Dapat ditemukan dan dilakukan oleh laki-laki dan perempuan. • Relatif, kontekstual dan kondisional. • Sesuai kebutuhan.

Kondisi sosial dan budaya bersifat relatif karena berkembang dan berubah dari waktu ke waktu, maka gender juga bersifat relatif. Hampir tidak ada konstruksi gender yang sama dalam masyarakat berbeda karena karakter dan perkembangan masyarakat yang berbeda. Pembakuan gender memang dapat terjadi namun bersifat simplifikasi karena keberagaman sifat, peran dan status laki-laki dan perempuan yang berbeda. Pembakuan gender yang lazim terjadi, terutama dalam konteks budaya patriarkhi:

GENDER	LAKI-LAKI	PEREMPUAN
SIFAT	<i>Maskulin</i>	<i>Feminim</i>
PERAN	<i>Produksi</i>	<i>Reproduksi</i>
RANAH	<i>Publik</i>	<i>Domestik</i>
TANGGUNG JAWAB	<i>Nafkah utama</i>	<i>Nafkah tambahan</i>
STATUS	<i>Superior</i>	<i>Inferior</i>

Kenyataan yang ada dalam masyarakat tentu jauh lebih bervariasi dan lebih kompleks. Generalisasi bahwa setiap perempuan adalah pihak yang inferior dan mengalami subordinasi dan laki-laki adalah pihak superior tentu tidak benar. Sifat, peran, relasi dan status gender tidak dapat dipisahkan dari keterkaitannya dengan kategori dan klasifikasi sosial lainnya seperti ras, etnisitas, agama, kelas sosial, usia. Di Amerika, misalnya, laki-laki kulit hitam posisi sosialnya lebih rendah dibandingkan perempuan kulit putih jika dilihat dari disparitas partisipasi politik dan lembaga-lembaga startegis lainnya. Sudah barang tentu perempuan kulit hitam mengalami dua kali marginalisasi. Di Indonesia, meski patriarkhi mendominasi tetapi posisi dan status gender masih sangat terkait dengan persoalan kelas sosial. Perempuan-perempuan ningrat atau mereka yang memiliki hubungan nasab dengan kyai akan menempati pedudukan yang lebih tinggi dari laki-laki dari kelas sosial biasa.

Meskipun ketidakadilan gender dapat terjadi pada laki-laki dan peremuan, namun sampai saat ini pihak perempuan yang masih lebih banyak mengalami kendala untuk mendapatkan hak-hak dasarnya secara setara. Di Indonesia, misalnya, dari berbagai fakta objektif yang dihimpun oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan (Meneg PP) dapat dilihat masih adanya berbagai kesenjangan yang terjadi di Indonesia. Misalnya, kesenjangan partisipasi politik dapat dilihat dari jumlah anggota DPR dan MPR yang terus merosot dari 12.15% pada tahun 1992-1997 menjadi 11.20% pada tahun 1997-1999 dan 8.80% pada tahun 1999-2004. Kesenjangan ini juga dapat dilihat dari partisipasi publik sebagai PNS berdasarkan jenjang pendidikan yang menunjukkan angka kesenjangan gender pada strata 1 sebesar 3.45%, strata 2 sebesar 1.49% dan strata 3 sebesar 0.22% dari jumlah laki-laki sebesar 0.33% dan perempuan sebesar 0.11% dari total PNS.² Pada aspek-aspek yang lain, kesenjangan gender

masih menunjukkan angka yang tidak berbeda jauh. Di samping itu, masalah kesetaraan gender masih terhambat dengan tingginya angka kekerasan terhadap perempuan yang terjadi di Indonesia. Mitra Perempuan mencatat lonjakan yang cukup signifikan dari kasus kekerasan terhadap perempuan di Jakarta di mana tahun 2001 sebanyak 258 kasus dan tahun 2005 sebanyak 455 kasus.³ Di Yogyakarta terdapat kekerasan terhadap perempuan sebesar 944 kasus dari tahun 1994-2000.⁴ Itulah sebabnya mengapa kesetaraan gender lebih banyak diarahkan pada penguatan perempuan dari pada laki-laki.

Yang dimaksud dengan kesetaraan gender adalah kesamaan '*akses*' atau peluang terhadap sumber daya seperti pendidikan atau profesi, '*partisipasi*' atau keikutsertaan dalam suatu kegiatan produktif. Adanya keterlibatan yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam '*kontrol*' atau wewenang dalam pengambilan keputusan. Hal sama juga berlaku dalam memperoleh manfaat atau kegunaan dari sumber daya secara optimal. Kesetaraan tersebut berlaku pada semua bidang kehidupan baik domestik, publik, nasional dan internasional. Untuk dapat menjamin tercapainya kesetaraan dan keadilan gender maka perlu dilakukan suatu intervensi untuk dapat mencapai kesetaraan. Intervensi tersebut perlu dilakukan pada aspek yang bersifat diskursif dengan mengubah pandangan-pandangan budaya yang bias gender. Upaya yang sama juga dilakukan secara politis dan yuridis untuk memastikan bahwa kebijakan dan hukum negara diarahkan untuk mencapai kesetaraan gender.

Arah intervensi diskursif meliputi upaya mengubah keyakinan, ideologi dan pandangan kultural melalui berbagai telaah kritis terhadap nilai, norma yang berpotensi menimbulkan bias gender, dalam budaya patriarkhi maupun matriarkhi. Pemahaman agama juga tidak terlepas dari bias tersebut karena saratnya muatan-muatan kultural yang menjadi *common-sense* dari tokoh-tokoh agama yang memegang otoritas keagamaan. Pada dasarnya, agama penuh dengan ajaran dan petunjuk untuk menegakkan keadilan sosial, termasuk keadilan gender. Bukan agama yang menjadi penghalang bagi pemenuhan hak-hak asasi berbasis gender tetapi kerangka pemikiran yang digunakan untuk memahami dapat mempengaruhi peran agama. Sering ditemukan paradoks dalam khazanah agama di mana dalam satu sisi, pemahaman agama dapat melegitimasi dan melanggengkan ketidakadilan gender. Namun di sisi lain, pemahaman agama dapat menjadi landasan bagi upaya pembebas manusia dari belenggu budaya.

Upaya politis dan strategis dilakukan dengan membuat kebijakan politik dan pemerintahan yang responsif gender. Dalam kerangka hak asasi manusia, diskriminasi dan ketidakadilan gender merupakan bagian dari pelanggaran terhadap hak asasi. Oleh sebab itu, intervensi atau upaya-upaya mencapaian kesetaraan gender dimandatkan secara internasional dan mengikat secara nasional. Negara merupakan pihak yang bertanggung jawab terhadap setiap pelanggaran terhadap hak-hak asasi, baik secara individual maupun secara kolektif.

Kesetaraan Gender sebagai Rejim Internasional

Kesetaraan gender menjadi agenda universal di bawah PBB berupa pembentukan Komisi Status Perempuan (*the Commission on the Status of Women*) dan munculnya berbagai konvensi. Komisi ini terbentuk pada tahun 1946 sebagai sub komisi HAM Universal atas desakan berbagai aktivis perempuan internasional. Pada tahun 70-an, sub Komisi ini menjadi Komisi penuh dan membentuk rejim internasional. Walby mendefinisikan rejim gender internasional sebagai "*perangkat-perangkat ideologis dan yuridis universal tentang aspek produksi dan reproduksi, publik dan domestik, negara dan hak sipil, seksualitas dan kekuasaan dalam konstelasi politik internasional*".⁶ Rejim gender internasional terbentuk dari kebutuhan untuk memastikan bahwa masalah kesetaraan dan keadilan gender menjadi agenda internasional karena menyangkut peningkatan kualitas hidup perempuan sebagai manusia. Ada berbagai perangkat yang menopang keberlangsungan rejim gender internasional di samping keberadaan Komisi Status Perempuan. Berbagai konvensi yang lahir dari berbagai pertemuan perempuan internasional menjadi landasan juridis berjalannya rejim gender. Konvensi-konvensi ini lahir dari suatu kesadaran bahwa rumusan-rumusan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia belum sepenuhnya mengakomodir kepentingan perempuan dan melindungi mereka dari berbagai diskriminasi. Komisi ini diberi mandat untuk menerjemahkan rumusan-rumusan HAM dalam kaitan dengan hak-hak setaraan antara laki-laki dan perempuan. Selama beberapa dekade kalangan perempuan masih 'disibukkan' dengan hak-hak sipil dan politik yang masih belum terpenuhi, seperti ketidak setaraan terhadap hak memilih dan dipilih dalam politik, pendidikan, pekerjaan, akses perumahan/kredit dan pelayanan kesehatan. Namun demikian, masih ada berbagai masalah yang dihadapi perempuan yang belum tercakup, yaitu kekerasan dalam rumah tangga. Kekerasan ini dikategorikan sebagai kekerasan berbasis gender' (*gender-based violence*) termasuk masalah

perkosaan terhadap istri, kekerasan ekonomi dan beban-beban domestik lainnya.

Di bawah ini adalah beberapa konvensi dan deklarasi yang menopang tegaknya rejim gender internasional:

- a. Konvensi Hak Politik Perempuan (*the Convention on the Political Rights of Women*) yang disahkan oleh Sidang umum PBB pada tanggal 20 Desember 1952.
- b. Konvensi tentang Kewargaan negara Perempuan Menikah (*the Convention on the Nationality of Married Women*) disahkan pada tanggal 29 Januari 1957.
- c. Konvensi tentang Persetujuan Nikah dan Usia Minimum Menikah dan Pencatatan Nikah (*the Convention on Consent to marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriage*) disahkan pada tanggal 7 November 1962.
- d. Konvensi Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (*the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*) disahkan pada tahun 1979 dan berlaku secara internasional pada 17 July 1980.

Makin banyaknya Negara-negara anggota PBB yang meratifikasi konvensi di atas maka makin kuat pula keberadaan rejim ini. Hal tersebut menguatkan kemandirian mekanisme intervensi kesetaraan gender dari induk rejim internasional yang menangani masalah Hak-hak Asasi Manusia sejak tahun 1948. Melalui pencanangan 'dekade perempuan' (*Women's Decade*) pada Konferensi Perempuan Internasional pertama pada tahun 1975, rejim gender menjadi aspek imperatif dalam hubungan internasional. Aspek imperatif tersebut menghajatkan komitmen dari anggota PBB yang telah meratifikasi konvensi-konvensi tentang hak-hak perempuan. Menurut Krasner, komitmen tersebut membutuhkan konsistensi serta kesamaan persepsi tentang prinsip, norma dan prosedur pengambilan keputusan secara keseragaman mencapai tujuan yang disepakati secara global.⁷ Gender akan bertahan sebagai suatu rejim internasional jika prinsip-prinsip universal tersebut disepakati dan, dalam waktu yang sama, prinsip-prinsip tersebut dapat dikontekstualisasikan pada level nasional maupun lokal.

Bentuk kongkrit dari rejim internasional yang saat ini bekerja secara efektif adalah pengarusutamaan gender (*gender mainstream-*

ing). Pengarusutamaan gender merupakan pendekatan mutakhir terhadap pembangunan yang berlaku secara internasional. Pengarusutamaan gender merupakan rejim internasional yang mengikat seluruh anggota PBB, termasuk Indonesia. Pengarusutamaan gender bukan merupakan ‘produk Barat’ sebagaimana sering disalah-pahami tetapi merupakan kesepakatan yang diambil secara internasional. Kesepakatan tersebut dicapai setelah melalui berdebatan panjang dari berbagai forum internasional. Forum tersebut dihadiri oleh wakil resmi negara anggota PBB, termasuk Indonesia. Di samping pengarusutamaan gender, masalah hak-hak reproduksi perempuan dan kekerasan terhadap perempuan telah membentuk jaringan global dan berhasil menekan berbagai negara untuk merumuskan aturan-aturan formal dan legal didalam negeri mereka.⁸

Rejim Gender Internasional:

- Pengarusutamaan Gender (*Gender Mainstreaming*)
- Kekerasan Dalam Keluarga (*Domestic Violence*)
- Hak-hak Reproduksi Perempuan (*Women's Reproductive Health*)

Aspek lain yang menopang keberlangsungan rejim gender internasional adalah pergeseran tatanan politik internasional. Pada penghujung abad 20 politik internasional telah mengalami pergeseran yang cukup signifikan di mana negara bukan lagi menjadi aktor utama dalam hubungan internasional. Hubungan tersebut makin meluas dan melibatkan pihak-pihak *non-state* dan masyarakat sipil dalam suatu bentuk jaringan advokasi (*advocacy networks*) dan kelompok penekan (*pressure groups*). Di Indonesia, kelompok ini terdiri dari organisasi masyarakat (ormas), Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) atau organisasi non-pemerintah, kelompok intelektual independen, termasuk mahasiswa. Kelompok-kelompok ini telah mengubah bentuk kedaulatan negara, terutama menyangkut kebijakan yang terkait dengan perlindungan hak-hak sipil. Kelompok-kelompok ini membangun jaringan-jaringan internasional seperti kelompok lingkungan (*environmental networks*), kelompok hak asasi manusia dan jaringan internasional perempuan (*global women's networks*). Mereka memiliki peran yang sangat penting sebagai kelompok penekan (*pressure groups*) secara lintas negara (*trans-national*). Mereka dapat mempengaruhi kebijakan suatu negara yang bersangkutan terhadap negara lain dengan menggunakan perangkat

regim internasional di atas.⁹ Misalnya, jaringan kolompok perempuan di Amerika Serikat mendesak pemerintah untuk tidak memberikan bantuan luar negeri untuk mendukung dan menguatkan prostitusi karena menjadi sumber perdagangan terhadap perempuan dan anak (*trafficking in women and children*). Hal yang sama juga berlaku untuk masalah hak-hak reproduksi perempuan dan kekerasan terhadap perempuan telah muncul menjadi suatu jaringan global dan berhasil menekan berbagai negara untuk merumuskan aturan-aturan formal dan legal didalam negeri mereka.¹⁰

Rejin Gender Internasional dan Nilai-nilai lokal

Namun demikian, komitmen terhadap norma bersama (*shared norms*) tidak pernah sepenuhnya terjadi karena munculnya ketegangan nilai (*conflict of values*) antara norma-norma global dari rejim internasional dengan relativitas nilai-nilai kultural yang berbasis pada norma agama dan kearifan lokal. Prinsip-prinsip universal dalam deklarasi dan konvensi internasional seperti hak-hak asasi manusia merupakan nilai-nilai yang tidak konvensional dan bersifat '*hybrid principles*' yang lahir dari rasionalitas modern dalam historiografi Pencerahan (*Enlightenment historiography*). Prinsip bahwa setiap manusia lahir merdeka dan setara terhadap hak-haknya telah mengguncangkan sendi-sendi rasisme, feudalisme, fundamentalisme agama, sentimen etnis serta patriarkhi, di Barat maupun di Timur.¹¹

Rejim gender internasional menghadapi ketegangan yang sama manakala hak-hak perempuan bersinggungan dengan norma-norma lokal, tidak hanya di negara-negara Timur tetapi juga di Barat. Hak bercerai dan hak mengatur kehamilan, misalnya, masih terganjal oleh norma agama Katolik di Irlandia. Ketegangan nilai tersebut bukan antara Barat dan Timur tetapi antara norma agama dan ideologi gender modern. Sementara hak untuk bekerja diluar rumah masih menjadi kendala bagi perempuan di Saudi Arabia. Langlois mencatat adanya paradoks dalam rejim internasional di mana keseragaman norma yang tertuang dalam berbagai konvensi berdampingan dengan relativitas dan partikularitas budaya. Oleh sebab itu, legitimasi suatu rejim internasional adalah manakala keseragaman norma dan perbedaan manifestasi kultural dapat diakomodir tanpa mereduksi aspek emansipasi yang menjadi *moral force* universalitas suatu konvensi.¹²

Ketegangan tersebut juga diperkuat oleh dominasi Barat terhadap PBB dan lembaga-lembaga internasional lainnya. Kalangan feminis

Barat merupakan pihak yang sangat aktif dalam mewujudkan kesetaraan gender sebagai rejim internasional. Mereka lebih mampu membentuk jaringan yang bersifat global dibandingkan dengan kelompok perempuan lain di negara-negara berkembang karena kemampuan intelektual, financial dan kepiawaian negosiasi dengan lembaga-lembaga internasional. Kemampuan mereka menekan PBB untuk membentuk komisi khusus urusan perempuan telah mengokohkan gender sebagai rejim internasional. Mereka juga berhasil mendesakkan prinsip-prinsip kesetaraan gender pada lembaga-lembaga keuangan internasional seperti Bank Dunia, IMF serta lembaga-lembaga donor lain yang banyak memberikan bantuan finansial negara-negara berkembang.

Secara internal, ratifikasi tersebut juga memicu ketegangan, baik bersifat vertikal maupun horisontal. Ketegangan vertikal terjadi antara negara dan masyarakat sipil manakala negara secara sepihak melakukan ratifikasi suatu konvensi karena kepentingan politis dan tekanan internasional. Idealnya, ratifikasi suatu konvensi harus dilakukan melalui dialog dan negosiasi antara negara dan masyarakat sipil sebagai pihak yang berkepentingan menuntut pemenuhan hak. Proses ini dilakukan untuk mendapatkan kesepakatan apakah ratifikasi tersebut bersifat utuh atau ada reservasi-reservasi terhadap beberapa pasal yang dipandang tidak sejalan dengan nilai-nilai lokal. Sementara ketegangan horisontal terjadi antar komponen dari masyarakat sipil di mana satu pihak mendukung nilai-nilai universal karena dirasakan lebih memenuhi rasa keadilan sedangkan di pihak yang lain menentang nilai-nilai universal karena dianggap bertentangan dengan nilai agama dan kearifan lokal. Ketegangan tersebut dapat bersifat diskursif dan politis. Ketegangan diskursif terjadi dalam kontestasi wacana melalui forum-forum publik seperti seminar dan penerbitan-penerbitan tulisan. Sedang secara politis adalah pada saat mereka berkompetisi untuk dapat mempengaruhi negara dalam merespon terhadap isu-isu strategis. Dalam konteks rejim gender internasional isu-isu strategis mencakup masalah hak politik dan hak, hak reproduksi dan kekerasan terhadap perempuan.

Dibandingkan kelompok masyarakat lokal lainnya, ketegangan di atas lebih berpotensi terjadi pada kelompok agama, terutama kelompok Islam sebagai basis kultural di Indonesia. Di samping ketegangan diskursif antara agama dan modernisme, trauma kolonialisme di kalangan masyarakat Muslim juga mengintensifkan eskalasi ketegangan tersebut. Huntington secara ekstrem menerangai ketegangan tersebut sebagai *the clash of civilization* antara Barat

dan Islam. Tetapi Baderin mencatat bahwa ketegangan tersebut tidak sedramatis yang dibayangkan oleh Huntington. Reaksi dan penolakan terhadap nilai-nilai universal tidak terletak pada prinsip dasarnya seperti emansipasi, kesetaraan dan keadilan dan perlindungan harkat kemanusiaan tetapi lebih dipicu oleh kekecewaan, reaksi dan protes mereka terhadap hegemoni dan kemunafikan Barat dalam tata politik internasional.¹³

Reaksi kelompok Muslim terhadap nilai-nilai universal tidak bersifat monolitik seperti digambarkan Huntington mengingat perbedaan konteks budaya dan dinamika geo-politik di kalangan masyarakat Islam pun sangat beragam. Mereka berada pada dua titik ekstrem antara sekularisme Turki dan fundamentalisme Iran. Di antara kedua titik tersebut terdapat kelompok-kelompok liberal, progresif, tradisionalis dan modernis dan yang lainnya.¹⁴ Keberagaman semacam ini tentu saja berpengaruh terhadap respon masyarakat Muslim terhadap nilai-nilai universal gender yang saat ini menjadi keniscayaan yang tidak dapat dielakan.

Isu-Isu Strategis Rejim Gender Internasional

CEDAW (Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap perempuan)

Konvensi ini diratifikasi Indonesia dalam UU NOMOR 7 TAHUN 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita. UU ini mengatur berbagai bentuk prevensi dan sanksi terhadap diskriminasi terhadap perempuan menyangkut akses, kontrol atau pengambilan keputusan dan mendapatkan manfaat dari pembangunan, termasuk dalam bidang kebijakan pangan, kesehatan, pendidikan, politik, ekonomi dan sosial budaya. Hal tersebut mencakup seluruh ranah hidup: keluarga, komunitas, negara dan dunia internasional.

Hal-hal yang menghalangi pemenuhan hak-hak bagi kaum perempuan disebabkan oleh:

- a. Praktek budaya dan tradisi yang melegitimasi ketidaksetaraan perempuan;
- b. Proses pembuatan kebijakan menganai hak ekonomi, sosial dan budaya gagal melihat keberadaan perempuan;
- c. Pembatasan akses hukum ataupun lembaga administrasi yang memberikan perlindungan terhadap kekerasan;
- d. Dalam proses pengambilan keputusan perempuan hanya ditempatkan dalam perwakilan-perwakilan yang minimum;

- e. Perempuan tidak mempunyai hak yang sama dalam keluarga;
- f. Tidak diperhatikannya pemberian upah perempuan, keadilan distribusi hak antara laki-laki dan perempuan dan dukungan komunitas atas buruh perempuan;
- g. Diabaikannya hak-hak perempuan dalam aspek ekonomi, sosial dan budaya dalam situsai konflik dan paska konflik.

*DEVAW (Declaration on the Elimination
of Violence Against Women)*

Rejim gender internasional merumuskan suatu pelanggaran baru tentang kekerasan terhadap perempuan disektor domestik. Rumusan ini memberikan arah baru bagi peran negara bukan semata-mata sebagai pelaku pelanggaran (*preparator*) tetapi kelalaian negara untuk tidak mencegah pelaku perseorangan atau pelaku kolektif non negara melakukan pelanggaran atau kejahatan dan tidak memberikan perlindungan pada calon korban (*potential victim*) dan korban adalah juga pelanggaran hak azasi manusia.¹⁵

Deklarasi penghapusan kekerasan terhadap perempuan (DEVAW) dirumuskan pada tahun 1993 setelah Konferensi Internasional hak asasi manusia di Wina. Salah satu rancangan undang-undang yang dibuat adalah *Domestic Violence Act* yang diprakarsai oleh komite kekerasan terhadap perempuan. DEVAW mendefinisikan kekerasan terhadap perempuan sebagai "semua tindakan kekerasan yang berbasis gender yang menyakiti (*harm*) ataupun mengakibatkan penderitaan fisik, seksual atau psikologi pada perempuan, termasuk mengancam dengan tindakan tertentu, pemaksaan atau kesewenang-wenangan atas pencabutan kebebasan baik di ruang publik ataupun privat."

Domestic Violence Act diratifikasi dan menjadi UU PKDRT no. 23/2004. Ada dua isu utama yang menjadi perdebatan terkait dengan UU tersebut. Amandemen UU no.1/1974 tentang Perkawinan di mana suami ditempatkan sebagai kepala rumah tangga, dan perubahan status kasus KDRT dari delik aduan menjadi delik biasa. Kelompok pro RUU PKDRT mensinyalir banyaknya kasus kekerasan terhadap istri baik secara fisik seperti penganiayaan pada tubuh, psikis seperti menghina ataupun memaki dan seksual seperti pemaksaan hubungan seks yang tidak dikehendaki oleh istri atau "pemeriksaan dalam rumah tangga" (*marital rape*) dipicu oleh UU perkawinan ini. Sedangkan kelompok yang kontra RUU PKDRT menolak amandemen karena akan memicu hancurnya sendi-sendi keluarga yang sakinah yang menjadi tujuan pernikahan. Pentingnya perubahan status kasus kekerasan atas perempuan oleh kelompok

pro RUU dilihat sebagai peluang untuk memberikan intervensi hukum tanpa menunggu persetujuan si korban yang berada dalam posisi terancam dan termarginalkan. Sedangkan kelompok kontra RUU melihat bahwa perubahan status tersebut akan membuka ruang rumah tangga menjadi ruang publik di mana orang luar dapat mengintervensi dengan bebas.

Pro dan kontra terhadap substansi dari RUU tersebut merefleksikan apa yang disebut oleh Langlois sebagai *class of values* antara prinsip-prinsip universal dan nilai-nilai lokal. Kelompok pro RUU merepresentasikan pendukung prinsip-prinsip universal dan kelompok kontra RUU mewakili pendukung nilai-nilai lokal.¹⁶ Perdebatan di atas merupakan bagian dari membangun hubungan diaklektik antara nilai-nilai universal dengan nilai lokal. Karena konseptualisasi kekerasan terhadap perempuan sebagai hak asasi manusia dalam titik tertentu menuntut adanya perubahan dalam praktek budaya lokal mengenai seksualitas, pernikahan dan keluarga. Kerentanan perempuan atas kekerasan bergantung pada akar praktek sosiokultur yang meliputi pernikahan, pekerjaan, agama dan ideologi maskulin-feminim sekular (Bunch, 1997; Cook, 1994; Kerr, 1993; Schuler, 1992). Konvensi-konvensi mengenai perlindungan perempuan mensyaratkan pada negara-negara yang meratifikasi untuk merubah praktek-praktek budaya yang men-subordinasi perempuan. Tuntutan atas perubahan ini ditegaskan dalam CEDAW dengan menyatakan "negara wajib untuk melarang kekerasan terhadap perempuan, dan harus memperingatkan segala bentuk, budaya, agama, tradisi atau substansi semacamnya untuk dengan hormat menghindari kewajiban yang mengeliminasi perempuan (Cook, 1994, p. 167, mengutip CEDAW General Recommendation 19).

Di Indonesia, masalah kekerasan dalam rumah tangga masih belum banyak mendapatkan perhatian dari para peneliti. Kecilnya jumlah responden menjadikan kasus kekerasan dalam rumah tangga masih dipandang sebagai masalah kasuistik yang belum fenomenal. Survey yang dilakukan oleh Rifka Annisa Women's Crisis Center tentang kekerasan oleh pasangan pada tahun 1995 hanya mampu menjangkau 126 responden. 48% mengalami kekerasan emosional dan 23,3% mengalami penganiayaan fisik.

Penelitian tentang kekerasan terhadap perempuan yang secara masif dilakukan oleh Pusat Studi Kependudukan dan Kebijakan (PSKK) UGM pada tahun 2000-2002 lebih difokuskan pada kekerasan yang terjadi di sektor publik. Meski demikian, penelitian ini telah menyumbangkan suatu definisi baru tentang kekerasan dalam

rumah tangga dan kekerasan di sektor publik. Secara konvensional kekerasan dalam rumah tangga didefinisikan sebagai segala bentuk kekerasan yang dilakukan di dalam suatu rumah tangga di mana pelaku dan korban memiliki hubungan perkawinan dan hubungan darah seperti suami-istri dan anak. Definisi ini mengandung bias konsep keluarga batih (*nuclear family*) yang lebih berkembang di Barat. Sementara keluarga di Indonesia umumnya adalah bentuk ‘keluarga besar’ (*extended family*). Penelitian ini memberikan pengertian baru terhadap definisi kekerasan terhadap perempuan yang lebih berorientasi pada *locus* atau tempat, rumah tangga kepada kekerasan berbasis hubungan keluarga.¹⁷

Penelitian kekerasan terhadap perempuan pernah dilakukan oleh Rifka Annisa Women’s Crisis Center bekerjasama dengan LPKGM-UGM. Fokus penelitian ini adalah hubungan antara kekerasan terhadap istri dan kualitas kesehatan reproduksi perempuan. Penelitian mengambil sample 13.094 perempuan usia subur yang merupakan sampel representatif survailan di kabupaten Purworejo berdasarkan faktor-faktor kesehatan dan sosio-demografis. Kesimpulan dari penelitian tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Satu dari lima perempuan menyatakan mengalami kekerasan seksual, antara lain dipaksa melakukan hubungan seksual ketika ia tidak menginginkan atau hubungan suami-istri dengan ancaman fisik.
- b. Satu dari sepuluh perempuan pernah mengalami kekerasan fisik seperti pemukulan dalam masa perkawinan mereka.
- c. Perempuan yang mengalami kekerasan mempunyai lebih banyak keluhan ketidaknyamanan fisik dan lebih banyak mengalami tekanan emosional dari pada yang tidak mengalami.¹⁸

Dalam Undang-Undang PKDRT, kekerasan dalam Rumah Tangga didefinisikan sebagai setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga (Pasal 1 ayat 1). Rumah tangga dalam pasal ini merupakan keluarga dalam artian *extended family* dan termasuk PRT. Perluasan definisi keluarga diberlakukan mengingat di Indonesia status keluarga meliputi keluarga besar yang di dalamnya terdapat struktur keluarga yang lebih luas. Terdapat empat jenis pelanggaran yang dikategorikan sebagai KDRT yaitu:

- a. Kekerasan fisik. Kekerasan fisik adalah perbuatan yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit atau luka berat (Pasal 6);
- b. Kekerasan psikis. Kekerasan psikis adalah perbuatan yang mengakibatkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya, dan/atau penderitaan psikis berat pada seseorang (pasal 7);
- c. Kekerasan seksual. Kekerasan seksual adalah setiap perbuatan yang berupa pemaksaan hubungan seksual, pemaksaan hubungan seksual dengan cara tidak wajar dan/atau tidak disukai, pemaksaan hubungan seksual dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan tertentu. Kekerasan seksual meliputi (pasal 8):
 - i) Pemaksaan hubungan seksual yang dilakukan terhadap orang yang menetap dalam lingkup rumah tangga tersebut;
 - ii) Pemaksaan hubungan seksual terhadap salah seorang dalam lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan tertentu.
- d. Penelantaran rumah tangga. Penelantaran rumah tangga adalah ketika seseorang yang menelantarkan orang dalam lingkup rumah tangganya, padahal menurut hukum yang berlaku baginya atau karena persetujuan atau perjanjian ia wajib memberikan kehidupan, perawatan, atau pemeliharaan kepada orang tersebut. Selain itu, penelantaran juga berlaku bagi setiap orang yang mengakibatkan ketergantungan ekonomi dengan cara membatasi dan/atau melarang untuk bekerja yang layak di dalam atau di luar rumah sehingga korban berada di bawah kendali orang tersebut (pasal 9).¹⁹

Sebagai upaya pencegahan kasus KDRT dalam UU PKDRT no. 23/2004 disebutkan pemerintahan mempunyai kewajiban untuk :

- a. Merumuskan kebijakan tentang penghapusan kekerasan dalam rumah tangga;
- b. Menyelenggarakan komunikasi informasi, dan edukasi tentang kekerasan dalam rumah tangga;
- c. Menyelenggarakan sosialisasi dan advokasi tentang kekerasan dalam rumah tangga;
- d. Menyelenggarakan pendidikan dan pelatihan sensitif jender dan isu kekerasan dalam rumah tangga serta menetapkan standar dan akreditasi pelayanan yang sensitif jender²⁰

Hak-hak Reproduksi

Hak-hak perempuan adalah juga hak asasi manusia, tetapi masih juga perempuan kerap mempunyai akses yang kecil atas makanan, kepemilikan, pendidikan dan pengaruh dibandingkan laki-laki. Tetapi di antara semua pelanggaran hak asasi yang terjadi pada perempuan, kekerasan atas tubuh perempuan, seksualitas dan kapasitas reproduksi, menempati peringkat paling tinggi. Secara umum hak-hak yang berhubungan dengan reproduksi meliputi dua hal yang prinsip yaitu hak untuk pengambilan keputusan mengenai seksualitas dan reproduksi; dan hak pelayanan kesehatan atas sesksual dan reproduksi. Pelanggaran hak asasi atas perempuan meliputi, kekerasan seksual yang tersistematik dalam area konflik, mutilasi genital, *trafficking*, dan aborsi selektif berbasis jenis kelamin.²¹

Kesehatan perempuan tidak saja dipengaruhi oleh genetika, biologi dan psikologi, tetapi juga peran perempuan dalam masyarakat.²² Pada tahun 1994 ICPD menerapkan paradigma baru mengenai kesehatan perempuan. Dalam konfrensi tersebut ditetapkan bahwa hak reproduksi sebagai bagian yang menyatu dan tidak dapat dipisahkan dari hak asasi manusia secara universal. Hak seksual dan reproduksi tersebut meliputi:

- a. Kesehatan seksual dan reproduksi sebagai komponen kesehatan secara keseluruhan dalam sepanjang kehidupan perempuan dan laki-laki.
- b. Pengambilan keputuan mengenai reproduksi, termasuk pilihan bebas dalam menikah, perencanaan keluarga seperti jumlah dan jarak kepemilikan anak; juga mendapatkan akses untuk mendapat pelayanan informasi yang dibutuhkan.
- c. Kesetaraan dan keadilan bagi laki-laki dan perempuan untuk memilih secara individual pada setiap ruang kehidupan dan bebas dari diskriminasi berbasis gender.
- d. Keamanan hubungan seksual dan reproduksi termasuk bebas dari kekerasan dan pemaksaan seksual dan hak atas privasi.

Sebagai penjelasan komponen di atas ICPD menetapkan standar definisi mengenai hak seksual, hak reproduksi, kesehatan reproduksi dan kesehatan seksual.

- a. Hak seksual meliputi hak perempuan untuk mengontrol dan memilih secara bebas dan bertanggung jawab atas persoalan yang berhubungan dengan seksualitas mereka termasuk kesehatan seksual dan reproduksi, bebas dari pemaksaan, diskriminasi dan kekerasan (*FWCW Platform for Action*, paragraf 96).

- b. Hak reproduksi meliputi hak dasar semua pasangan dan individu untuk menentukan jumlah dan jarak antar anak yang mereka kehendaki dan mendapatkan informasi dan pelayanan untuk melakukannya. Juga termasuk hak mereka untuk memutuskan reproduksi yang bebas dari diskriminasi, pemaksaan dan kekerasan sebagaimana diekspresikan dalam hak asasi manusia (*FWCW Platform for Action*, paragraf 95).
- c. Kesehatan seksual berarti bahwa individu harus memiliki kehidupan seksual yang aman dan memuaskan. Relasi gender harus setara, bertanggung jawab dan saling menghargai. Kesehatan seksual menekankan pada perilaku seksual yang menuangkan dan menyebarkan timbulnya penyakit termasuk HIV/AIDS. Kesehatan seksual bertujuan peningkatan kehidupan dan hubungan personal... (*FWCW Platform for Action*, paragraf 94; *ICPD Programme of Action*, paragraf 7.2)
- d. Kesehatan reproduksi merupakan tingkat kesehatan fisik, mental dan kesejahteraan sosial dalam segala hal yang berhubungan dengan sistem reproduksi dan dengan fungsi dan prosesnya. (*FWCW Platform for Action*, paragraf 94; *ICPD Programme of Action*, paragraf 7.2)

Menurut Dr. Carmel Shalev (1998) perubahan paradigma yang ada di ICPD tersebut merupakan pendekatan baru yang menempatkan perempuan sebagai aktor aktif untuk mengimplementasikan program dan kebijakan kependudukan. Pendekatan kesehatan dan hak reproduksi yang menjadi premis untuk menghargai hakikat perempuan dan keseriusan akan kesehatan dan kesejahteraan mereka. Lebih jauh Shalev menilai perubahan ini mengubah posisi perempuan dari objek kontrol populasi menjadi persoalan pemberdayaan perempuan yang melatih kemandirian perempuan dalam pengambilan keputusan mengenai hubungan seksual dan reproduksi mereka di dalam konteks sosial, ekonomi dan politik. Kesehatan perempuan secara umum, dan khususnya kesehatan seksual dan reproduksi, tidak hanya menjadi penentu akses mereka pada pelayanan kesehatan tetapi juga status mereka dalam masyarakat dan bentuk diskriminasi berberbasis gender. ICPD dinilai menempatkan hak asasi perempuan sebagai prinsip utama dalam upaya pengembangan program kesehatan reproduksi dan kependudukan.²³

Inti dari kesehatan reproduksi adalah kemampuan perempuan untuk mendapatkan informasi dan mengambil keputusan yang

menyangkut siklus kehidupan mereka, seperti penentuan waktu untuk membangun keluarga, jumlah anak yang dimiliki dan jarak usia antar anak. Hak-hak ini membutuhkan pelayanan yang berhubungan dengan perencanaan keluarga, kesehatan ibu dan anak, pengobatan HIV/AIDS dan infeksi yang menjangkiti, infertilitas dan kanker rahim. Hak-hak reproduksi meliputi hak untuk melakukan aborsi yang legal dan sehat. Perempuan harus dapat membuat keputusan tentang reproduksi yang bebas dari diskriminasi, kekerasan dan pemaksaan.²⁴

Bersamaan dengan diadakannya ICPD di tahun 1994, kritik atas hasil konfrensi tersebut diluncurkan oleh Vandhana Shiva. Vandhana Shiva (1994) berargumentasi bahwa konsep "pro-life" dan "pro-choice" merupakan hasil pertarungan antara kekuasaan di Amerika Serikat yang berupaya kontrol populasi oleh pihak gereja. Konsep tersebut oleh Shiva dipandang cacat nilai, karena keduanya menggiring perempuan ke arah yang sama buruknya, terutama untuk perempuan di dunia ketiga dimana tidak mempunyai akses lebih untuk kesehatan yang lebih baik. Gerakan "pro-choice" di Amerika oleh Shiva dinilai tidak menghargai keputusan perempuan dunia ketiga (karena tidak mampu mendapatkan pelayanan kesehatan yang berkualitas akibat kemiskinan) yang lebih memilih memiliki anak dibanding alat-alat kontrasepsi yang tidak sehat. Memaksakan bahayanya kontrasepsi pada perempuan dunia ketiga atas keinginan dunia pertama bukan pilihan politik tetapi merupakan kekerasan politik. Menurut Shiva, Amerika berkepentingan mengontrol populasi dunia ketiga karena bermaksud mengendalikan sumber daya alam untuk mensuplai tumbuhnya korporasi multinasionalnya. Sebagaimana dinyatakan oleh *National Security Study* bahwa pertumbuhan populasi akan menyebabkan pertumbuhan kebutuhan domestik yang besar.²⁵

Dalam konteks Indonesia, masalah kesehatan reproduksi yang masih memicu kontroversi adalah masalah pengaturan kehamilan, utamanya terminasi kehamilan atau aborsi. Tidak ada catatan yang pasti tentang jumlah terminasi kehamilan di Indonesia karena kuatnya kontroversi yang terjadi. Berlarutnya pembahasan landasan nilai terminasi kehamilan ini telah mengabaikan jumlah kasus aborsi yang tidak aman yang merenggut jiwa perempuan. Disinyalir ada sekitar dua juta kehamilan yang tidak dikehendaki setiap tahunnya. Kurang lebih 25% dihentikan dengan cara-cara yang tidak aman dan ditangani oleh tenaga yang tidak memiliki kompetensi yang memadai. Tidak seperti yang umum diasumsikan bahwa aborsi

banyak dilakukan oleh para remaja yang hamil akibat pergaulan bebas, penghentian kehamilan justru lebih banyak dilakukan oleh para perempuan yang ada dalam perkawinan yang relative stabil. Alasan menghentikan kehamilan tersebut adalah karena kegagalan kontrasepsi dan makin tingginya biaya kehidupan.

Catatan

1. Mansor Fakih, *Analisis Gender dalam transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
2. Kementerian Pemberdayaan Perempuan. 2005. www.Menegpp.com
3. Mitra Perempuan, 2005, *Data Kekerasan terhadap Perempuan*.
4. Rifka Annisa, 2000, *Data Kekerasan terhadap Perempuan di Daerah Istimewa Yogyakarta*.
5. Asma Barlas, *Believing Women in Islam* (Austin: the University of Texas, 2002), hal.3-4.
6. Silvia Walby "From Gender Welfare to Gender Regime: National Differences, Convergence or re-constructuring?", paper presentasi dalam Konferensi *Gender and Society Group*, Stockholm University, Januari 2001, 12.
7. Margaret E. Keck dan Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), hal. 1.
8. *Ibid*, hal. 165.
9. Margaret E. Keck dan Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders* hal. 1.
10. *Ibid*, hal. 165.
11. Anthony J Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hal.7.
12. *Ibid*, hal. 2.
13. Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (London: Oxford University Press, 2003), hal. 15.
14. Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World: Fundamentalism, Constitutionalism and International Politics* (USA: Carolina Academic Press, 2003) hal. 243.
15. Marjorie Agosin, *Women, Gender and Human Rights: A Global Perspective* (London: Roudledge, 2001), hal. 66.
16. Anthony J Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hal.11.
17. Siti Ruhaini Dzuahaytin dan Susi Eja Yuarsi, *Kekerasan terhadap Perempuan di Ruang Publik* (Yogyakarta: PSKK-UGM, 2002), hal. 23.
18. Muhanunad Hakimi dan Eli Nur Hayati, *Membisu demi Harmoni: Kekerasan terhadap Istri dan Keseluruhan Perempuan di Jawa-Tengah, Indonesia*, (Rifka-Annisa WCC dan LPKGM-UGM, 2001), hal.85-87.
19. <http://www.lbh-apik.or.id/fact-58.htm>
20. <http://www.lbh-apik.or.id/fact-58.htm>
21. Reproductive rights and gender equality (website)
22. Levinson Julie H & Levinson Sandra P, *Women's Health and Human Right. Dalam Women, Gender and Human Right* (2001), hal 125
23. Dr. Carmel Shalev, *Rights to Sexual and Reproductive Health - the ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*. Paper dipresentasikan dalam the International Conference on Reproductive Health, Mumbai (India), 15-19 March 1998.
24. Levinson Julie H & Levinson Sandra P (2001). "Women's Health and Human Right", dalam *Women, Gender and Human Right*, hal. 144.
25. Vandana Shiva 1(994), *Women's Rights Reduced To Reproduction Issue dan Population Control A Denial Of Individual Rights* (Penang: Third World Network 228).

Syafiq Hasyim

Kekerasan Terhadap Perempuan dan Islam

Women are more vulnerable and more responsible than men, but they are less free. Like men, women are vulnerable to state and corporate power. But women are also more vulnerable to private violence: as girls, as adults, even in old more vulnerable, even in old age.¹

Kekerasan adalah tindakan agresif dan penyalahgunaan yang menyebabkan atau kerusakan atau kesakitan pada seseorang, dan pada tingkatan tertentu kekerasan juga terjadi pada hewan dan kekayaan. Secara garis besar, kekerasan bisa dikelompokkan ke dalam dua kategori; (1) kekerasan terpencar. Yang termasuk di dalam jenis kekerasan seperti ini adalah kekerasan yang berskala kecil atau kekerasan yang tidak dengan kesengajaan; (2) kekerasan yang terkoordinasi. Yang termasuk di dalamnya adalah tindak kekerasan yang diupayakan oleh kelompok baik yang memiliki otoritas untuk melakukan kekerasan – misalnya tentara – ataupun yang tidak memilikinya. Istilah kekerasan tidak melulu dipahami secara literal tapi juga bisa dipahami secara metaforis. Jean Paul Sartre menggunakan istilah "*inert violence*" untuk memetaforisasikan bentuk-bentuk ketidakadilan-ketidakadilan sosial (*social injustices*). Dalam dunia modern (pasca-modern) semua jenis tindakan kekerasan, baik yang realistik maupun metaforis nampak ke permukaan dan mendapat kecaman dari pelbagai pihak. Kekerasan Hitler atas orang-orang Yahudi yang dikenal dengan peristiwa *Holocaust* misalnya menjadi bahan perbincangan masyarakat dunia untuk mengecam Hitler dan menyantuni korban pembunuhan masal tersebut. Kecaman yang sama juga muncul akibat dari tindakan kekerasan lainnya seperti kekerasan akibat politik pembedaan kulit (apartheid) di Afrika Selatan, Perang Dunia I dan II, imperialisme dan kolonialisme di negara-negara ketiga baik dalam artian penaklukan fisik ataupun hegemonik, invasi Amerika ke Iraq serta Israel ke Lebanon

Selatan dan lain sebagainya. Semua tindakan kekerasan di atas mendapatkan tempat untuk perbincangan oleh masyarakat sehingga akibat dari proses pembincangan tersebut respon publik muncul baik itu berbentuk simpati maupun reaksi muncul.

Namun sayangnya tidak semua jenis tindak kekerasan bisa dengan mudah diekpresikan dan dibicarakan dan sekaligus menarik simpati publik. Yang masuk ke dalam jenis kekerasan yang terakhir ini adalah tindak kekerasan terhadap perempuan. Hannan Najmah, seorang intelektual perempuan Islam berlatar belakang Timur Tengah, mengatakan bahwa kekerasan terhadap perempuan adalah bagian dari jenis kekerasan yang selalu didiamkan (*al-niskut anhu*) oleh masyarakat. Maksudnya didiamkan oleh masyarakat karena tidak dianggap sebagai permasalahan publik terutama adalah kekerasan yang terjadi di ranah domestik (KDRT). Hal ini terjadi karena adanya asumsi bahwa perempuan memang wajar menerima kekerasan berkaitan dengan posisinya sebagai anak, ibu rumah tangga (istri) dan lain sebagainya. Dalam konteks Indonesia misalnya terdapat tradisi yang menabukan pengungkapan kekerasan domestik terhadap perempuan (*domestic violence against women*) ke publik. Pengungkapan dikhawatirkan akan menimbulkan aib keluarga terutama aib suami. Ini merupakan pelanggaran hak domestik keluarga. Akibatnya, ketika perempuan dipukul atau dikenai jenis tindak kekerasan lainnya si korban tidak bisa membela diri apalagi menuntut si pelaku tindak kekerasan tersebut ke depan hukum. Istri dan anak adalah anggota keluarga, jika kepala keluarga seperti ayah atau suami melakukan tindak kekerasan terhadap anggotanya maka hal itu sudah sewajarnya karena mungkin tindak kekerasan tersebut bentuk dari teguran atau sapaan sayang dari sang kepala keluarga. Namun setelah diresmikannya UU Kekerasan Terhadap Perempuan pada tahun 2003, maka cara pandang masyarakat terhadap tindak kekerasan terhadap perempuan terutama yang terjadi pada ranah domestik mengalami perubahan yang cukup signifikan. Anak perempuan atau istri yang diciderai oleh suami maupun orang tua laki-laki bisa melapor ke polisi. Ini merupakan sebuah revolusi luar biasa yang terjadi di Indonesia. Apa yang terjadi dalam konteks Indonesia ini sesungguhnya tidak terlepas dari perjuangan kaum perempuan sendiri baik pada tingkat lokal maupun global. Demikian halnya dalam konteks negara-negara Islam di Timur Tengah, sebagaimana dirujuk oleh Najmah, kekerasan terhadap perempuan mulai terbongkar dari belenggu kediaman (*lengthy slumber*) setelah situasi tersebut dipecahkan oleh kebangkitan gerakan keperempuanan (*al-nisa'iyyah*).² Gerakan perempuan ini telah berhasil memecah tembok beku permasalahan kekerasan domestik.

Islam dan Geneologi Kekerasan terhadap Perempuan

Memahami Islam dan juga agama-agama lain secara persis sebagaimana yang dikehendaki oleh Sang Pencipta agama merupakan hal yang mustahil untuk dicapai. Sejak zaman dulu para penggali agama (bisa kita sebut sebagai mujtahid) telah berusaha menangkap pesan agama secara tepat menurut yang dikehendaki oleh Tuhan, namun ketepatan itu tidak pernah didapatkannya. Ketepatan yang terjadi adalah ketepatan subyektif berdasarkan pandangan dan kerangka metodologis yang mereka gunakan. Buktiya, masing-masing penggali agama tersebut akhirnya datang dengan hasil pemahaman dan praktik keagamaan yang berbeda-beda. Di dalam Islam misalnya Sunni berbeda dengan Syi'ah, Maliki berbeda dengan Syafi'i dan lain sebagainya. Padahal mereka semua merujuk kepada sumber yang sama, namun menghasilkan sesuatu yang berbeda. Ini adalah sebuah teka-teki besar yang tidak terjawab sampai sekarang, mengapa sumbernya satu – Islam adalah al-Qur'an dan Sunnah Rasul – namun menghasilkan pemahaman dan praktik keagamaan yang berbeda-beda. Dari kenyataan ini maka ada dua kemungkinan yang terjadi; 1) kebenaran Tuhan itu menyebar meliputi mereka semua yang mencarinya dan tidak menjadi monopoli oleh kelompok tertentu saja, 2) jangan-jangan tidak ada satupun dari mereka yang mencapai kebenaran yang hakiki. Atas hal yang demikian ulama-ulama mujtahid lalu memperteguh pernyataan yang pernah dilontarkan oleh Nabi Muhammad tentang relativitas hasil sebuah proses berijtihad, bisa benar dan mendapatkan pahala dua dan bisa salah dan mendapatkan pahala satu. Kenyataan hidup memang menghendaki kita untuk bisa memahami keragaman (al-Hujurat: 13). Ada madzhab Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah, Kawarij, Qadariyyah dalam bidang kalam, dan ada fiqh Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali dalam bidang fiqh.³ Meskipun tidak akan bisa menangkap secara persis, namun pelbagai upaya untuk menangkap pesan Tuhan (*God's will*) terus dilakukan oleh umat manusia terutama oleh para penggali agama. Bahkan kegiatan inilah yang menyebabkan kemunculan disiplin-disiplin keilmuan di dalam Islam baik ilmu keagamaan maupun non-keagamaan. Ini pulalah yang menyebabkan sejarah keilmuan dalam Islam berbeda dengan sejarah keilmuan di dunia Barat. Karena itu, tidak aneh apabila sisi spiritualitas di dalam disiplin keilmuan di dalam Islam begitu terasa. Betapaun tingkat spiritualitas yang ada namun perlu diingat bahwa disiplin-disiplin keilmuan

an di dalam Islam tetaplah merupakan hasil buah pikir manusia. Mereka adalah obyek perubahan.

Namun dalam dunia modern, umat Islam menghadapi banyak gugatan terhadap sisi-sisi spiritualitas dan kesucian disiplin-disiplin keilmuan di dalam Islam tersebut termasuk di dalamnya adalah terhadap fiqh. Masalah yang kita hadapi dalam era modern sekarang adalah Islam selalu disudutkan sebagai agama yang melegitimasi tindak kekerasan terhadap perempuan sedangkan spiritualitas fiqh mensucikan laki-laki. Tidak hanya terbatas pada fiqh, namun gugatan muncul terhadap Islam yang dianggap sebagai agama yang memihak laki-laki.⁴ Tuduhan seperti ini sebenarnya tidak muncul begitu saja tanpa alasan. Para penuduh ini merujuk pada beberapa ayat al-Qur'an, tradisi ke-nabian Muhammad serta pernyataan-pernyataan ulama-ulama pendahulu yang secara literal terkesan bisa ditafsirkan telah memberikan peluang akan terjadinya tindak kekerasan terhadap perempuan. Tugas kita sebagai umat Islam dalam menanggapi tuduhan seperti itu adalah bukan dengan mengobarkan kemarahan (*jihad asghar*), akan tetapi berusaha untuk menunjukkan kepada dunia bahwa Islam bukanlah agama yang sebagaimana mereka tuduhkan melalui *ijtihad*. Ini bisa kita lakukan dengan cara kembali melakukan reinterpretasi dan reaktualisasi atas sumber-sumber keagamaan kita. Reinterpretasi dan reaktualisasi ini harus menjadi dua tindakan yang dilakukan secara simultan untuk menjawab persoalan inkonsistensi antara teori dan praksis di dalam Islam. Kaitannya dengan isu kekerasan terhadap perempuan, sebenarnya upaya untuk membaca kembali pijakan-pijakan yang kita gunakan, sudah lama kita lakukan dan sudah cukup banyak menghasilkan kerangka-kerangka penghapusan tindak kekerasan terhadap perempuan, namun tetap saja aktualisasi kekerasan masih menjadi gambaran yang dominan dari umat Islam. Hal ini terjadi karena tindak kekerasan di kalangan umat Islam pada dasarnya tidak hanya dipicu oleh faktor dalaman Islam itu sendiri, namun juga sangat dipengaruhi oleh faktor luaran terutama oleh ketidakadilan global (*global injustices*). Ketidakadilan global ini memicu munculnya peneguhan identitas keislaman. Karena umat Islam tidak memiliki identitas lain yang patut dibanggakan selain agama mereka, maka ketidakadilan global tersebut dilawan dengan membangkitkan identitas keislaman tersebut. Akibatnya segala hal yang berkaitan dengan isu kese-taraan dan keadilan yang secara faktual memang banyak direvitualisasikan oleh dunia Barat ditolak oleh umat Islam karena diang-

gap menyimpan agenda tersembunyi dan tidak sesuai dengan identitas kultural, sosial dan politik Islam. Penolakan terhadap isu kesetaraan gender yang dikemukakan oleh kelompok Islam konservatif misalnya bukan disebabkan oleh konsep keadilan dan kesetaraan gender itu semata namun juga disebabkan oleh protes mereka terhadap Barat sebagai pihak pencipta ketidakadilan global. Di sini identitas keislaman dijadikan sebagai alat saja dan ini semakin mempersulit keadaaan. Dari sini kita bisa mengatakan bahwa persoalan tindak kekerasan terhadap perempuan yang masih banyak terjadi di tengah-tengah umat Islam bukanlah disebabkan oleh ajaran Islam saja, akan tetapi juga karena ada persoalan kebangkitan politik identitas umat Islam terhadap otoritarianisme Barat. Secara batiniyyah, Islam adalah agama keadilan dan anti kekerasan. Paling tidak pesan demikian yang terlihat dari rumusan-rumusan para ulama mengenai tujuan mengapa agama diturunkan oleh Tuhan kepada umat manusia (*maqashid al-syari'ah*) di mana agenda utamanya adalah meneckankan persoalan jaminan keadilan bagi kemaslahatan umat manusia. Misalnya al-Syatibi menyatakan bahwa mengapa syari'ah diturunkan kepada manusia adalah karena menciptakan kemashlahatan yang isinya lima jenis perlindungan; perlindungan terhadap agama, akal, jiwa (kehidupan), harta, dan keturunan.⁵ Apabila kita lihat dari tujuan syari'ah (*maqashid al-syari'ah*) versi al-Syatibi di atas, maka unsur keadilan adalah hal yang paling menonjol dari ajaran Islam.

Apa yang menjadi tugas kita sekarang adalah bagaimana menyediakan penjelasan yang komprehensif bahwa kekerasan pada umumnya dan kekerasan terhadap perempuan pada khususnya itu bukan bagian dari ajaran Islam. Untuk kepentingan ini, kita bisa memulainya dengan kembali memikirkan hakikat Islam itu sendiri, mengapa dan untuk apa Islam diturunkan dengan membaca sumber-sumber utama Islam. Islam yang sumber utamanya adalah al-Qur'an dan sunnah Rasul adalah agama yang bertumpu pada peradaban teks (*hadlarat al-nash*). Seorang ulama perempuan modern Islam berkebangsaan Maroko menyatakan: "maka sesungguhnya teks tersebut tidak berucap sendiri, tidak bicara sendiri, tidak menjelaskan sendiri, tidak membuka maknanya sendiri, tidak memotong apa yang ada di dalamnya, dan tidak merupakan fenomena yang hidup, menjelaskan makna dan apa yang dikehendaki oleh dirinya sendiri. Maka perkara yang pas untuk hal ini adalah menafsirkannya."⁶ Dari sini perlu adanya pembedaan yang jelas antara apa yang kita sebut dengan agama

dan tafsir terhadap agama. Menurutnya, apa yang telah dilakukan oleh para ulama setelah meninggalkannya Nabi adalah penafsiran keagamaan, dan pemahaman ini bukanlah agama itu sendiri.⁷ Cara pandang yang demikian mungkin muncul karena pewahyuan agama itu berakhir setelah wafatnya Nabi Muhammad.

Pendapat senada seperti di atas juga dikemukakan oleh seorang intelektual Iran, Abdolkarim Soroush. Menurut Soroush salah satu kegagalan reformasi keagamaan terdahulu (Jamaluddin al-Afghani, Abduh dan Rasyid Ridha) adalah karena tidak adanya kejelasan pembedaan antara agama (*religion*) pada satu sisi dan pengetahuan keagamaan (*religious knowledge*) pada sisi yang lain. Mereka telah gagal untuk menyatakan bahwa pengetahuan keagamaan adalah jenis dari pengetahuan kemanusiaan.⁸ Agama adalah hal yang suci dan surgawi, namun pemahaman keagamaan adalah manusiawi dan duniawi. Dari sini apa yang selalu tetap adalah agama dan apa yang selalu berubah adalah pengetahuan keagamaan. Agama tidak pernah gagal dalam mengartikulasikan tujuan dan penjelasan tentang baik dan buruk; kesalahan adalah kesalahan pemahaman manusia atas tujuan agama. Agama, lanjutnya, tidak butuh rekonstruksi dan penyempurnaan. Sebaliknya pengetahuan dan pemikiran keagamaan yang bersifat manusiawi adalah terus menerus membutuhkan rekonstruksi dan penyempurnaan.⁹

Dua pendapat di atas pada dasarnya sangat berguna untuk menjelaskan Islam sebagai agama yang hakiki tidak mendukung tindak kekerasan terhadap perempuan secara khusus dan tindakan kekerasan lainnya secara umum. Apabila kita kembali kepada teori *maqashid shari'ah* yang dikembangkan oleh al-Syatibi di atas, agama diturunkan kepada manusia untuk memberikan perlindungan atas lima hal yang esensial di dalam diri manusia dan kekerasan adalah bukan merupakan hal yang dikehendaki oleh agama. Hal yang suci tidak akan menimbulkan perintah-perintah yang bertentangan dengan sebuah kesucian. Kekerasan adalah merupakan bagian dari tindakan manusia yang sama sekali tidak suci. Memakai kerangka teoritis Soroush di atas maka kekerasan, kalau ini bisa dianggap sebagai hasil pemikiran keagamaan terhadap konsep *dharab* dalam nusyuz, misalnya, bukanlah agama sendiri, namun tafsiran terhadap agama. *Dharab* yang dikehendaki oleh agama belum tentu *dharab* dalam pengertian memukul sebagaimana yang kita pahami bersama.

Selanjutnya, kalau kita telusuri secara jernih, maka akar tindak kekerasan terhadap perempuan salah satunya adalah ber-

sumber dari tradisi patriarkisme. Hal ini mendapat persetujuan dari Hannan Najmah menurutnya, kekerasan terhadap perempuan merupakan *tab'ah* (ikutan) dari struktur patriarkis (struktur yang didominasi oleh aturan-aturan kebapakan – yang sudah memimpin kehidupan umat manusia sejak ribuan tahun lalu.¹⁰ Meskipun, menurutnya, kekerasan terhadap perempuan merupakan fenomena umum, namun bentuknya berbeda dari satu tempat ke tempat lain, dari satu komunitas ke komunitas lainnya namun semuanya memiliki kaitan yang erat dengan tradisi patriarki tersebut. Berdasarkan hal ini kita bisa mengatakan bahwa tingkat dan bentuk kekerasan terhadap perempuan itu juga sangat terkait dengan ada dan tidak adanya sistem patriarkis dalam struktur masyarakat tersebut, terutama pada tingkat keluarga sebagai inti masyarakat itu sendiri.¹¹ Lebih lanjut Hannan Najmah menyatakan "selama sistem patriarki menghegemoni keluarga dan masyarakat, maka kekerasan yang terjadi terhadap perempuan itu akan lebih keras dan besar."¹²

Diskursus kekerasan sesungguhnya tidak hanya dibicarakan di dunia Barat yang non-Islam saja, akan tetapi di dunia Islam, Asia Tenggara dan juga negara-negara Arab Islam, di mana pembicaraan mengenai topik ini sudah mulai ramai. Mereka mulai membangun definisi kekerasan terhadap perempuan dengan memperhatikan konteks lokal, nilai dan budaya mereka masing-masing, meskipun pada akhirnya definisi mereka tidak jauh pengertiannya dari definisi-definisi yang sudah dikembangkan di dunia Barat. Ini bukan merupakan upaya peniruan Barat, namun justru ini merupakan bukti bahwa kekerasan terhadap perempuan merupakan fenomena universal yang harus dienyahkan dari muka bumi.¹³ Selain itu, dari sini sebenarnya bisa diambil pelajaran bahwa persoalan kekerasan terhadap perempuan bukanlah persoalan dunia Islam saja, akan tetapi juga dunia Barat. Fenomena seperti ini sangat berguna untuk menunjukkan ke masyarakat Islam di dunia bahwa isu penghapusan kekerasan terhadap perempuan bukanlah merupakan isu propoganda dunia Barat untuk mensekalukan dunia Islam akan tetapi ini merupakan agenda bersama (*common concern*) yang tidak memandang suku, bangsa, kelamin agama, jenis kelamin dan lain sebagainya. Seluruh agama dan tradisi besar di dunia saya kira juga menentang habis segala bentuk kekerasan, terhadap siapa saja, tidak hanya terhadap perempuan, tapi juga terhadap laki-laki, anak dan orang tua.

Farida Benani, seorang ahli fiqh perempuan dari Maroko, misalnya mendefinisikan kekerasan terhadap perempuan sebagai:

*"sulukun au fi'lun yattasimnu bil adawaniyyah, yasduru an tharfin qad yaku-nu fardan. ijtimā'iyyan au daulatan, bihadhi istighlali wa ihkdla'i tharfi akhar fi ittahri 'alaqati quwwatihin ghairi mutaki'atin iqtiishadiyyan wa ijtimā'iyyan wa siyasiyan, wa huawa ma yatasabbabu fi ihdatsi adrarin madiyatihin au ma'nawiyatin au nafsiyatihin lifardin au jama'atin au thabaqatin ijtimā'iyyatin au daulatin ukhra."*¹²

Artinya: "Perlakuan atau tindakan yang muncul dengan sifat permusuhan, yang keluar adakalanya pada tingkat individual atau kolektif atau pada tingkat masyarakat atau negara, dengan tujuan mengalahkan atau menundukkan sudut yang lain dalam bingkai relasi kuasa yang tidak seimbang baik secara ekonomi, sosial maupun politik, tindakan ini menyebabkan munculnya kerugian material, spiritual atau kejiwaan secara individual maupun kolektif maupun masyarakat ataupun negara."

Melihat definisi kekerasan yang dikemukakan oleh Farida Benani di atas, maka kekerasan sesungguhnya memiliki cakupan pandang yang sangat luas, bisa terjadi kepada siapa saja dan dimana saja dan oleh siapa saja, tidak memandang dari lapisan apa mereka berasal, dari level individu, keluarga, masyarakat bahkan negara. Salah besar anggapan yang menyatakan bahwa kekerasan hanya terjadi pada kelas masyarakat tertentu. Mereka semua berpotensi menjadi pelaku kekerasan atau juga menjadi obyek kekerasan cuma tingkatannya yang berbeda-beda. Ini semua tergantung kepada relasi kuasa yang terjadi di antara mereka. Siapa yang memegang relasi kuasa, maka dia lah yang akan berpotensi menjadi pelaku kekerasan, meskipun kuasa tidak selalu digunakan oleh empunya untuk melakukan tindakan kekerasan. Kalau kita pilah secara detail, misalnya, melihat dari perspektif ruang, maka kekerasan bisa terjadi pada wiliyah publik dan domestik. Wilayah publik ini adalah wilayah negara dari pelbagai skala lapisannya – mulai dari kelurahan, kecamatan, kecamatan, provinsi sampai ke wilayah negara sedangkan wilayah domestik adalah wilayah keluarga – yang nanti akan *setting* dari tulisan ini. Kalau kita melihat dari sisi interaksi dari para pelakunya, maka kekerasan bisa terjadi antara individu satu dengan individu lainnya, antara individu dengan kelompok dan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya, antara kelompok dengan negara atau antara negara dengan negaranya dan lain sebagainya. Kemudian dari sisi bentuknya, maka keke-

rasan bisa berupa kekerasan fisik atau berupa kekerasan non-fisik (simbolis).¹⁵ Keluasan wilayah kekerasan ini menyebabkan persoalan kekerasan merupakan persoalan yang sangat rumit dan komplek, tidak hanya dari segi penelusuran asal usulnya akan tetapi juga pencarian cara penyelesaiannya.

Tulisan ini hendak mengeksplorasi kekerasan terhadap perempuan dalam perspektif Islam. Apa yang dimaksud dengan perspektif Islam di sini adalah cara pandang untuk melihat bagaimana kekerasan diposisikan dan dipandang dari sudut Islam, misalnya, dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti (1) apakah teks-teks Islam melegitimasi tindakan kekerasan termasuk kekerasan terhadap perempuan; (2) mengapa kesan seperti itu muncul; (3) lalu bagaimana umat Islam menghadapi realitas teks yang memiliki konotasi untuk bisa dipahami oleh pembacanya sebagai mendukung tindakan kekerasan? Karena perspektifnya Islam, maka sumber-sumber utama yang dirujuk dalam tulisan ini adalah al-Qur'an, hadis-hadis, kitab-kitab klasik dan modern. Untuk melengkapi perspektif tersebut agar lebih luas, tulisan ini juga akan merujuk kepada sumber-sumber yang lain.

Bentuk-bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan

Apabila kita telusuri bentuk-bentuk apa saja kekerasan yang dialami perempuan, maka sesungguhnya kita akan mendapatkan sederetan daftar yang mungkin di luar dugaan kita. Hal ini disebabkan karena apa yang disebut dengan kekerasan tidak hanya bersifat kasat mata akan tetapi juga bersifat terselubung. Berikut ini akan dipaparkan beberapa contoh dari bentuk-bentuk kekerasan terhadap perempuan beserta alasan terutama teologis yang dijadikan alasan mengapa mereka melakukan tindakan kekerasan terhadap perempuan.

Pengebirian Eksistensi Perempuan

Perlakuan kekerasan terhadap perempuan ternyata tidak hanya terjadi ketika seorang perempuan sudah menginjak tahap dewasa. Hal ini bisa kita lihat dari sejarah perkembangan psikis dan fisik perempuan. Dari mulai lahir sampai usia tua adalah deretan kekerasan. Al-Qur'an sendiri mengisahkan ketidaksukaan akan anak perempuan yang sudah mengakar sejak lama di kawasan Arab di mana agama Islam diturunkan. Sebut saja, misalnya, ketidaksukaan masyarakat Arab yang patriarkhis akan kehadiran anak perempuan di tengah-tengah mereka. Tradisi

mereka lebih mendambakan kelahiran anak laki-laki sebagai pewaris kebesaran keluarga mereka. Fenomena mencela anak-anak perempuan, memperkecil peran mereka di dalam keluarga, memberikan perhatian lebih pada anak laki-laki adalah bentuk kekerasan terhadap perempuan yang menjadi bagian dari hidup kita sehari-hari. Al-Qur'an secara literal menceritakan dan menentang tradisi demikian. Sekali lagi, meskipun tradisi ini sangat ditentang secara keras oleh Islam khususnya melalui al-Qur'an dan praktik kenabian, namun dalam kehidupan nyata sehari-hari, sikap pilih kasih terhadap anak laki-laki, misalnya, masih demikian kuatnya bercokol di kalangan umat Islam. Sebaliknya, anak perempuan masih dinomorduakan bahkan terkadang dikorbankan untuk kepentingan saudara laki-laki mereka. Penomorduaan anak perempuan dalam hal mendapatkan hak pendidikan misalnya adalah perlakuan yang tidak kalah mematikan terhadap eksistensi anak perempuan. Dalam era modern seperti sekarang, tidak memberikan hak pendidikan anak perempuan adalah sama dengan mematikan masa depan kehidupan mereka. Dengan tidak adanya bekal pendidikan yang mereka miliki, maka mereka nanti akan menjadi perempuan-perempuan yang sepenuhnya tergantung pada suami, orang tua dan saudara laki-laki mereka. Ini berarti menempatkan mereka dalam kelompok yang lemah dan rentan. Kalau yang terjadi demikian, maka ini juga berarti menjadikan perempuan sebagai ladang empuk untuk dijadikan obyek kekerasan. Perilaku yang demikian ini jelas merupakan kesalahan umat Islam dalam memahami prinsip-prinsip kesetaraan dan keadilan laki-laki dan perempuan yang sudah dicanangkan oleh al-Qur'an dan tradisi kenabian.

Selain kekerasan yang bersifat simbolik seperti di atas, anak-anak perempuan juga menerima tindak kekerasan yang bersifat fisik misalnya khitan (*khifadz*) perempuan yang dilakukan dengan cara memotong klitoris mereka. Meskipun dasar hukumnya di dalam agama tidak sampai kepada tingkat kewajiban, namun gairah untuk mengkhitan anak perempuan masih saja tinggi terutama di kalangan masyarakat pedesaan di Indonesia. Jenis-jenis khitan itu sendiri bermacam-macam, berbeda dari satu daerah ke daerah lain, dari satu suku bangsa ke suku bangsa yang lain. Dari segi waktu, sebagian masyarakat Islam melaksanakan tradisi pengkhitanan anak perempuan mereka pada hari ketujuh setelah lahir. Namun sebagian yang lain mengkhitan perempuan ketika anak perempuan tersebut menginjak umur baligh. Namun sebagian yang lain justru khitan setelah anak pertama lahir.

Adapun pendapat ulama soal status hukum dari khitan perempuan ini sangatlah bervariasi. Sebagian dari ulama fiqh mengatakan khitan merupakan kewajiban mutlak baik untuk anak laki-laki maupun anak perempuan. Sebagian lain berpendapat khitan hanya sunnah (dilakukan diberi pahala, tidak dilakukan tidak berdosa, *mukarramah*) bagi anak perempuan dan wajib bagi anak laki-laki. Mengapa kalangan ulama berbeda pendapat? Perbedaan pendapat ini pada dasarnya berasal dari ungkapan yang diduga berasal dari Nabi Muhammad, "ikhfadzy wa la tanhaky." Kalangan ulama hadis memandang ungkapan ini bukan *hadis* akan tetapi *khabar* (hanya sampai pada tingkat sahabat, belum sampai pada tingkat nabi), sebab tidak ada satu hadis lain pun tentang khitan ini yang dianggap sahih. Bahkan Ibnu Mundzir, seorang ahli fiqh dan juga hadis, menyatakan bahwa tidak ada satupun hadis dan *khabar* tentang khitan perempuan. Imam al-Syaukani menganggap *khabar* tersebut cacat dan lemah. Ahmad Umar Hasyim menyatakan bahwa khitan perempuan merupakan ijтиhad para ulama sebab tidak ada hadis satupun yang menceritakan masalah ini.¹⁶ Karena khitan perempuan tidak didukung oleh teks suci baik al-Qur'an maupun hadis, maka pendapat pemerintah Mesir sangatlah sesuai dengan konteks penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Farida Benani menyatakan khitan perempuan adalah bagian dari praktik yang tidak manusiawi dan menimbulkan kerugian terhadap perempuan karena khitan perempuan akan menimbulkan trauma yang terus diingat oleh perempuan sepanjang hidupnya.¹⁷ Dari pelbagai pendapat di atas, maka kita bisa mengatakan bahwa mayoritas ulama Islam menolak khitan perempuan sebagai kewajiban.

Hal yang lebih menyakitkan bagi perempuan adalah alasan yang digunakan mengapa para perempuan perlu dikhitan. Apabila tujuan kalangan laki-laki itu dikhitan adalah untuk mensucikan diri dari najis, maka tujuan kalangan perempuan dikhitan adalah memiliki alasan yang berbeda. Alasan yang biasa dikemukakan adalah perempuan perlu dikhitan agar perempuan berkurang nafsu seksualnya. Asumsi seperti ini disandarkan pada hadis-hadis yang dinilai lemah yang menyatakan bahwa nafsu seksual yang dimiliki perempuan itu sembilan kali lebih besar dari nafsu seksual yang dimiliki oleh kaum laki-laki. Agar nafsu mereka terkendali, maka mereka harus dikhitan. Asumsi yang demikian adalah salah besar karena di samping tidak adanya dasar agama yang kuat juga tidak dukung oleh temuan-temuan keilmuan modern.

Domestifikasi Perempuan

Beberapa kalangan mungkin tidak mengira jika domestifikasi tubuh perempuan baik secara simbolik maupun realistik bisa dimasukkan ke dalam kategori tindak kekerasan terhadap perempuan. Domestifikasi simbolik yang saya maksud adalah keadaan di mana perempuan secara fisik masih diberi izin untuk keluar rumah, namun ketika keluar rumah seluruh bagian tubuh mereka harus dibungkus dengan kain (*hijab*) secara rapat. Penutupan tubuh inipun harus dengan syarat tidak membuat laki-laki masih berpikir akan tubuh mereka. Karena itu, berpakaian ketat yang mencetak tubuh mereka tidak diperkenankan menurut tradisi orang-orang yang meyakininya.¹⁸ Pakaian atau alat penutup apa saja harus longgar dan tidak mencetak tubuh mereka. Apa yang kita lihat dengan para perempuan Taliban di Afghanistan serta Iran bisa dijadikan sebagai contoh akan bentuk domestifikasi simbolik tersebut. Sedangkan domestifikasi realistik adalah keadaan di mana perempuan sama sekali tidak diperkenankan untuk keluar rumah kecuali dalam keadaan yang benar-benar mendesak (*dlarurni*). Apa yang dimaksud mendesak di sini adalah mendesak dalam pengertian ilmu ushul fiqh di mana keluar merupakan pilihan terakhir yang menyebabkan si perempuan terhindar dari kematian. Dalam kaidah fiqhiyyah dinyatakan *al-dlarurat tubihu al-mahdlurat*, darurat menghalalkan yang tadinya dilarang.

Baik domestifikasi simbolik maupun realistik, menurut mereka yang meyakini akan kebenaran keduanya adalah dilakukan untuk melindungi tubuh perempuan yang memang sudah menjadi perintah agama. Menurut beberapa kalangan, tubuh perempuan adalah obyek yang menyebabkan munculnya hasrat seksual dari pihak laki-laki. Dalam nomunklatur Islam klasik, badan perempuan dianggap sebagai aurat, sesuatu yang harus ditutup karena menyimpan daya tarik seksual. Tubuh perempuan adalah obyek yang menyebabkan munculnya fitnah karena itu tubuh mereka harus dibatasi aksesnya dari pandangan laki-laki. Para pendukung domestifikasi simbolik perempuan dalam berargumen merujuk pada al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 59 yang berbunyi: "Ya ayyuha al-nabi qul li azwajika wa banatika wa nisa'il mu'minina yudnina alaihinna min jalabihinna, dzalika adna ayyu'rafna wala yu'dzaina, wa kana llaha ghafura rahima." Mereka yang memahaminya secara tekstual akan memerintahkan secara mutlak perempuan-perempuan mereka, istri dan anak perempuan untuk menutup tubuh mereka. Sedangkan untuk kasus domestifikasi

realistik, ayat yang digunakan adalah al-Ahzab 33 yang berbunyi, “*waqarna fi buyutikunna wala tabarrajna tabarraja al-jahiliyyat al-ula,...*”

Bagaimana ayat-ayat tersebut sebaiknya dipahami? Kalau kita kembali kepada pendekatan literal sesungguhnya di sana sudah jelas bahwa surat Al-Ahzab ayat 59 itu adalah *khitab* (perintah) yang ditujukan kepada para istri Nabi untuk memuliakan mereka sebagai *ummul mu'minin*. Karena pendapat ini secara khusus ditujukan kepada para istri Nabi maka perempuan awam tidak memiliki kewajiban untuk mengikutinya. Selanjutnya, Al-Hafidz Ibnu Hajar dalam menafsirkan ayat “*waqarna fi buyutikunna*” juga berpendapat bahwa ayat tersebut khusus untuk istri-istri Nabi.¹⁹ Pendapat yang senada dikemukakan oleh Thahir Ibnu ‘Asyur yang menyatakan bahwa “ini adalah persoalan khusus buat para istri Nabi untuk tinggal rumah mereka dan untuk memperkuat kehormatan mereka.” Karena itu, menurut Thahir Ibnu ‘Asyur ayat hijab ini adalah ayat yang memang khusus diperuntukkan bagi istri-istri Nabi bukan untuk yang lain.²⁰ Dua pendapat ulama di atas kemudian mendapat penguatan dari seorang pembaharu Mesir, Qasim Amin, dalam bukunya yang sangat terkenal, *Tahrir al-Mar’ah* dimana dia menyatakan, “*wa la yujadu ikhtilafun fi jami’i kutub al-fiqhi min ayyi madzhabin kana wa la fi kutubi al-tafasir, fi anna hadzih al-nushus al-syarifah hiya khassatun bi nisa’i al-nabiyyi (saw) (...) wa lamma khitaban bi nisa’i al-rasuli (saw) (...)fa hazda al-hijab (qasru al-mar’ati fi baitiha) laisa bi fardlin wa la bi wajibin ’ala ahadin mina al-nisa’i al-Muslimin.*”²¹

Bagaimana dengan pandangan dengan sebagian ulama yang masih meyakini bahwa meskipun ayat-ayat di atas merupakan ayat khusus bagi para istri Nabi, namun sesungguhnya keberlakuannya bisa untuk semua perempuan. Pendapat demikian menurut Farida Benani adalah tertolak. Dalam menolak pendapat ini, Benani merujuk pada ayat al-Qur'an yang menyatakan, “*ya nisa’ a al-nabiyyi lastunna ka ahadin mina al-nisa’*,” yang olehnya ditafsirkan sebagai tidak adanya kesetaraan (*al-musawah*) di dalam hukum ini antara istri-istri Nabi dan perempuan awam.²² Ayat “*wa idza sa’altumuhunna mata’an fas aluhunna min wara’i hijabin,*” jelas merupakan kekhususan “bertanya” pada para istri Nabi sebagaimana disinggung di awal ayat ini. Adapun ayat “*wa tahrjuhunna min buyutihinna wala yahkrujna,*” dalam surat al-Thalaq, yang juga sering dijadikan sebagai alasan untuk mendomesifikasi perempuan sesungguhnya adalah ayat yang berkaitan dengan masa ‘iddah perempuan. Dalam memperkuat argumen

untuk menolak domestifikasi perempuan Farida Benani menyatakan bahwa jika Allah menghendaki para perempuan untuk tetap tinggal di rumah mengapa Allah berfirman, "wa qul lil mu'ninati yaghndludlna min absharihinna." Ayat ini memerintahkan kaum perempuan menjaga pandangan mereka dan menurut Benani perintah untuk menjaga pandangan ini tidak mungkin terjadi jika perempuan tetap tinggal di dalam rumah. Justru secara implisit ayat tersebut merupakan pengakuan akan kehadiran perempuan di ruang publik. Selain itu jika perempuan diperintahkan untuk tetap tinggal di rumah mengapa Allah berfirman "wa llati ya'tina al-fakhisayata min nasa'ikum, fastasyhidu 'alaihinna arba'ata minkum, fain syahidu famsikuhunna fil buyuti hatta yatawaffahunna al-mautu au yaj'alallahu lahunna sabila." Dari pelbagai kenyataan yang demikian itu, akhirnya Farida Benani tetap berpendapat bahwa hijab dan pengekangan perempuan di dalam rumah bukan merupakan hal yang ditetapkan oleh syari'ah minimal apabila dilihat dari sudut kemerdekaan perempuan untuk mentasarrufkan hartanya secara mutlak. Apabila agama mewajibkan perempuan di dalam rumah mengapa hak tassaruf atas harta yang mereka miliki tersebut tetap diakui.

Kemudian yang terakhir dalam pembahasan masalah ini adalah pentingnya untuk melihat bagaimana sesungguhnya konsep aurat di dalam Islam. Pandangan terhadap konsep aurat ini merupakan akar dari sebab mengapa terjadi domestifikasi baik realistik maupun simbolik terhadap perempuan. Kalangan ulama madzhab fiqih memiliki pandangan yang tidak seragam mengenai aurat. Imam Syafi'i misalnya berpandangan bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh kecuali wajah dan kedua telapak tangan baik untuk di dalam maupun di luar rumah, sedangkan aurat perempuan budak adalah sama dengan aurat laki-laki. Imam madzhab yang lain seperti Malik dan Hanafi juga memiliki pandangan yang lain. Permasalahannya adalah mengapa mereka memiliki pandangan yang berbeda-beda? Bahkan dalam kasus pandangan imam Syafi'i mengapa terdapat perbedaan aurat untuk perempuan merdeka dan perempuan budak?

Konsep aurat bukanlah konsep yang sama sekali terpisah dengan bangunan peradaban sebuah masyarakat bangsa. Konsep aurat adalah konsep yang sangat sosiologis dan historis. Aurat bukanlah konsep yang berlaku sama di dalam kesadaran umat Islam secara global. Hal ini bisa kita buktikan apabila kita kembali melihat pergeseran makna aurat di dalam al-Qur'an. Apabila kita melihat konteks mengapa ayat tentang aurat diturunkan maka

kita akan menemukan dua hal; *pertama*, konteks kisah Hawa dan Adam bagaimana *sau'at* mereka nampak setelah mereka berdua memakan buah larangan sebagaimana yang diceritakan di dalam al-A'raf: 20, 22, 26, 27 dan Thaha 121; *kedua*, konteks kisah kedua anak Adam di mana salah satunya membunuh yang lain dan si pembunuh ini tidak tahu bagaimana cara menutup (mengubur) saudaranya sampai kemudian Allah mengutus burung gagak untuk mengajarinya.²³ Dua konteks ini menurut Abu Zaid memastikan kepada kita semua bahwa ayat al-Qur'an sangat mungkin dipahami di luar kerangka pembicaraan yang sesuai dengan konteks pergeseran bahasa pada saat al-Qur'an diturunkan pada satu sisi, dan pada sisi yang lain, pembacaan terhadap al-Qur'an bisa saja meniadakan konteks internal yaitu konteks kisah kehidupan masyarakat awal tersebut karena memang memungkinkan untuk melakukan hal tersebut.²⁴ Artinya, pembicaraan mengenai *aurat* atau *sau'at* adalah pembicaraan yang harus kontekstual. Bahkan sufi terkemuka Muhyiddin Ibnu Araby menolak penutupan anggota tubuh perempuan karena anggota tubuh perempuan dianggap sebagai aurat sebagaimana yang dikemukakan oleh fiqih. Ibnu Araby dalam hal ini mengikuti Dawud al-Dzahiry yang menolak penetapan hukum berdasarkan '*illat* (alasan hukum). Sebagaimana kita tahu bahwa ulama-ulama fiqih mewajibkan penutupan tubuh perempuan karena tubuh perempuan adalah aurat. Ibnu Araby secara jelas menyatakan jika tubuh perempuan itu harus ditutup maka itu adalah jalan kita namun penutupan itu bukanlah karena aurat dan tidak wajib untuk menutupi sesuatu karena memakai alasan aurat.²⁵ Alasan untuk tidak perlu menggunakan aurat sebagai '*illat* hukum penutupan tubuh perempuan ini merupakan upaya untuk mendeskreditkan tubuh perempuan.

Pernikahan Dini

Pernikahan dini bisa dimasukkan sebagai salah satu bentuk dari tindak kekerasan terhadap perempuan. Di dalam fiqih tidak ada isyarat yang jelas akan batas tertentu kapan seorang anak perempuan boleh dinikahkan. Karena ketidakadaan isyarat yang jelas tentang batas umur inilah sehingga pada tahap tertentu persoalan ini menimbulkan tindakan-tindakan yang tidak kitakehendaki di dalam masyarakat, misalnya, memaksakan anak perempuan untuk menikah meskipun usianya masih belum menginjak dewasa. Sebagian masyarakat kita bahkan ada yang berpendapat bahwa anak perempuan haruslah dikawinkan secara

cepat agar tidak terjatuh ke dalam maksiat meskipun belum cukup umurnya. Dalam hal pencegahan maksiat kita tidak boleh menunda-nunda. Kalau kita telaah undang-undang di mayoritas negara-negara Arab rata-rata mereka menyetujui menikahkan anak perempuan sebelum menginjak baligh. Saya kira tidak hanya dalam konteks negara-negara Islam Timur Tengah, namun perkawinan dini juga marak terjadi di Indonesia. Bahkan perjodohan, misalnya di daerah Madura, biasa dilakukan ketika si anak perempuan masih berada di dalam kandungan si ibu. Ini semua adalah tradisi yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, namun tradisi tersebut selalu dikaitkan dengan ajaran Islam itu sendiri.

Lalu bagaimana sebetulnya Islam memandang fenomena perkinahan dini tersebut. Meskipun di dalam fiqh Islam tidak ada batasan yang jelas mengenai usia berapa seseorang harus menikah, namun kalau kita lihat secara jeli, Islam sesungguhnya memiliki pandangan yang sangat jelas soal ketidakbolehan pernikahan dini. Di dalam Islam fungsi perwalian itu sendiri ditujukan untuk menciptakan kemaslahatan di dalam keluarga dan ketika masih kecil seorang anak perempuan tidak membutuhkan perkawinan. Mengawinkan anak perempuan yang belum baligh adalah tidak termasuk ke dalam perbuatan *mashlahah*. Apabila ada seorang wali yang memerintahkan anaknya untuk kawin sebelum usia baligh tercapai, maka orang tua tersebut berarti tidak melakukan tindakan *mashlahah* yang harus dilakukannya sebagai orang tua. Sebagian ulama berpendapat bahwa pelarangan nikah sebelum usia baligh adalah tertera di dalam firman Allah, "wa ibtalu al-yataman hatta idza balighu al-nikah." Seluruh ulama tafsir bersepakat bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah munculnya tanda-tanda baligh dan sesuai dengan pendapat ini anak kecil yang belum mencapai usia baligh tidak bisa dinikahkan. Ketidakbolehan ini juga merupakan konsekuensi dari keberadaan perempuan pada usia tersebut yang belum bisa dikatakan sebagai *ahliyyatu al-zaway*.

Alasan lain mengapa pernikahan dini dilarang adalah karena potensinya sebagai penyebab tindak kekerasan terhadap perempuan misalnya penghilangan masa muda dan juga terhadap hak kesehatan reproduksinya. Secara sosiologis, pernikahan usia dini dilarang karena berkaitan dengan kemampuan kedua pasangan dalam mengelola persoalan hidup yang akan mereka hadapi. Tujuan pernikahan adalah untuk menciptakan kehidupan yang

penuh ketentraman, cinta dan kasih sayang. Tujuan tersebut bisa diraih apabila kita sudah memiliki persiapan baik fisik maupun mental secara matang. Kesiapan fisik dan mental ini biasanya akan tercepati apabila kita memang secara usia sudah mencukupinya. Apabila pernikahan dini menyebabkan bahwa tujuan pernikahan tersebut tidak akan tercapai, maka sebaiknya pernikahan dilakukan menunggu anak mencapai usia dewasa.

Nusyuz

Di dalam kitab-kitab fiqih disebutkan bahwa *nusyuz* bisa menjadi pintu masuk bagi terjadinya tindak kekerasan terhadap istri. Definisi *nusyuz* sebagaimana dinyatakan oleh banyak ulama adalah penolakan perempuan atas perintah suami. Definisi ini diambil dari surat al-Nisa' ayat 34. Di dalam ayat ini ada beberapa hal yang disinggung (1) soal kepemimpinan laki-laki dengan syarat, (2) ciri-ciri perempuan yang baik, serta (3) soal *nusyuz*. Secara bahasa *nusyuz* berarti *al-irtifa'*, naik (menaikkan harga diri sama suami – orang yang *nusyuz* berarti orang yang membantah terhadap suaminya, mengabaikan perintahnya, menentangnya, dan lain-lainnya. Menurut Ibnu Kasir apabila muncul tanda-tanda seperti itu, maka nasihatilah dan takut-takutilah dengan siksa Allah sebab menurutnya Allah sudah mewajibkan perempuan untuk menaati suami dan haram melawannya.²⁶ Ini semua menjadi hak laki-laki, menurut Ibnu Katsir karena laki-lakilah yang diberikan kelebihan dan keunggulan.²⁷ Masih menurut Ibnu Katsir, apabila si istri tetap melakukan *nusyuz*, maka pisahkan ranjangnya, artinya jangan digauli. Menurut Ibnu Katsir atas pembacaan dia terhadap sumber-sumber ulama terkemuka seperti Ibnu Abbas, al-Dahak, al-Saddy dan lain sebagainya bahwa yang dimaksud *al-hajru* di sini adalah tidak menjimaknya dan tidak mengajak bicara (puasa bicara) dengannya.²⁸

Sedangkan tahap yang ketiga, menurut Ibnu Katsir, apabila dua hal di atas tidak mempan, maka *wadribuhuhunna*. Hampir seluruh ulama tafsir dan fiqih ketika menafsirkan kata ini sebagai "pukullah". Namun mereka semua juga hampir sepakat tentang batas-batas pemukulan seperti harus tidak menyakitkan, tidak membekas atau memukul dengan pemukul yang ringan seperti dengan kayu siwak dan lain sebagainya. Ulama fiqih lebih jelas lagi menyatakan jangan sampai pemukulan itu menyebabkan anggota badan menjadi pecah (terluka) dan berbekas pada gigi, dan lain sebagainya. Pendapat ini semuanya merujuk pada

riwayat-riwayat Nabi yang memang tidak ada indikasi sama sekali bahwa pemukulan itu dilakukan secara keras. Bahkan ada kecendrungan pemukulan hanya bersifat simbolik saja.

Karena itu, para pemikir Islam yang agak kontemporer berusaha untuk memperluas makna *dilaraba* tidak hanya dimaknai dengan memukul saja akan tetapi dengan makna-makna yang lain. Pemaknaan secara metaforis atas kata *dilaraba* ini bisa kita temukan di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Karena itu, pemikir Islam yang progresif mencoba memaknai "*dilaraba*" dengan mendidik. Jadi, apabila setelah dinasehati dan dipisah ranjang, para istri tersebut masih tetap saja nusyuz, maka *didiklah* istri-istri tersebut. Namun persoalannya ternyata tidak hanya berhenti di sini, sebagian pemikir Islam yang lain tidak mempersoalkan masalah perlunya redefinisi makna *dilaraba*. Mereka menggugat esensi nusyuz yang hanya ditujukan pada istri saja. Alasan kelompok ini adalah apabila kita setuju dengan keadilan yang sudah disepakati menjadi prinsip dasar Islam, maka nusyuz sesungguhnya bisa juga berlaku kepada para suami yang tidak memperlakukan keadilan kepada istri.

Poligami

Apakah poligami bisa dimasukkan ke dalam salah satu bentuk tindak kekerasan terhadap perempuan? Pertanyaan ini sering muncul di publik dan jawaban atas persoalan ini berbeda-beda, ada yang setuju dan ada yang tidak, sangat tergantung pada pandangan mereka tentang status hukum poligami di dalam Islam apakah halal ataukah haram. Tapi anehnya, baik mereka yang pro maupun kontra sama-sama berpikir untuk melindungi perempuan. Dari sikap pro dan kontra seperti ini maka bisa kita katakan bahwa kehalalan poligami itu tidak masuk dalam wiliyah *qath'iy*. Karena itu, hukum poligami adalah sangat kontekstual, sangat tergantung kepada situasi yang terjadi. Pentingnya membaca konteks ayat poligami ini dipandang perlu untuk menghukumi poligami secara arif.

Meskipun status hukum poligami ini masih sangat tergantung kepada '*illatnya*', yaitu tentang keadilan, namun mayoritas ulama fiqh menetapkan kebolehan poligami. Muhammad Abduh memang datang dengan cara pandang yang berbeda mengenai poligami, namun dia tidak sampai pada hukum pengharaman mutlak atas poligami. Penghukuman atas poligami selalu dikaitkan dengan '*illat*' kebolehan melakukan poligami yaitu apabila mampu memenuhi keadilan. Namun keadilan yang dirumuskan

Abduh memang tidak mungkin dipenuhi oleh manusia biasa seperti kita karena dia mencantumkan keadilan cinta. Nashr Hamid Abu Zaid datang dengan membawa persoalan poligami menjadi lebih berani lagi. Abu Zaid langsung masuk pada persoalan yang selama ini terdiamkan. Menurutnya ada keanehan kalau tidak mau dikatakan sebagai ambiguitas di kalangan ulama-ulama di dalam membaca ayat poligami. Abu Zaid menolak hukum poligami masuk dalam kategori *mubah*. *Mubah* di sini artinya adalah tidak melakukan tidak mendapatkan dosa, melakukan tidak berpahala. Menurutnya, isu poligami harus dilihat dari kacamata prinsip keadilan. Maksud Abu Zaid di sini bukan untuk melakukan perubahan hukum atau mengadakan hukum, akan tetapi berusaha memperluas cara pandang terhadap hukum poligami. Ia, dalam hal ini, merujuk pada pendapat Adil Dlahir yang membuat tiga lapis kategori ketika membahas hukum Islam yaitu prinsip, kaidah dan hukum. Apa yang disebut dengan prinsip adalah hal-hal seperti keadilan, kemerdekaan, hak kehidupan, kebahagiaan dan lain sebagainya. Ini adalah yang disebutnya sebagai *al-mabadi' al-ammah* (prinsip-prinsip umum). Di bawahnya lagi ada kaidah yang lingkupnya lebih kecil dibandingkan dengan prinsip di atas. Contoh dari kaidah ini antara lain adalah "jangan mencuri, jangan berbuat zina, jangan bersaksi palsu, dan lain sebagainya. Kaidah-kaidah ini harus merujuk pada prinsip-prinsip di atas. Artinya, tidak adanya pencurian, perzinaan dan juga kesaksian palsu itu disebabkan adanya perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan hal-hal buruk di atas seperti karena adanya kebaikan dan keadilan.²⁹

Teori yang dipinjam oleh Abu Zaid dari Adil Dlahir ini memiliki kesamaan dengan teori tentang *al-maqahid al-syar'iyyah* yang dikembangkan di dalam fiqh. Maqashid al-syari'ah ini memiliki fungsi yang sama dengan *al-mabadi' al-ammah*, namun yang dimaksud dengan maqashid di sini melebihi dari maqashid yang pernah dikembangkan oleh al-Syatibi. Sedangkan sebagai pembanding dari *qanunid* adalah *al-mahdlurat awil wajibat*, hal-hal yang dilarang dan hal-hal yang perintahkan. Inti yang mau dikemukakan oleh Abu Zaid adalah hal-hal yang dilarang dan diperintahkan ini harusnya merujuk kepada *maqashid al-syari'ah* (tujuan syari'ah). Inti dari maqashid al-syari'ah adalah untuk menciptakan keadilan karena itu hukum yang dikeluarkan dari *maqashid al-syari'ah* haruslah yang membela keadilan.

Selain hal di atas, Abu Zaid juga menyoroti soal konteks teks itu sendiri. Dalam melihat konteks teks, Abu Zaid melontarkan

persoalan yang terjadi ketika membaca ayat poligami tersebut di mana dalam menentukan kebolehan poligami kalangan ulama salaf yang memiliki kecenderungan skipturalis (*lharfiyyun*) tidak memperhatikan penggalan ayat “au ma malakat aumanukum,”? Mengapa penghilangan kebolehan menikahi para budak yang secara jelas dan pasti disebutkan di dalam teks tersebut begitu sempurna? Persoalan ini menurut Abu Zaid, disebabkan bukan karena kerancuan dan kelemahan ulama-ulama salaf di depan teks, akan tetapi disebabkan oleh kerancuan dan kelemahan mereka dalam melihat kehidupan secara umum. Ulama-ulama salaf, lanjut Abu Zaid, tidak menghilangkan pengertian “milk al-yamin” secara sengaja begitu saja (*'amidan muta'ammidan*), akan tetapi mereka hampir tidak menyadari bahwa penghilangan tersebut pada dasarnya disebabkan oleh realitas kehidupan dan perkembangan manusia dalam rangka memperoleh kemerdekaan mereka yang selama ini dijajah oleh sebagian mereka yang lain dalam konteks sistem ekonomi masyarakat masa lalu. Para ulama ini seolah-olah hidup di luar sejarah.³⁰ Abu Zaid menyatakan bahwa penghilangan kebolehan memiliki budak memperjelas kepada kita apa yang tidak ada di dalam kesadaran ulama-ulama salaf yaitu kesadaran historisitas teks-teks keagamaan bahwa teks-teks tersebut pada dasarnya adalah teks-teks kebahasaan dan bahasa adalah hasil manusia dan merupakan hasil kesadaran dari peradaban kolektif. Dalam hal ini, Abu Zaid menyatakan bahwa kalam ilahi – al-Qur'an – aktivitas, ucapan yang mewujud di dalam sejarah dan terikat dengan nalar objek bicara dan karakter realitas sosial serta peradaban dimana al-Qur'an tersebut mewujud. Menurut Abu Zaid kita harus mulai bergeser dari cara pandang ulama salaf yang tidak *historical* misalnya dengan melakukan perumpamaan bahwa setiap huruf al-Qur'an itu sebanding dengan satu gunung Qaf (Jabal Qaf) yang satu gunung ini kebesarannya adalah sama dengan bumi. Apa yang dikemukakan oleh ulama salaf ini adalah untuk meyakinkan kebesaran al-Qur'an. Namun bagi Abu Zaid cara menunjukkan kehebatan al-Qur'an dengan mengaitkan hal-hal di luar al-Qur'an tidak begitu efektif karena historisitas al-Qur'an adalah perkara yang tidak membutuhkan dalil-dalil di luar sejarah itu sendiri.³¹ Kebolehan poligami sampai bilangan empat, menurut Abu Zaid, seharusnya dipahami dan ditafsirkan dalam konteks relasi kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan dalam konteks masyarakat Arab masa lalu. Dalam konteks ini, kebolehan tersebut merupakan bentuk dari penyempitan (*tadlyiq*) atas

keleluasaan kepemilikan terhadap perempuan di kalangan kabilah Arab saat itu. Abu Zaid menyatakan mengapa kita hanya dibatasi empat dan mengapa kita tidak meniru Nabi yang memiliki istri lebih dari empat karena ini merupakan kekhususan bagi Nabi. Dalam konteks ini pembatasan sampai bilangan empat merupakan upaya pembebasan perempuan dari dominasi patriarkhis. Jadi apabila pada masa sekarang kita hanya dibatasi untuk satu istri maka ini merupakan proses penyempitan yang wajar mengingat kita sudah berada di zaman 15 abad kemudian dari zaman permulaan Islam.

Selanjutnya Abu Zaid bergerak melihat hubungan antar teks – dalam bahasa Asma Barlas intertekstualitas – yang menujuknya ada sesuatu yang didiamkan (*al-maskut anhu*) ketika membaca ayat poligami. Penggalan ayat “*wa in khiftum alla ta'dilu fa wahidali*,” memuat adanya kebolehan apabila adil, namun ayat lain menyatakan, “*wa lan ta'dilu baina al-nisa'i walau harashum*,” yang memiliki makna literal tidak mungkin terjadinya keadilan di dalam poligami. Menurut Abu Zaid penggalan “*wa lan ta'dilu...*” merupakan struktur kalimah bersyarat (*conditional*) yang menggunakan “*lan*” (adat syarat) di mana “*lan*” memiliki makna mencegah terjadinya *jawab* untuk mencegah terjadinya *syarat*. Artinya, keinginan untuk berbuat adil tidak akan terwujud karena sebagai jawabnya keadilan juga tidak akan mewujud. Dipandang dari sudut ilmu bahasa Arab, “*lan*” memiliki makna penolakan yang abadi, tidak hanya untuk masa sekarang akan tetapi untuk masa yang akan datang. Dari sini kita bisa mengatakan bahwa kemungkinan untuk berbuat adil atas perempuan-perempuan yang dipoligami adalah hal yang tidak mungkin dicapai untuk selamanya.³² Apabila kita berpikir bahwa keadilan merupakan prinsip dasar dari Islam, maka harus tidak ada hukum-hukum turunan yang bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'an.

Catatan Akhir

Dari paparan di atas bisa disimpulkan bahwa persoalan kekerasan terhadap perempuan baik di wilayah publik maupun domestik, baik realistik maupun simbolik adalah domain yang sangat kompleks dan rumit. Di sini ada faktor agama, sosial, politik dan hal-hal lain yang saling campur baur menjadi pemicu terjadinya tindak kekerasan terhadap perempuan. Selain itu, untuk sampai pada sebuah kesimpulan bahwa suatu tindakan bisa dinyatakan sebagai tindak kekerasan terhadap perempuan

ternyata juga merupakan hal yang tidak mudah. Seseorang tidak hanya membutuhkan pengetahuan saja untuk sampai pada sebuah kesimpulan bahwa sebuah tindakan itu dikatakan sebagai tindak kekerasan, akan tetapi juga membutuhkan kesadaran. Kesadaran inilah pada hakikatnya yang sulit di untuk ditumbuhkan. Orang yang memiliki pengetahuan tinggi tidak selalu disertai dengan kesadaran yang tinggi pula. Pengetahuan menyangkut otak, kesadaran menyangkut hati nurani. Dengan kata lain, pemahaman terhadap kekerasan terhadap perempuan membutuhkan dukungan konsep yang mampu mengantarkan nalar dan rasa orang bahwa sebuah tindakan bisa dikategorikan sebagai kekerasan terutama pada perempuan. Apabila kita kembali kepada upaya keagamaan akan hal ini, maka pencarian dalil-dalil bahwa Islam adalah agama yang tidak mendukung kekerasan merupakan hal yang mudah. Yang sulit adalah bagaimana mencocokkan hasil ijtihad (pola pikir) itu dengan mujahadah (pola rasa) untuk menghapuskan tindak kekerasan terhadap perempuan.

Karena itu, dalam memahami agama kita jangan hanya sampai pada tataran kulitnya saja, akan tetapi juga harus mempertimbangkan tataran batin (tujuan) dari mengapa agama diturunkan. Agama memang terkadang bisa dijadikan alasan pembenaran untuk sebuah tindak kekerasan terhadap perempuan, namun ternyata setelah kita telusuri secara mendetail lewat kebatinan agama itu sendiri ternyata agama tidak menyatakannya secara jelas bahwa dia mendukung tindak kekerasan. Agama adalah benda mati dan yang hidup adalah pembacanya. Karena itu, faktor-faktor di luar agama harus dilihat secara jernih dan bijaksana agar kita tidak terjatuh dalam kesalahan.

Catatan

1. Judith A. Baer, *Our Lives Before the Law. Constructing a Feminist Jurisprudence*, New Jersey: Princeton University Press, 1999, h. 3.
2. Hannan Najmah, *al-Anfu Dlidda al-Mar'ah wa Qawaniin al-Uqubat al-Arabiyyati*, dalam Jabir Usfuri (editor) *Mi'ata Ammin 'ala Tahriri al-Mar'ah*, Vol. II, h. 34.
3. Tentang bagaimana proses kemunculan madzhab-madzhab di dalam Islam silahkan lihat al-Imam Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wal 'Aqa'id wa Tarkhi al-Madzahib al-Fiqhiyyah*. Dar al-Fikr al-'Araby, Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1996. Karya ini meskipun ditulis oleh ulama Sunni namun tetap merupakan karya yang cukup komprehensif dan obyektif dalam menjelaskan mengenai sejarah kemunculan madzhab-madzhab di dalam Islam.
4. Lihat buku yang ditulis oleh Asma Barlas, *Believing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University Texas Press, 2004. Buku cukup berhasil menghadirkan argumen-argumen yang dibangun dari dalam al-Qur'an sendiri untuk menyatakan bahwa kitab suci ini sama sekali bukan kitab suci yang mendukung patriarkhalisme.
5. Abu Ishaq al-syathiby, *al-Mutwqat li Ushuli al-Syari'ah fi Ushuli al-Syari'ah*, Kairo: Maktabah al-Taufiqyyah, Jilid II, h. 7.
6. Farida Benani dalam "Muqaraba lil 'Anfi al-Muwajjah Dlidda al-Mar'ati al-Thiflati wa Ma'dda Syar'anatuhi wa Atsaribi 'ala al-Huquq al-Shihiiyah wa al-Huquq al-Injabiiyah, dalam Jabir Usfuri (editor) *Mi'ata Ammin 'ala Tahriri al-Mar'ah*, Vol. II, h. 135.: "Fa inna nassa laitsa nathiqaan bidaztih, wa la yatakallamu binafsilhi, wa la yashrakhu dzatahu, wla yafudhdhu ma'nahu, wa laqta'u fima bidakhilihi, wa la huwa kainuu hayyun bidzatih wa ma qushida minhu. Al-amnru alladzi iqtadha tafsiran."
7. Farida Benani, h. 137. Bandingkan juga dengan Nashr Hamid Abu Zaid dalam bukunya *Mafhumiin al-Nash*.
8. Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam Essential Writings of Abdulkarim Soroush*, Terjemahan dari Persi oleh Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri, New York: Oxford University Press, 2000, h. 30.
9. Ibid, h. 31.
10. Hannan Najmah, h. 33.
11. Ibid.
12. Ia menyatakan, "fakullama kana al-nidzamu al-abawy mushaithirau fi al-usratu wa al-mujtama'i, kana al-'anfu al-waqi'u 'ala al-jinsi al-nisawy asyaddu wa akbaru." Ibid.
13. Cara pandang seperti ini memang selalu terjadi di mana-mana. Kritisisme terhadap kampanye penghapusan tindak kekerasan terhadap perempuan yang dilakukan oleh kalangan LSM dan aktivis perempuan ditanggapi dengan upaya amandemen atau bahkan pembatalan terhadap UU anti-kekerasan terhadap perempuan yang sudah disyahkan oleh pemerintah dan DPR. Alasannya adalah karena UU tersebut merupakan agenda terselubung Barat merusak Islam Indonesia.
14. Farida Benani, h. 125.
15. Ibid.
16. Ahmad Umar Hasyim adalah Rektor (Rais) Universitas Universitas al-Azhar, Mesir. Kementerian Kesehatan Mesir secara resmi mengeluarkan larangan khitan perempuan. Syaikh Jauhari Thantawi, Syaikh al-Azhar adalah termasuk ulama yang memperkuat pelarangan ini.
17. Farida Benani, Ibid, h. 143.
18. Di Nangroe Aceh Darussalam misalnya tersebar spanduk-spanduk di jalan-jalan bahwa perempuan yang berpakaian ketat adalah teman syaitan.
19. Al-Hafidz Ibnu Hajar, *Fathul Bari Syarhun Shahih al-Bukhari*, Dar al-Ma'arif, Jilid VIII, h. 108.
20. Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa Tauwilir*, Jilid 22.
21. Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980, h. 80. Artinya, "dan tidak ditemukan perbedaan di seluruh kitab fiqh dari madzhab mana saja dan juga di dalam kitab-kitab tafsir bahwa teks-teks yang mulia ini merupakan kekhususan bagi para istri Nabi, ketika itu menjadi perintah bagi para istri Nabi maka hijab

(pengekangan perempuan di dalam rumah) itu bukan kewajiban bagi perempuan-perempuan Muslim yang lainnya.”

22. Farida Benani, h. 156.
23. Nash Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf Qira'ata fi Kitab al-Mar'ah*, Beirut: Markaz al-Tsiqafi al-'Araby, Cet. 3, 2004, h. 237.
24. Ibid. h. 238-237.
25. Dikutip oleh Abu Zaid dari catatan editorial sebuah majalah dengan tajuk “Jasadul Mar'ah: Hal Huwa 'Auratun?”. Lihat Abu Zaid. H. 238.
26. Ibnu Katsir al-Dimasyqy, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, Jlid. I, h. 543.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Abu Zaid merujuk artikel Adil Dlahir yang bertajuk, *al-In Ma'qul fi al-Harakat al-Islamiyah al-Mu'nshirah*, yang pernah dimuat oleh Majalah *Mawqif*, No. 67, 1992.
30. Abu Zaid, h. 287.
31. Ibid.
32. Ibid, h. 289.

*Lies Marcoes Natsir dan
Faqihuddin Abdul Kodir*

Perlindungan Islam atas Fungsi dan Peran Reproduksi Perempuan

Pembeda yang paling pasti, nyata dan tegas antara perempuan dan lelaki adalah dalam kemampuannya bereproduksi. Lelaki memiliki sperma, sementara perempuan memiliki telur. Setiap perempuan memiliki potensi untuk beranak pinak melalui proses hamil dan melahirkan. Namun tak semua perempuan menggunakan fungsi dan kemampuannya itu.

Ketika seorang perempuan menggunakan fungsi dan kemampuannya itu sudah barang tentu ia berinteraksi secara seksual dengan lelaki dan mengalami pembuahan. Melalui kemajuan teknologi, ada juga perempuan yang dapat menjalani kehamilan dengan proses inseminasi buatan sehingga boleh jadi kehamilannya tak terjadi melalui pembuahan yang biasa. Namun secara umum, kehamilan perempuan terjadi akibat interaksi seksual.

Dari begitu banyak aturan-aturan dalam agama yang berkaitan dengan relasi antar manusia, interaksi seksual mendapatkan perhatian cukup besar baik di dalam Qur'an, hadits maupun fiqh. Sangat bisa difahami karena relasi seksual berkaitan dengan persoalan etik dan moral melalui kegiatan mana manusia baru bisa dilahirkan dan perempuan yang menjalannya segera mendapatkan posisi sosial sebagai ibu.

Dalam nilai-nilai budaya dan agama, menjadi ibu adalah suatu posisi yang dianggap mulia. Alasan paling sederhana adalah karena melaluiinya, manusia-manusia baru dilahirkan. Pada kehidupan yang wajar dan normal, anak-anak yang dilarikan itu kemudian disusui, dirawat, diasuh dan dijaganya hingga sampai usia mandiri sebagai manusia yang baru.

Namun persoalannya seringkali tak selancar dan sesederhana itu. Untuk menjalani fungsi reproduksi yang baik aman dan sehat membutuhkan banyak prasyarat. Pertama-tama seorang perempuan

harus memiliki kematangan biologis bersamaan dengan tumbuhnya kematangan jiwa. Fungsi biologis yang matang yang ditandai dengan munculnya menstruasi tak mesti sejalan dengan kematangan jiwa. Dalam masyarakat yang memberikan kecukupan gizi pada anak-anak, anak perempuan bisa mengalami menstruasi lebih awal pada usia 9-10 tahun. Namun kita tahu pada usia itu mereka tetaplah anak-anak yang belum memiliki kematangan jiwa.

Pada masyarakat agraris pedesaan informasi dan pengetahuan tentang fungsi reproduksi seperti haid seringkali berangkat dari konsep fiqh. Di sini mereka berhadapan dengan persoalan dalam mendefinisikan kedewasaan. Sebab dalam ajaran agama/fiqh kedewasaan perempuan (*aqil baligh*) seringkali diukur hanya dari kemampuannya bereproduksi yang ditandai dengan datangnya haid yang pertama. Sampai saat ini kita masih menyaksikan bagaimana ukuran kedewasaan anak perempuan seringkali disandarkan pada pendekatan fiqh seperti ini. Akibatnya praktik kawin belia seringkali terjadi. Padahal praktik kawin belia ini bukan saja akan berpengaruh pada kesehatan tubuh, mental dan reproduksinya, tetapi juga akan berakibat pada generasi berikutnya yang akan dilahirkannya. Pada banyak kasus hal ini menyebabkan kematian perempuan akibat kehamilan dan persalinan yang tidak sehat.

Seperti telah dikemukakan di atas, kehamilan dan persalinan merupakan bagian yang paling menentukan eksistensi manusia. Tanpa proses itu manusia akan punah. Namun dalam menjalannya, masih sangat sedikit perempuan yang mendapatkan perlindungannya.

Di sinilah kita dapat melihat bagaimana Allah telah mewasiatkan kepada umat Islam agar berbuat baik kepada para ibu karena mereka telah mengandung dengan susah payah (Luqman 14). Demikian juga beberapa sabda Nabi Muhammad Saw yang dengan sangat tegas meminta manusia untuk lebih bersikap hormat kepada ibunya.

Di tingkat ini sangatlah penting bagi kita untuk menegaskan kembali dukungan kita baik kepada individu atau komunitas untuk membangun kultur tentang seberapa penting peran dan fungsi reproduksi bagi manusia. Selain itu kita juga harus kuat melakukan desakan kepada negara untuk membuat kebijakan-kebijakan yang memperhatikan pentingnya perlindungan dan dukungan kepada kaum perempuan dalam menjalani fungsi dan kesehatan reproduksinya.

Menjalankan fungsi reproduksi adalah amanah kemanusiaan. Oleh karenanya, tugas itu bukan hanya menjadi kewajiban

perempuan yang melekat sebagai kodrat pada setiap perempuan. Dalam al-Qur'an, amanah reproduksi memperoleh perhatian yang cukup serius. Dalam surat Luqman, Allah SWT secara khusus menyampaikan wasiat kepada umat manusia untuk berbuat baik dan bersyukur kepada kedua orang tua, dan yang disebut secara eksplisit adalah ibu yang telah melakukan amanah reproduksi; mengandung, melahirkan dan menyusui. Tentu penyebutan wasiat ini memiliki makna tersendiri di mata Allah SWT, setidaknya sama sederajat dengan deretan wasiat-wasiat lain dalam al-Qur'an;

"Kami wasiatkan kepada manusia (untuk berbuat baik) kepada kedua orang tua, karena ibunya telah mengandungnya dengan penuh kesusahan di atas kesusahan dan menyusuinya selama dua tahun, bersyukurlah kepada-Ku dan kedua orang tuamu, dan hanya kepada-Ku kamu akan kembali". (QS. Luqman, 31: 412).

"Kami wasiatkan kepada manusia untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya; karena ibunya telah mengandungnya dengan penuh kesusahan dan melahirkannya dengan penuh kesakitan". (QS. Al-Ahqaf, 46: 15).

Ayat ini secara sangat nyata memberikan penghargaan yang tinggi terhadap amanah reproduksi, sekaligus menyebutkan kewajiban orang lain untuk berbuat baik [*ihsanan*] terhadap sang ibu sebagai pemegang amanah. Tentu hal itu dimaksudkan agar proses reproduksi bisa terlaksana dengan sehat, aman tanpa menistakan perempuan yang menjadi ibu. Allah secara sangat jelas menyebutkan sasaran anjuran wasiat ini adalah manusia [*al-insan*]. Wasiat itu bukan sekedar bagi anak agar santun terhadap ibu, atau suami untuk tidak mengabaikan dan menyakiti istri, tetapi kepada manusia atau masyarakat. Dengan begitu, kita dapat menyelami makna ayat itu sebagai desakan kepada semua umat manusia untuk memberi perhatian terhadap amanah reproduksi ini agar menjadi kewajiban kolektif masyarakat untuk mengembangkan dan melaksanakannya.

Tetapi realitas sosial masyarakat muslim menyodorkan paradoks-paradoksnya. Kita disuguhkan pada realitas tingginya angka kematian ibu di dunia berpenduduk Muslim ketika mereka menjalankan amanah reproduksinya, terutama karena melahirkan. Dalam catatan UNFPA, diperkirakan setiap hari sekitar 500.000 perempuan di dunia mati akibat reproduksinya. Dan sebagian besar dari mereka berasal dari wilayah-wilayah di mana mayoritas penduduknya Muslim.

Di Indonesia, sebagai negeri Muslim terbesar di dunia, dari tahun 1986-1990, setiap kelahiran hidup 100.000 sebanyak 450 orang ibu

meninggal karena proses melahirkan. Situasi ini sempat mengalami perbaikan sehingga dalam data tahun 1990-1997, dari 100.000 kelahiran hidup ada 390 perempuan meninggal. Dalam sebuah poster yang diproduksi program Fiqh An-Nisa P3M, sebagaimana dikutip Nafis Sadek direktur UNFPA disebutkan bahwa dalam setiap menit seorang perempuan meninggal dunia akibat menjalani reproduksinya. Dan yang terbanyak dari jumlah kematian akibat reproduksi itu adalah di Mataram, negeri seribu masjid.

Situasi ini semakin memburuk ketika Indonesia masuk ke dalam krisis ekonomi yang berkepanjangan. Paska reformasi, dengan alasan untuk memenuhi desakan internasional agar Indonesia mentaati HAM, pelaksanaan KB diserahkan kembali kepada masyarakat tanpa dibarengi dengan pendampingan dan prasarana alat kontrasepsi murah yang memadai. Akibatnya kehamilan tak dikehendaki meningkat lagi dan tidak ada pilihan lain, perempuan-perempuan yang tak menginginkan kehamilannya mengambil resiko paling mengerikan yaitu melakukan tindakan aborsi tidak aman.

Segala hal yang dimunculkan mengenai aborsi, baik berupa pandangan keagamaan, perilaku budaya, kebijakan pemerintah, maupun tatanan hukum dan sosial, semuanya mengarah kepada perempuan dan menjadikan mereka korban stigma dan praktik aborsi. Para perempuan secara fisik dan mental menjadi korban aborsi, baik aborsi yang aman apalagi yang tidak aman. Menurut data WHO terdapat 15-50 % kematian ibu disebabkan aborsi yang tidak aman. Dari 20 juta pengguguran kandungan yang dilakukan tiap tahun, ditemukan 700.000 perempuan yang meninggal dunia.

Dalam hal ini, ada beberapa fakta mengenai aborsi yang harus menjadi bahan pertimbangan. Misalnya pertama bahwa stigmatisasi aborsi ternyata tidak efektif untuk menghentikan praktik aborsi, bahkan mengantarkan para perempuan untuk secara terpaksa menerima praktik-praktik aborsi yang tidak aman. Kedua, perempuan pelaku aborsi kebanyakan adalah mereka yang telah bersuami dan sebagian dari mereka melakukannya akibat kegagalan kontrasepsi. Ketiga, bahwa alasan-alasan perempuan melakukan aborsi tidaklah tunggal melainkan beragam; gagal kontrasepsi, jarak anak yang terlalu rapat, terlalu banyak anak, pertimbangan sosial ekonomi, pertimbangan medis. Keempat, bahwa hukuman pelanggaran aborsi, terutama hukuman sosial hanya ditujukan kepada perempuan tanpa menyentuh pasangannya yang mengakibatkan dia hamil.

Fakta-fakta di atas harus menjadi pertimbangan dalam membicarakan soal aborsi, baik dari sisi agama maupun kebijakan pemer-

rintah. Ulama fiqh sendiri telah merumuskan beberapa prinsip, yang bisa dikaitkan pada persoalan aborsi. Di antaranya, pertama, prinsip penghormatan kepada kehidupan manusia, baik terhadap kandungan maupun terhadap ibu yang mengandung. Aborsi dalam hal ini tidak bisa dilakukan begitu saja tanpa sebab dan alasan yang kuat. Kedua, prinsip nyawa ibu lebih diutamakan daripada nyawa kandungan.¹ Ketiga, prinsip bahwa penentuan ketetapan harus diberikan kepada yang paling minimal resikonya baik terhadap diri ibu maupun kandungan.² Keempat, prinsip bahwa setiap diri diharuskan untuk berupaya tidak menjerumuskan kepada kerusakan dan kehancuran dirinya.³

Dengan mendasarkan kepada prinsip-prinsip ini, sebenarnya semua komponen masyarakat, memperoleh amanat untuk melihara kehidupan kemanusiaan, baik yang terkait dengan kandungan maupun ibu yang mengandung. Memelihara kandungan adalah amanah, dan pada saat yang sama menjaga kehidupan ibu tetap terhormat juga amanah. Membiarakan praktik-praktek aborsi terjadi merajalela adalah kejahatan terhadap kemanusiaan, pada saat yang sama menjerumuskan ibu-ibu pada pilihan aborsi yang tidak aman yang mengancam jiwa mereka, juga kejahatan terhadap kemanusiaan. Kontroversi aborsi memang sangat menyulitkan, tidak sesederhana pandangan orang dengan polarisasi dua kutub yang bersebrangan antara kelompok *pro-life* (pro kehidupan) dan *pro-choice* (pro pilihan).

Saat ini, pembicaraan mengenai agama dan soal aborsi harus memihak kepada kehidupan kemanusiaan dengan makna yang sesungguhnya, bukan sebatas persoalan nyawa. Baik kehidupan janin saat di dalam kandungan, saat kelahiran, paska kelahiran dan masa-masa pertumbuhan serta perkembangan berikutnya. Demikian juga kehidupan ibu yang mengandungnya, saat kehamilan, melahirkan, menyusui, merawat dan membesarkan. Ketika realitas sosial masih membebankan persoalan kandungan – apalagi dalam kasus kehamilan yang tidak diinginkan – hanya kepada perempuan semata; baik beban mental, fisik dan ekonomi; pada seluruh fase-fase kehamilan, kelahiran dan paska kelahiran, maka pusaran utama dalam perumusan fiqh aborsi adalah perempuan, dengan mendasarkan kepada pertimbangan-pertimbangan riil kehidupan nyata yang dialami perempuan hamil. Dengan melihat realitas yang seperti ini, pemihakan terhadap perempuan menjadi sebuah keniscayaan dan sangat penting.

Dalam literatur fiqh sendiri, pandangan ulama mengenai aborsi sangat beragam,⁴ karena itu sangat tidak bijaksana jika hanya ‘nada

'pelarangan' yang didengung-dengungkan kepada masyarakat. Karena pada prakteknya larangan aborsi tidak memperkecil praktik aborsi, malah menempatkannya pada sudut yang gelap, tidak terjamah tangan-tangan medis profesional. Larangan aborsi hanya bisa difatwakan ketika disertai dengan pendampingan dan penguatan. Jika tidak, larangan aborsi sebenarnya hanya akan menyeret para perempuan kepada kondisi yang membahayakan dan menistakan. Pada saat yang sama aborsi juga tidak bisa di-perkenankan begitu saja, karena menyangkut moralitas kehormatan kemanusiaan, baik bagi kandungan, ibu yang mengandung, keluarga maupun masyarakat luas. Mungkin cukup tepat jika diusulkan adanya Lembaga Konsultasi Aborsi, yang menjadi media konseling bagi para perempuan – atau pasangan – yang ingin melakukan aborsi. Sebelum mereka menjatuhkan pilihan aborsi, dia bisa memperoleh informasi yang tepat tentang moralitas kemanusiaan, kondisi fisik dan mental tubuhnya serta informasi pelayanan medis yang paling aman dan sehat. Lembaga ini paling tidak terdiri dari tiga komponen; ulama yang memiliki sensitivitas perempuan, psikolog yang bijak dan ahli medis yang profesional. Pada prinsipnya kehidupan manusia harus dihormati, dimuliakan dan dilestarikan.

Kematian adalah takdir. Akan tetapi jika kematian yang terjadi pada perempuan usia produktif itu terjadi karena kelalaian dan pengabaian baik keluarga masyarakat maupun negaranya, maka ini sama artinya dengan orang pergi ke medan tempur tanpa menggunakan sama sekali taktik dan perlengkapan perang. Ini adalah bentuk pengabaian yang nyata terhadap amanah mulia yang telah diwanti-wanti Allah SWT. Bahkan merupakan bentuk pelecehan yang secara sadar dibiarkan terjadi dan menimpa para perempuan, sebagai pemegang amanah tersebut.

Kematian perempuan akibat menjalani reproduksinya tak dapat dilepaskan dari pandangan sosial dan budaya yang menganggap persoalan reproduksi adalah semata-mata urusan perempuan. Berdasarkan cara pandang itu lalu muncullah ajaran-ajaran yang semakin memperburuk situasi perempuan dalam menjalani kesehatan reproduksinya. Beberapa pemahaman keagamaan ini berkembang di masyarakat hampir tanpa sikap kritis meskipun bertentangan dengan semangat dua ayat al-Qur'an di atas.

Salah satu contoh misalnya, hadits tentang kesyahidan seorang ibu yang mati dalam proses melahirkan. Hadits ini sering dipahami sebagai dorongan kepada perempuan untuk terus menerus beranak dan jika pun sampai harus mati ia akan memperoleh pahala kesya-

hidan yang sepadan dengan pahlawan perang. Anehnya, untuk mati syahid dalam perang lelaki dituntut untuk berani, kuat, cerdas, pandai menggunakan kuda dan alat perang. Artinya ada usaha maksimal untuk mempertahankan hidup dan jika ternyata semuanya tak berhasil lalu membawa kematian, kematian itu dinilai sebagai syahid. Sementara pada perempuan, kesyahidan yang di alaminya bukan karena dia telah memenuhi semua prasyarat untuk bertempur meregang nyawa melainkan karena tak terpenuhi hak-haknya sebagai manusia. Kematian akibat reproduksi umumnya disebabkan oleh keracunan darah akibat kekurangan gizi dan zat besi (kurang makanan yang memenuhi kecukupan gizi), mengalami kelelahan yang panjang di saat kehamilan dan kehamilan berulang kali tanpa sempat ada istirahat.

Sekarang mari kita analisis teks hadits tentang kesyahidan perempuan yang mati akibat melahirkan. Hadis ini diriwayatkan dari sahabat Jabir bin Atik ra. Disebutkan bahwa Nabi Saw bertanya kepada para sahabat: "Apa yang kamu anggap sebagai kesyahidan?" Mereka menjawab: "Terbunuh dalam perang sabillah". Kemudian Nabi Saw bersabda: "Kesyahidan itu ada tujuh, selain terbunuh dalam perang sabillah; orang yang mati karena keracunan lambungnya, yang tenggelam dalam air, yang pinggangnya terserang virus, yang terkena lepra, yang terbakar api, yang tertimbun bangunan dan perempuan yang mati karena melahirkan".⁵

Menurut Ibn Hibban, teks hadits ini shahih. Al-Mundziri juga menurunkan beberapa lafal hadits lain dari berbagai riwayat yang memiliki makna sama dengan teks tersebut. Pertama, yang diriwayatkan Imam Ahmad dan ath-Thabrani dari sahabat Ubadah bin Shamit ra, kedua yang diriwayatkan Imam Ahmad dari sahabat Rashid bin Hubaisy dan,⁶ ketiga yang diriwayatkan an-Nasai dari sahabat Uqbah bin Amir ra.⁶ Imam al-Bukhari, sekalipun tidak meriwayatkan hadits dengan lafal 'tujuh kesyahidan', tetapi dia juga setuju dengan isi hadits tersebut, karena ia menamakan satu bab 'asy-Syahadah Sab'un Siwa al-Qatl/kesyahidan ada tujuh selain karena berperang' dalam kitab 'al-jihad wa as-sayr'?

Ibn Hajar menjelaskan bahwa ada dua macam kesyahidan; pertama kesyahidan dunia akhirat dan kedua kesyahidan akhirat saja. Terbunuh dalam perang sabillah termasuk yang pertama, sementara enam macam kesyahidan yang lain, termasuk meninggal karena proses reproduksi, merupakan kesyahidan akhirat. Artinya, ia memperoleh kehormatan syahid di akhirat, sementara di dunia, mereka dianggap seperti kematian biasa yang harus dimandikan, dikafani dan dishalati. Ini berbeda dengan sifat kesyahidan dunia

akhirat yang memperoleh penghargaan di dunia, dengan tanpa perlu dimandikan atau dikafani.

Pandangan seperti ini bagaimanapun berimbang pada pemilahan bahwa segala kekuatan dan kekayaan masyarakat dikerahkan semaksimal mungkin bagi kemenangan perjuangan syahid perang *fi sabilillah*, dengan memperkecil korban sebisa mungkin. Sementara pada syahid reproduksi, tidak ada pemikiran atau pandangan tentang perlunya penggerahan kekuatan masyarakat agar proses reproduksi bisa dimenangkan dan diselamatkan dengan tanpa mengorbankan seorangpun. Di sini perlu ditekankan, bahwa keyakinan proses reproduksi sebagai perjuangan syahid, menuntut adanya penghormatan, penghargaan dan upaya penggerahan kekuatan untuk menyelamatkan orang yang terlibat dalam proses tersebut.

Musthofa Muhammad Imarah menyatakan bahwa teks hadits ini menjelaskan tentang perlunya kesabaran dalam menghadapi kematian akibat penyakit dan tugas melahirkan.⁸ Tetapi keyakinan akan kesyahidan reproduksi tidak cukup dengan sebatas kesabaran dan ketangguhan untuk menerima kematian. Kesabaran dan ketangguhan memang diperlukan. Lebih dari itu, yang sangat diperlukan adalah penghormatan dan penghargaan dalam bentuk mengupayakan pelayanan lebih baik terhadap proses reproduksi. Sebab Islam bukan agama kematian atau kerusakan. “*Janganlah kamu ceburkan diri kamu ke dalam kelancuran*” (QS. Al-Baqarah, 2: 195). Dalam hal reproduksi tentu diperlukan penguatan-penguatan agar tidak terjadi kenistaan, kerusakan, apalagi kematian. Dalam banyak teks hadits juga disebutkan bahwa nyawa kehidupan harus dihormati, dijaga dan dilestarikan, terutama nyawa dan kehormatan manusia, dan lebih utama lagi nyawa pengembang amanah pelangsungan generasi manusia. Ketika Rasulullah Saw bersabda: “*Apabila kiamat tiba dan di tanganmu ada benih tumbuhan, jika masih sempat menanamnya, lakukanlah*”⁹ adalah sebuah peneguhan akan pentingnya melestarikan dan menyelamatkan kehidupan. Dalam kaitannya dengan proses reproduksi, tentu penghormatan kehidupan tidak bisa terjadi tanpa mempertegas dan memperhatikan hak-hak yang mesti diperoleh perempuan.

Hampir semua orang mendengar bahwa dalam Islam hak seorang ibu lebih besar daripada hak seorang ayah, tiga berbanding satu. Hal ini berangkat dari suatu teks hadits Nabi Muhammad Saw. Suatu saat ada orang yang bertanya kepada beliau: “Siapakah orang yang paling berbaik aku perlakukan dengan baik? “Ibumu”, jawab Nabi. “Kemandian siapa?”, “Ibumu”. “Lalu? “Ibumu, baru kemudian Bapakmu dan keluarga terdekat yang lain”, tegas Nabi.¹⁰

Penyebutan tiga kali terhadap ibu merupakan penegasan bahwa proses reproduksi, yang oleh al-Qur'an dianggap sesuatu yang menyusahkan [*wahnan 'ala wahnin*] dan melelahkan [*kurhan 'ala kurhin*]. Karenanya proses itu harus dihormati, diberi perhatian dan yang lebih penting diimbangi dengan perlakuan baik [*ihsan*] terhadap mereka. Perlakuan baik yang paling dekat adalah yang terkait dengan amanah reproduksi yang diemban sang ibu. Dalam konteks sekarang, harus ada komitmen yang jelas dan tegas dari semua komponen masyarakat untuk mewujudkan hak-hak reproduksi bagi perempuan.

Hak reproduksi, secara umum dikaitkan dengan keleluasaan perempuan untuk menjalankan fungsi reproduksi biologisnya secara tepat dan aman; baik jasmani, mental maupun sosial. Secara lebih luas, hak reproduksi bisa dikaitkan dengan kekuasaan dan sumber daya. Yaitu, kekuasaan untuk dapat memutuskan segala sesuatu yang berkaitan dengan fertilitas, kehamilan, perawatan anak, kesehatan gineakologis, aktivitas seksual serta sumber daya untuk melaksanakan keputusan-keputusan secara aman dan efektif. Perkawinan dan perceraian juga memiliki keterkaitan langsung dengan keberlangsungan fungsi-fungsi reproduksi perempuan, karena perempuan yang dipaksa kawin misalnya, akan mengalami tekanan-tekanan psikologis ketika ia harus mengandung benih dari suaminya.

Dengan demikian, hak reproduksi bisa diartikan sebagai kesempatan dan cara yang membuat perempuan mampu dan sadar untuk memutuskan serta melaksanakan keputusan-keputusannya yang berkaitan dengan fungsi reproduksinya, secara aman dan efektif. Mulai dari yang menyangkut fungsi reproduksinya secara langsung, seperti fertilitas, kehamilan, kesehatan gineakologis, aktivitas seksual, kontrasepsi, menyusui, perawatan anak dan penghentian kehamilan, hingga hal-hal yang menyangkut perlindungan terhadap ibu, penguatan posisi perempuan dalam perkawinan dan perceraian, serta posisi sosialnya ketika ia menjalankan fungsi reproduksinya.

Ketika hak-hak ini terpenuhi, maka kwalitas perempuan akan terjamin, bisa sehat dan selamat dalam menjalankan proses reproduksi, dan dengan sendirinya manusia-manusia yang dilahirkan darinya, dididik dari asuhannya dan didampingi oleh kebersamaannya akan sehat dan tinggi kemampuan dan kwalitas. Kwalitas perempuan ini, atau perempuan yang berkwalitas, dalam terminologi Islam dikenal dengan istilah *al-mar'ah ash-shâliyah*, atau perempuan yang shalih.

Hanya dengan kwalitas perempuan yang demikian, kita bisa memperbaiki takdir kematian ibu karena melahirkan, yang di Indonesia cukup tinggi dan mengenaskan. Bukan hanya itu, kwalitas perempuan shalihah akan banyak menjadi tumpuan dan harapan masyarakat, sama seperti harapan mereka terhadap laki-laki shalih dan anak shalih. Dengan orang-orang shalih seperti ini, kehidupan akan menjadi lebih baik. Bahkan, dengan merujuk pada apa yang dikatakan Nabi Muhammad Saw: "Bawa surga itu ada di bawah telapak kaki ibu",¹¹ kita bisa mewujudkan kehidupan surgawi bagi ibu pengemban amanah reproduksi di dunia ini, sebelum di akhirat nanti. Tentu, hal ini merupakan tugas kita bersama yang harus diupayakan secara bersama-sama.

Catatan

1. Ada kaedah dalam fiqh bahwa *al-umm ashl an-nasl, wa al-aslh minqaddamun 'alî al-far'*, artinya bahwa ibu adalah asal dari keturunan, karena itu ia harus didahulukan dari anak yang keluar darinya.
2. Dalam ungkapan bahasa fiqh adalah *idzâ ta'âradhiat al-mafsadatâr rû'iya a'zhamulhuunâ bi irtikâb akhaffâlinâ*.
3. Ada ayat yang menjadi semangat pernyataan ini, yaitu: "Dan janganlah kamu ceburkan diri kamu ke dalam kehancuran" (QS. Al-Baqarah, 2: 295).
4. Ulama fiqh sepakat bahwa janin yang telah melewati umur 120 hari adalah haram diaborsi, sementara untuk yang belum melewati umur tersebut mereka berbeda pendapat; ada yang mengharamkan dan ada yang tidak mengharamkan. Lihat: Muhammad Syaltut, *al-Fatâwin*, hal. 289-292.
5. Hadits riwayat Abu Dawud, an-Nasai, Ibn Majah dan Ibn Hibban, lihat: al-Mundziri, *at-Targhib wa at-Tarhib min al-Hadits asy-Syarif*, II/335.
6. al-Mundziri, *at-Targhib wa at-Tarhib min al-Hadits asy-Syarif*, juz II, hal 332-335.
7. lihat: Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, juz VI, hal. 127.
8. al-Mundziri, Op. Cit.
9. Musnad Imam Ahmad, juz II, hal. 191.
10. Riwayat Bukhari dan Muslim. Lihat: Ibn al-Atsir, *Jâmi' al-Ushûl*, juz I, hal. 333.
11. Riwayat Ahmad, Nasa'i, Ibn Majah dan al-Hakim. Lihat: *Kasyf al-Kufâ*, juz I, hal. 335.

Rumadi

Islam dan Hak-Hak Politik Perempuan

The first person to believe the message of the Prophet and to become a Muslim was Muhammad's wife Khadija bint Khuwaylid....The first martyr for the Islamic cause was a women (Summiyya). Women attended the first and the second Aqaba conferences (bay'at al-Aqaba al-awla wa'l thaniyya)¹

Setidaknya ada dua lipatan masalah yang terkandung dalam tema ini. Pertama, menyangkut politik perempuan dalam Islam. Pada lapisan ini problem yang muncul adalah kenyataan bahwa perempuan merupakan kelompok masyarakat yang hampir selalu menjadi obyek daripada subyek politik. Masalahnya semakin pelik jika dikaitkan dengan Islam. Dalam sejarah Islam politik perempuan nyaris tidak pernah diangkat sebagai diskursus keislaman. Buku-buku yang selama ini dianggap sebagai rujukan ketika berbicara politik Islam seperti *Ahkâm al-Sulthâniyah*-nya al-Mawardi (w. 450 H) maupun *Ahkâm al-Sulthâniyah* Abu Ya'la al-Farra (w. 458 H), nyaris tidak menyentuh isu hak politik perempuan. Kenyataan ini, sekaligus menjadi lipatan masalah kedua. Alih-alih bicara hak politik perempuan, hak politik rakyat pun tidak menjadi perhatian mereka. Yang menjadi perhatian bukanlah hak politik rakyat, tapi kewajiban rakyat dan hak penguasa. Rakyat adalah obyek yang dikendalikan/digembala (*ra'iyyah*), sedang penguasa adalah subyek yang mengendalikan/menggembala (*râ'in*).

Karena itu, pembicaraan tentang hak-hak politik perempuan dalam Islam pertama-tama harus bisa menyelesaikan dua lipatan masalah tersebut. Artinya, harus ada keberanian untuk mengatakan bahwa hak politik tidak semata dimiliki oleh penguasa, tapi juga rakyat di satu sisi, dan pada saat yang sama harus ada keberanian pula untuk menegaskan bahwa hak itu bukan hanya milik laki-laki,

tapi juga milik perempuan. Jika dua masalah ini tidak bisa diselesaikan, maka membicarakan hak-hak politik perempuan dalam Islam akan sia-sia karena tidak menemukan titik pijaknya. Di sinilah pentingnya, teori politik Islam belajar dengan tradisi politik yang lain, termasuk sistem demokrasi. Sistem politik Islam akan menjadi barang antik yang selalu dikenang sekaligus diratapi jika ia gagal berinteraksi dengan berbagai sistem politik lainnya. Dalam perkembangannya Islam memang tidak bisa bicara seorang diri, ia harus bergandengan tangan dengan sistem politik lain.

Memang masalahnya tidak sesederhana itu, karena selama ribuan tahun hak-hak politik perempuan terus menerus berada di bawah kekuasaan laki-laki karena hampir seluruh lapisan masyarakat di dunia ini menganut sistem patriarkhi. Bahkan, *saking* lamanya, sistem itu nyaris dianggap sebagai “hukum alam” yang tidak bisa dikritik dan diubah. Ia hampir menjadi dogma yang sulit dilawan.⁴ Melawan sistem itu hanya ada dua kemungkinan: melawan tembok tebal patriarkhi atau terus menerus teriak bak teriakan di tengah padang pasir di mana tidak ada orang menghiraukan.

Apa sebenarnya yang menjadi titik krusial pembahasan tentang hak-hak politik perempuan? Bila pertanyaan ini dikaitkan dengan Islam, maka mau tidak mau kita harus mengatakan bahwa pada periode sejarah tertentu hak-hak politik perempuan nyaris tidak dikenal. Namun pernyataan ini harus segera diikuti dengan afirmasi bahwa ada evolusi dalam sejarah Islam. Evolusi itulah yang memungkinkan terjadinya perubahan-perubahan cara pandang terhadap berbagai hal, termasuk hak politik perempuan. Problemlnya, sebagian kalangan beranggapan bahwa evolusi ajaran Islam sudah berhenti bersamaan dengan wafatnya Rasulullah SAW, sehingga umat Islam yang hidup setelah itu tinggal mempraktekkan dalam kehidupan. Keberanian mengubah hal-hal yang dianggap sebagai ajaran Islam, berarti penyimpangan.

Sedangkan kelompok yang lain berpandangan bahwa evolusi Islam tidak berhenti dengan wafatnya Rasulullah. Yang perlu ditegakkan dalam hal ini adalah prinsip-prinsip dasar ajaran Islam (*maqâsid al-syari'ah*). Sedangkan instrumen-instrumen untuk menegakkan ajaran-ajaran pokok itu bisa dipikirkan dan diijtihadi manusia sendiri. Inilah belantara wilayah kehidupan di mana manusia mempunyai mempunyai kesempatan yang sangat luas untuk memaksimalkan nalar budinya dalam menghadapi realitas yang terus berubah, termasuk perubahan-perubahan dalam bidang politik.

Islam, Perempuan dan Politik Kekuasaan

Sebelum penulis menguraikan isu-isu politik yang terkait secara spesifik dengan perempuan, penulis merasa perlu untuk mengupas isu-isu penting dalam politik Islam. Setelah itu, pemaparan akan diteruskan dengan bagaimana isu perempuan bisa masuk dalam perbincangan itu.

Dalam Islam, politik (*al-siyâsah*) dimaknai sebagai cara mengatur urusan kehidupan bersama untuk mencapai kesejahteraan di dunia dan akhirat. Dengan rumusan tersebut, politik dalam Islam sebenarnya diorientasikan untuk memperoleh dan melindungi kemaslahatan bersama. Politik tidak semata-mata dilihat sebagai masalah dunia-seculer, tapi pada saat yang sama juga dijadikan sarana untuk memperoleh kebahagiaan di akhirat. Namun, hal ini harus dimaknai bahwa perjuangan politik di dunia yang bersifat sekuler ini bisa dijadikan lahan untuk memperoleh kebahagiaan di akhirat. Artinya, perilaku yang baik dalam politik tetap mempunyai nilai untuk kebahagiaan di akhirat. Demikian juga sebaliknya, kejahanatan dalam politik bisa menyengsarakan di akhirat. Pernyataan tersebut tidak bisa dimaknai sebagai penyatuan agama dan politik. Agama harus tetap diposisikan sebagai lampu yang menerangi dalam kehidupan politik, bukan kehidupan politik itu sendiri.

Jadi politik adalah ruang kehidupan yang sangat luas, seluas ruang kehidupan itu sendiri. Ia muncul dalam ruang berbagai ruang kehidupan: domestik maupun publik, kultural maupun struktural, personal dan komunal. Tapi penyebutan politik kini telah mengalami penyempitan makna menjadi istilah politik praktis, politik struktural, perebutan kekuasaan untuk kepentingan diri atau sekelompok orang. Meski tidak sepenuhnya salah, namun pengertian politik dalam konteks ini telah mereduksi keluasan makna politik.

Salah satu problem penting dalam politik Islam adalah soal kekuasaan dan kepemimpinan. Masalah ini mendominasi pembahasan tentang politik Islam. Pertanyaan mendasar yang ingin dijawab dalam masalah ini adalah bagaimana seseorang bisa naik ke tangga kekuasaan dan memimpin rakyat? Sejauhmana masalah jenis kelamin bisa menjadi pertimbangan untuk menaiki tangga kekuasaan tersebut? Pertanyaan tersebut berimplikasi pada dua hal yang selalu menjadi perbincangan utama. Siapa yang harus dipilih menjadi kepala negara (*al-inâm*) dan siapa yang berhak memilihnya. Ulama menyebut yang kedua sebagai *ahl al-halli wa al-aqdi* atau *ahl al-ikhtiâr*.

Dalam wacana klasik, mengangkat pemimpin (*nashîb al-Imâm*) adalah jenis kewajiban yang masuk kategori *fardu kifâyah* (kewa-

jiban kolektif) atas dasar argumen agama dan pikiran rasional. Imam Ghazâlî³ menyebutkan tugas tersebut sebagai *dhuarûrî* (keniscayaan) dalam rangka berjalaninya ajaran-ajaran Tuhan. Pernyataan al-Gazâlî tersebut bisa dimaknai dua hal. Pertama, dalam pandangan al-Gazâlî, kepemimpinan dan kekuasaan adalah jalan untuk melaksanakan ajaran-ajaran Tuhan. Artinya, ajaran-ajaran Tuhan tidak akan tegak bila tidak disertai dengan kekuasaan dan kepemimpinan. Kedua, pernyataan tersebut juga bisa dimaknai bahwa orang yang berkuasa dan memimpin harus menjalankan amanat tersebut dengan berpegang teguh pada ajaran Tuhan. Penulis cenderung menggunakan pemaknaan yang kedua, sehingga orang yang berkuasa tidak boleh menggunakan kekuasaannya justru untuk melanggar ketentuan dan ajaran Tuhan. Meski ia tidak mendapat mandat secara langsung dari Tuhan, namun hal itu tidak bisa menjadi alasan bagi penguasa untuk melanggar ajaran Tuhan. Ketika seorang pemimpin dan penguasa menggunakan kekuasaannya *li mashâlih al-ra'iyyah* maka pada dasarnya ia telah menegakkan ajaran Tuhan.

Pendapat al-Gazâlî tersebut diperkuat al-Mawardi (w. 450 H). Menurutnya, keberadaan pemerintahan adalah sebuah keniscayaan untuk melindungi agama dan pengaturan tata kehidupan dunia (*hirâsat al-dîn wa siyâsat al-dunya*).⁴ Namun di sini ada pertanyaan, apakah keniscayaan adanya pemerintahan tersebut sebagai keharusan rasional (*wajabah bi al-aqli*) ataukah kewajiban karena syara' (*wajabah bi al-syar'i*). Sebagian kalangan berpandangan, keniscayaan adanya pemerintahan adalah tuntutan rasionalitas semata untuk menghindari adanya kekacauan (*fâudhâ*) dalam kehidupan masyarakat. Sedangkan kelompok yang lain menganggap mendirikan pemerintahan sebagai kewajiban *syar'i*, karena dengan pemerintahan dan kepemimpinan itu akan ditegakkan masalah-masalah *syar'iyyah* (*li anna al-imâm yaqûmu bi umûr al-syar'iyyah*).⁵ Pandangan pertama cenderung menganggap bahwa urusan politik dan pemerintahan adalah masalah sekuler-duniawi yang tidak ada kaitan dengan urusan agama. Sedangkan pandangan kedua lebih menekankan pada sisi keagamaan dimana agama dianggap tidak bisa tegak kalau tidak ditopang oleh negara. Karena itu, negara, menurut pandangan kedua, dihadirkan untuk menegakkan syariat agama. Syari'at tidak bisa tegak tanpa negara, negara tidak bisa tegak tanpa syari'at, demikian kira-kira ungkapan sederhananya.

Dalam politik Sunni, setidaknya ada tiga konsep kunci yang senantiasa menyertai dalam proses kekuasaan, yaitu *khalifah*, *ijmâ'* dan *bâ'at*. Syiah mempunyai pandangan agak berbeda yang lebih

menekankan pada *imāmah*, *wilayat*, dan *ishniyah*. Namun, *ijmā'* dan *bai'ah* juga diterima oleh Syiah meskipun dalam arti yang terbatas. Karena itu, titik beda konsep politik Sunni dan Syi'i sebenarnya hanya terletak pada *khilāfah* dan *imāmah*.⁶

Dalam praktik politik, kedua madzhab ini mempunyai perbedaan dalam hal kepemimpinan politik. Sunni menetapkan pemimpin melalui kesepakatan (*al-ittifaq*) dan pemilihan (*al-ikhtiyār*). Sementara itu, Syi'ah menetapkan pemimpin lewat ketentuan agama (*nash*) dan penunjukan (*ta'yin*). Al-Mawardi menyebutkan bahwa kepemimpinan ditetapkan dengan dua cara: pertama, pemilihan *ahl al-hall wa al-'aqd*; dan kedua, penunjukan imam sebelumnya.⁷ Pernyataan al-Mawardi dikenal sebagai perumus dasar politik Islam Sunni tersebut menarik dicermati. Meskipun seorang Sunni, namun dia mengakui konsep *imāmah* yang lebih dikenal di lingkungan Syi'ah sebagai salah satu jenis kepemimpinan dalam Islam. Hal ini menarik karena perbedaan konsep kepemimpinan politik tersebut tetap dilihat dalam kerangka sebagai praktik sejarah keislaman. Dalam praktiknya juga, konsep peralihan kepemimpinan *imāmah* berupa penunjukan dari *imām* sebelumnya juga diadopsi secara terbatas dalam praktik politik Sunni. Hal ini bisa dilihat dari kenyataan bahwa pada masa Dinasti Bari Umayyah (661-750 M) dan Bani Abbasiyah (750-1258 M) pergantian kepemimpinan senantiasa berdasarkan penunjukan dan keturunan.

Dalam tradisi politik Sunni, *syūrā* menjadi landasan kepemimpinan dengan menunjuk QS. al-Syura 38 dan Ali Imran 164 sebagai dalil. Jadi karena pemimpin adalah hasil *syūrā*, maka seorang pemimpin tidak perlu ditunjuk oleh *nash*. Umat boleh melakukan upaya (*ikhtiyār*) untuk mengangkat pemimpin yang disepakatinya (*ittifaq*) melalui prosedur *syūrā*. Namun harus segera dicatat, dalam tradisi politik Sunni tidak ada konsepsi yang jelas tentang ketentuan-ketentuan *syūrā*, seperti siapa yang berhak memilih, bagaimana prosedur pemilihan, berapa lama bisa menjadi pemimpin dan seterusnya. Justru pada dataran inilah konsepsi politik Islam (Sunni) bisa belajar dari tradisi politik lain yang sudah mempunyai konsep lebih jelas.

Al-Mawardi sebenarnya telah berupaya untuk menjadikan konsep *syūrā* lebih operasional meskipun masih belum cukup memadai. Dia misalnya memberi penjelasan bahwa *syūrā* boleh dilakukan untuk mencari kesepakatan mayoritas dari *ahl hall wa al-'aqdi*⁸ sebagai representasi suara mayoritas masyarakat. Sedangkan *ittifaq* paling sedikit dilakukan lima orang. Sebagai contoh hal ini adalah pengangkatan Abu Bakar yang dipilih oleh Umar bin Khatab,

Abu 'Ubaidah bin al-Jarah, Usaid bin Hudhair, Basyir bin Sa'ad, dan Salim Mawla Abi Hudzaifah. Begitu pula Umar mempercayakan Dewan Formatur yang terdiri dari enam orang untuk memilih satu di antaranya sebagai khalifah. Ini pendapat fuqaha Bashrah. Menurut fuqaha Kufah, syura cukup tiga orang dan satu di antara mereka disepakati oleh dua orang yang lain. Ada juga kelompok yang berpendapat, *ittifâq* cukup dilakukan oleh seorang saja, seperti ketika 'Abbas mendatangi Ali untuk membai' atnya dan kemudian sebagian besar umat.⁹

Dalam pandangan politik Sunni, kepemimpinan bisa diperoleh melalui beberapa prosedur, yaitu:

- (1) Sistem *syûrâ* terbatas, seperti pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah. Meski tidak melibatkan seluruh sahabat, namun keputusan beberapa orang akhirnya disepakati oleh mayoritas umat.
- (2) Sistem *istikhlâf*, yaitu penggantian kepemimpinan yang dilakukan dengan penunjukan, seperti pernah dilakukan Abu Bakar ketika menunjuk Umar bin Khatab sebagai penggantinya.
- (3) Sistem *syûrâ* dari dewan formatur yang ditunjuk khalifah sebelumnya, seperti pengangkatan Utsman bin Affan oleh beberapa orang formatur yang ditunjuk oleh Umar bin Khatab.
- (4) Sistem *al-ghalabah bi al-saif*, yaitu penaklukan dengan kekuatan senjata seperti yang dilakukan Mu'awiyah bin Abu Sufyan. Di sini Sunni mengakui "kudeta" sebagai salah satu bentuk pengalihan kekuasaan.¹⁰

Dalam konstruksi konsep seperti tersebut, pertanyaan yang relevan untuk diajukan dalam kaitan dengan pembahasan ini adalah dimana posisi perempuan dalam konstruk wacana Islam dan kekuasaan politik? Pertanyaan ini setidaknya bisa dijawab dari dua perspektif, yaitu perspektif teoritis dan historis. Perspektif pertama mengacu pada rumusan-rumusan teori politik yang buat para pemikir politik Islam, sedang perspektif kedua mengacu pada pengalaman historis bagaimana perempuan terlibat dalam hiruk-pikuk kekuasaan. Kedua perspektif tersebut akan dicoba untuk digunakan dalam tulisan ini meskipun pada titik tertentu akan ditemukan disinkronisasi.

Dari rumusan-rumusan teori politik Islam, agak susah ditemukan bahasan yang secara spesifik memberi bingkai positif atas keterlibatan perempuan dalam politik. Kecenderungan yang muncul justru memberi "bingkai negatif" untuk membatasi keterlibatan secara penuh terhadap perempuan. Sejak awal, politik diasumsikan sebagai dunianya laki-laki, sehingga meski dalam pembahasan tidak

disebutkan “laki-laki”, namun kesadaran yang membangun segala paradigma yang dirumuskan adalah “laki-laki”. Kesadaran demikian memang cukup lama mengendap nyaris tanpa dipermasalahkan, sehingga kesadaran seperti itu dianggap bukan masalah serius. Namun, hal ini tiba-tiba menjadi masalah ketika ada perempuan yang dianggap tidak masuk dalam *discourse* yang dirumuskan itu, menuntut hal yang sama. Pada kondisi seperti ini baru kelihatan betapa “kesadaran laki-laki” begitu kuat mendominasi rumusan teori politik Islam. Karena alasan itulah, di sebagian besar negara-negara Muslim, posisi politik perempuan tidak terlalu menguntungkan, meskipun gradasinya bisa berbeda-beda. Ada negara yang tidak memberi hak pilih terhadap perempuan, ada negara yang belum memberi peluang kepada perempuan menjadi anggota parlemen, ada yang sekedar membatasi perempuan menjadi kepala negara.

Yusuf Qardhawi mencatat, sampai tahun 1997 di negara-negara Timur Tengah para ulama masih memperdebatkan keabsahan perempuan yang terjun dengan menjadi anggota parlemen. Bahkan di Kuwait, sampai saat ini mayoritas ulama masih mengharamkan perempuan ikut terlibat dalam pemilihan anggota parlemen. Dalam kaitan ini perempuan di Indonesia mungkin lebih beruntung dibanding perempuan di beberapa negara Timur Tengah, karena secara konstitusional pembatasan-pembatasan tersebut tidak ada.

Secara umum alasan pelarangan perempuan secara penuh terlibat dalam politik biasanya didasarkan pada argumen bahwa perempuan dipandang sebagai “penggoda” yang bisa memicu hubungan seksual terlarang. Kehadiran mereka di tempat umum dipandang sebagai sumber godaan yang bisa menjurus pada fitnah dan menstimulasi konflik sosial. Argumen seperti ini jelas berangkat dari asumsi bahwa dunia adalah milik “ego” laki-laki, dan perempuan dipandang sebagai makhluk lain dan asing. Kehadiran makhluk lain diperlukan sejauh “diundang” oleh yang menguasai dunia itu. Karena itu, kita patut curiga, jangan-jangan kehadiran perempuan dalam dunia politik sekedar memenuhi “undangan” laki-laki, bukan untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan sebagai manusia dengan segala hak-hak yang dimiliki. Kalau ini terjadi, maka kehadiran perempuan dalam dunia politik bukan untuk merubah struktur sosial yang tidak adil, tapi justru mengukuhkan dunia patriarkhi.

Cara pandang atas perempuan yang tidak adil sering kali didasarkan pada sumber-sumber otoritatif Islam, al-Qur-an dan hadits, yang dibaca dan ditafsirkan dengan menggunakan prakonsepsi

dan kepentingan ideologisnya. Cara pandang yang diskriminatif ini diterima secara luas bahkan oleh sebagian kaum Muslimin. Universitas al-Azhar, Mesir, pernah mengeluarkan fatwa haram atas dasar syari'ah Islam bagi perempuan untuk memangku jabatan-jabatan publik (*al-wilayah al-'āmmah al-mulzimah*). Sayid al-Afghani juga pernah mengatakan: "*al-siyâsah 'alâ al-mar'ah harâm shiyânah li al-mujtama' min al-takhabbuth wa sū' al-munqalab*" (politik bagi perempuan adalah haram guna melindungi masyarakat dari kekacauan). Al-Maududi dari Pakistan dan Musthafa al-Siba'i dari Siria dan sejumlah sarjana lain menyetujui pandangan ini. Al-Siba'i mengatakan bahwa peran politik perempuan dalam pandangan Islam sangat dijauhi, bahkan diharamkan. Ini bukan karena ia tidak memiliki keahlian melainkan karena kerugian-kerugian sosialnya lebih besar, melanggar etika Islam dan merugikan kepentingan keluarga.¹¹

Yusuf al-Qardhawi memberi kritik penting kepada orang yang atas nama Islam melakukan pelarangan terhadap kiprah politik perempuan. Kritik tersebut didasarkan pada beberapa argumentasi: pertama, perempuan dalam Islam adalah makhluk yang sama jenisnya dengan laki-laki, memperoleh perintah yang sama untuk beriman, beribadah, menegakkan agama, meluruskan masyarakat, mendatangkan kebaikan dan mencegah segala bentuk kemungkarhan. Perintah-perintah al-Qur'an adalah perintah terhadap laki-laki dan perempuan sekaligus, kecuali yang benar-benar khusus untuk salah satu dari mereka. Kedua, banyak sekali catatan-catatan sejarah yang menjelaskan para perempuan awal Islam, atau masa kenabian, yang memainkan peran politik yang cukup penting. Di antara peran mereka adalah dukungan kuat terhadap proses kelahiran komunitas Muslim di Mekkah, ikut serta berhijrah mencari suaka politik. Mereka juga terlibat dalam pembentukan komunitas Madinah dan pertahanan diri dari serangan musuh, termasuk peran mereka dalam menentukan kebijakan penanganan masyarakat Madinah.¹²

Sejarah masa awal Islam menunjukkan adanya sejumlah perempuan yang ikut memainkan peran-peran tersebut bersama kaum laki-laki. Siti Khadijah, Aisyah, Umm Salamah, dan para isteri nabi yang lain, Fatimah (anak Nabi saw), Zainab (cucu Nabi saw) dan Sukainah (cicit Nabi saw). Mereka sering terlibat dalam diskusi tentang tema-tema sosial dan politik, bahkan mengkritik kebijakan-kebijakan domestik maupun publik yang dianggap merugikan kaum perempuan. Partisipasi perempuan juga muncul dalam sejumlah *bai'at*¹³ untuk menyatakan kesetiaan dan loyalitas kepada peme-

rintah. Sejumlah perempuan sahabat Nabi saw seperti Nusaibah bint Ka'b, Ummu Athiyyah al-Anshariyyah dan Rabi' bint al-Mu'awwaz ikut bersama laki-laki dalam perjuangan bersenjata melawan penindasan dan ketidakadilan. Umar bin Khattab juga pernah mengangkat al-Syifa, seorang perempuan cerdas dan terpercaya, untuk menjadi manajer pasar di Madinah.¹⁴

Dalam catatan sejarah, orang yang pertama kali beriman kepada Nabi Muhammad saw adalah Khadijah binti Khuwailid, seorang perempuan agung yang memberikan dukungan penuh terhadap risalah kenabian. Bahkan ketika Nabi masih merasa ragu, khawatir dan diselimuti rasa takut karena bertemu malaikat Jibril As ketika menerima wahyu awal, Khadijahlah yang meyakinkan: "Tenanglah wahai anak pamanku, dan tabahlah. Demi Dzat yang menguasai Khadijah, aku yakin kamu terpilih menjadi Nabi bagi umat ini". Khadijah kemudian menenangkan Nabi Saw, dengan membawa beliau bertemu Pendeta Waraqah bin Nawfal, yang bisa meyakinkan bahwa yang ditemui Nabi Saw adalah benar Malaikat Jibril seperti yang juga datang kepada Nabi Musa as.

Perempuan yang memiliki peran penting bagi pembentukan masyarakat Muslim pada masa-masa awal sejarah Islam tidaklah satu. Sebagaimana disebutkan di awal tulisan ini, di samping Siti Khadijah, banyak lagi perempuan-perempuan lain berperan aktif bagi proses peletakan dasar-dasar komunitas Muslim, berjuang, berhijrah, berkorban harta dan bahkan nyawa. Adalah Sumayyah Umm Ammar bin Yasir, seorang perempuan, yang pertama kali gugur mempertahankan keimanan. Adalah Umm Habibah, Umm Abdillah bint Abi Hatsmah, Asma bint Umais dan perempuan-perempuan lain yang ikut berhijrah pertama kali ke Etiopia mencari suaka politik. Adalah Fathimah bint al-Khattab ra, yang berani berhadapan dengan Umar bin al-Khattab ra yang saat itu masih kafir. Adalah Asma bint Abi Bakr ra, yang berani mengantarkan makanan kepada Nabi Saw di Gua Tsur, ketika semua orang takut berhubungan dengan Nabi saw.

Figur Aisyah juga penting untuk mendapat catatan tersendiri. Dalam tragedi perang Jamal, dia menjadi tokoh sentral. Sebelumnya, dia memainkan peran penting dalam kehidupan dua khalifah pertama, Abu Bakar dan Umar bin Khattab. Dia juga mempunyai andil yang tidak kecil dalam mengguncang kepemimpinan Usman bin Affan, dengan menolak membantu ketika rumah Usman dikepung oleh para pemberontak. Aisyah sendiri memilih meninggalkan Madinah ketika kota tersebut berada dalam suasana mecekam karena terjadinya perang Saudara. Demikian juga terha-

dap Ali bin Abi Talib, Aisyah turut memberi andil besar atas kejatuhananya dengan memimpin pasukan pemberontak yang tidak mengakui keabsahannya, yang pertempurannya dikenal dengan perang Jamal.¹⁵

Orang memang bisa memberi penilaian berbeda atas peran Aisyah tersebut, bisa positif maupun negatif. Orang yang berpikir positif akan mengatakan, betapa Aisyah sebagai simbol gerakan kaum perempuan pada masa awal sejarah Islam mempunyai peran yang tidak kecil dalam menentukan alur sejarah umat Islam. Aisyah juga dipandang sebagai simbol otonomi perempuan dalam menentukan sikap politik, termasuk pilihan untuk memberontak khalifah. Namun yang berpikiran negatif bisa mengatakan bahwa Aisyah menjadi titik awal terpuruknya perempuan di wilayah politik. Aisyah dipandang sebagai aib sejarah karena telah berani memberontak pada khalifah. Karena itu, umat berikutnya — terutama perempuan — tidak sepatutnya mengulangi kisah gagal sejarah seperti dilakukan Aisyah. Alih-alih dilihat sebagai prestasi, kisah ini justru dilihat sebagai peristiwa yang perlu diratapi.

Kasus gagalnya Aisyah dalam perang Jamal selalu dijadikan pegangan, yaitu contoh dari Allah tentang ketidakbolehan perempuan terjun ke dalam politik praktis. Kasus Aisyah dijadikan bukti tidak diperbolehkannya peran serta kaum perempuan dalam memegang kekuasaan. Gara-gara Aisyah darah kaum muslimin tertumpah, ribuan sahabat terbunuh. Aisyah dianggap bertanggungjawab terhadap pertumpahan darah pada perang jamal, yang menyebabkan terpecahnya dunia muslim menjadi dua fraksi Sunni dan Syi'i.

Tentu saja tidak semua penilaian tersebut benar, bahkan pada tingkat tertentu tampak dilebih-lebihkan. Namun, terlepas dari penilaian-penilaian tersebut, ada beberapa hal yang patut mendapat catatan. *Pertama*, realitas sejarah tersebut menunjukkan bahwa sejak awal sejarah Islam sebenarnya perempuan mempunyai otonomi untuk menentukan pilihan-pilihan politiknya, tentu dengan segala resiko yang dihadapi. Keberanian Khadijah mendukung dan menjadi pembela risalah Rasulullah merupakan bentuk otonomi di tengah kehidupan masyarakat yang menolak risalah Rasulullah. Demikian juga dengan Aisyah yang berani mengambil resiko menentang khalifah, merupakan bentuk lain dari otonomi itu. Tentu saja otonomi itu tidak datang secara tiba-tiba dan bukan tanpa resiko. *Kedua*, meski sejarah awal keislaman sudah muncul bubit-babit otonomi itu, namun harus segera diakui bahwa tidak banyak perempuan yang berani mengambil posisi demikian. Penindasan

terhadap perempuan dan mengebiri hak-hak politiknya, lipatannya masih jauh lebih besar daripada perempuan yang sadar dengan hak-haknya.

Ketiga, dalam realitasnya, sejarah tidak selalu berjalan linier dalam kontinuitas. Artinya, apa yang ada dalam masa awal kesejarahan belum tentu terus berlanjut. Alih-alih meneruskan peluang-peluang sejarah yang sudah dibentuk pada masa awal, sejarah Islam pada masa-masa sepeninggal Rasulullah saw justru cenderung menutup kembali kran peran perempuan yang sudah terbuka sebelumnya. Karena itu, membaca sejarah demikian harus dimaknai bahwa periode awal ini harus dilihat sebagai titik awal sejarah yang mestinya dijadikan sebagai batu loncatan untuk mengukir sejarah yang lebih baik. Sayangnya, dalam kasus perempuan tidak jarang perubahan justru berbalik ke belakang.

Keempat, jika diperhatikan agak lebih jeli, meskipun kita tidak bisa mengingkari peran penting perempuan, namun peran yang mereka lakukan sebagian besar masih sebagai penyangga kekuasaan laki-laki. Meski hal ini bukan tidak ada artinya, namun perlu direfleksikan lebih jauh sejauhmana peran mereka dapat merubah dan mempengaruhi struktur politik. Pada masa awal kenabian, peran perempuan dalam politik memang cukup tampak, namun dalam sejarah berikutnya justru semakin tenggelam. Namun sejarah tidak boleh berhenti. Sejarah juga tidak boleh diputar ke belakang. Sejarah harus melihat ke depan. Karena itu, api keterbukaan dalam sejarah tidak boleh dipadamkan. Tugas kita untuk terus menghidupkan api itu, bahkan mengobarkannya untuk kemaslahatan bersama. Sudah saatnya dipikirkan bahwa kehadiran perempuan dalam dunia publik-politik bukan untuk menghadiri "undangan" laki-laki sebagai penguasa wilayah publik, namun kehadiran perempuan harus dilihat sebagai orang dengan status yang sama, sebagai pemilik ruang publik.

Perempuan, *Siyâsah* dan Etika Politik

Dalam dunia Islam, keterlibatan perempuan dalam politik menjadi perbincangan tersendiri. Sebagian negara Muslim melakukan pembatasan-pembatasan keterlibatan mereka, dan sebagian yang lain memberi hak penuh kepada perempuan. Pembatasan keterlibatan perempuan dalam politik itu seringkali didasarkan pada dalil-dalil agama. Di Kuwait misalnya, dalam merespon permintaan pemerintah pada Juli 1985, Komite bagi Penafsiran dan Legislasi al-Qur'an merekomendasikan agar perempuan tidak diberi hak pilih dengan mengatakan bahwa "sifat

hakiki proses pemilihan adalah untuk laki-laki". Komite ini berpendapat perempuan dapat melaksanakan pengaruh tidak langsung dalam keluarga mereka pada suami dan kerabat laki-laki mereka. Jadi aspirasi perempuan dapat diwakilkan kepada saudara laki-laki atau suaminya. Komite ini juga memutuskan bahwa Islam tidak mengizinkan perempuan mengorbankan komitmen dasar mereka sebagai seorang ibu yang mengandung dan membesarkan anak-anak.¹⁶

Memang tidak semua perempuan mengalami nasib seperti perempuan Kuwait pada 1985. Di Maroko misalnya, perempuan lebih leluasa mengekspresikan dirinya di ruang publik. Mereka bisa bekerja di sektor negara maupun non negara. Bahkan, dalam pidato Agustus 1992, Raja Hasan mendorong perempuan untuk berpartisipasi dalam pemilihan kotapraja dan parlemen. Di tempat lain, Sudan, menurut informasi Hasan Turabi yang dikutip Dale F. Eickelman dan James Piscatori, perempuan telah memainkan peran yang lebih penting dalam Front Islam National dibanding laki-laki pada seluruh aspek partai, dalam parlemen, sebagai menteri, dan hakim. Karena itu, Turabi dengan yakin mengatakan: "pengucilan perempuan jelas bukan bagian dari Islam".¹⁷

Penguatan kebijakan politik terhadap perempuan tersebut sebenarnya bisa diperkuat dengan melakukan revitalisasi konsepsi-konsepsi dalam *fiqh siyâsah*. Dalam tradisi fiqh Islam, politik (*fiqh siyâsah* atau juga biasa disebut *siyâsah syâr'iyyah*) merupakan bidang keagamaan yang secara spesifik membicarakan ketatanegaraan, salah satu disiplin ilmu tentang seluk beluk kepentingan umat manusia yang terkait dengan negara dan kekuasaan. Tujuan utamanya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Paling tidak ada tujuh bidang yang biasa dibahas dalam *fiqh siyâsah*, yaitu: 1) *siyâsah dustûriyah* (ketatanegaraan); 2) *siyâsah tasyri'iyyah* (legislatif); 3) *siyâsah gadhâ'iyyah* (peradilan); 4) *siyâsah mâliyah* (ekonomi); 5) *siyâsah idâriyah* (administrasi); 5) *siyâsah tanfiziyah* (eksekutif); *siyâsah khârijiyah* (luar negeri).

Siyâsah dustûriyah adalah bidang *fiqh siyâsah* yang membahas undang-undang dasar suatu negara yang isinya antara lain membahas bentuk pemerintahan, lembaga-lembaga negara, dan hak serta kewajiban warga negara. *Siyâsah tasyri'iyyah* membahas proses penyusunan dan penetapan segala bentuk peraturan yang berfungsi sebagai instrumen yang mengatur dan mengelola seluruh kepentingan masyarakat. *Siyâsah qadlu'iyyah* membahas peradilan atas segala pelanggaran hukum dan perundang-undangan yang telah dibuat dan ditetapkan legislatif. *Siyâsah mâliyah* membahas sumber

keuangan negara dan pengelolaannya. *Siyâsah idâriyyah* membahas administrasi negara. *Siyâsah tanfidziyah* membahas pelaksanaan pemerintahan. *Siyâsah khârijiyah* membahas tata hubungan internasional atau politik luar negari.¹⁸

Bila diperhatikan, pembahasan *fiqh siyâsah* tampaknya sudah begitu berkembang, hampir seperti ilmu politik modern pada umumnya. Tema-tema yang dibahas pun tampak sekali hampir sama dengan pembahasan ilmu politik sekuler, bahkan bukan tidak mungkin kerangka pembahasan *fiqh siyâsah* sudah terpengaruh oleh ilmu politik modern. Konsepsi trias politika juga sudah menjadi bagian dari bidang yang dibahas *fiqh siyâsah*. Di sini sebenarnya titik masalahnya, meskipun item bahasanya sama namun substansi yang dibahas bisa berbeda. Bukan itu saja, kalau politik sekuler jelas merupakan olah pikir kemanusiaan, *fiqh siyâsah* diyakini mempunyai nilai transedensi yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis, sehingga klaim-klaim teologis begitu mudah digunakan dalam *fiqh siyâsah*.

Namun demikian, terkait dengan pembahasan ini, penulis ingin memberi tiga catatan penting yang barangkali juga bisa dijadikan sebagai agenda pengembangan politik Islam ke depan. Catatan ini bisa menjadi pintu masuk untuk membincang hak-hak politik perempuan dalam kerangka politik Islam. Pertama, pembahasan *fiqh siyâsah* jarang sekali dikaitkan dengan hak asasi manusia (HAM). Hal ini penting untuk mempertajam sisi kemanusiaan dalam berpolitik, sehingga keabsahan politik bukan hanya diukur dengan diktum-diktum *fiqhîyah* namun juga harus dilihat sejauhmana diktum-diktum itu berpihak pada nilai-nilai dasar kemanusiaan. Dengan demikian, *fiqh siyâsah* juga harus memperhitungkan dan berdialog dengan gagasan-gagasan HAM yang berkembang di dunia internasional.

Pada titik ini biasanya terjadi ketegangan untuk mengintegrasikan hak-hak perempuan (dalam Islam) dan HAM. Dalam pandangan Abdullahi an-Nâ'im, yang terjadi adalah perbedaan konsep. Konsep hak dalam Islam berbeda secara fundamental dengan konsep HAM yang berkembang di Barat. HAM sebagaimana ditunjukkan dalam definisinya bersifat universal, berlaku untuk semua manusia, tanpa membedakan agama dan jenis kelamin. Padahal konsep hak yang dikenal dalam Islam (syariat) justru berawal dari perbedaan tersebut, yakni syariat mengenal hak laki-laki, hak perempuan, dan hak non-muslim. Namun karena syariat juga melibatkan pemahaman manusia atas ajaran Islam yang dibentuk oleh sejarah, maka penafsiran yang lebih memihak perempuan bukan saja merupakan sesuatu yang mungkin dikem-

bangkan, tetapi bahkan merupakan keharusan. Mempertanyakan sejumlah diktum keagamaan mengenai perempuan tidak berarti menolak Islam.¹⁹

Konsep HAM modern jelas merupakan kreasi Barat. Ia lahir sebagai anak kandung modernisme Barat, ketika teori sekuler modern tentang hukum alam diterima pada filosof zaman pencerahan. Teori hukum alam kemudian diperluas cakupannya dan muncullah kesepakatan luas tentang prinsip mengenai hak-hak alamiah manusia. Kelahirannya didorong, antara lain oleh Revolusi Perancis (1789-1799), Revolusi Amerika, berakhirnya perang dunia II(1939-1945) dengan kekalahan fasisme Jerman, Italia dan Jepang. Prinsip itu ditetapkan dalam Piagam Perserikatan Bangsa-Bansa (PBB) pada 1945 yang dikenal dengan *the Universal Declaration of Human Rights* (UDHR, Deklarasi Universal HAM). Meski tidak mempunyai ikatan hukum, UDHR merupakan standar HAM paling penting dan diterima semua organisasi internasional, yang dideklarasikan pada 10 Desember 1948.

Pada perkembangannya, pada 1966 UDHR tersebut dijabarkan melalui dua kovenan, yaitu *International Covenant on Economic, Social and Cultural Right* (ICESCR) Perjanjian Internasional mengenai Hak-Hak Ekonomi, Sosial dan Kultural), dan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR, Perjanjian International mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik). Kedua kovenan tersebut telah diratifikasi oleh pemerintah Indonesia melalui Undang-Undang RI Nomor 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Economic, Social and Cultural Right*; dan Undang-Undang RI Nomor 12 tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights*. Dengan pengesahan itu, maka Indonesia telah menjadi Negara Pihak (*State Parties*) yang terikat secara moral dengan isi kovenan tersebut.

Dengan mempertimbangkan aspek HAM, maka kita memasuki catatan kedua, dimana *fiqh siyâsalî* juga harus dikaitkan dengan semangat antidiskriminasi. Politik Islam harus dibangun dengan semangat untuk menghilangkan segala jenis dan bentuk diskriminasi. Diskriminasi merupakan kejahanatan yang harus dilawan, baik diskriminasi karena agama maupun gender. Kovensi internasional tentang *Eliminasi segala Bentuk Diskriminasi* terhadap Perempuan 1979, mendefinisikan diskriminasi terhadap perempuan sebagai suatu distingsi, pengeluaran dan pembatasan terhadap basis seks yang mempunyai atau tujuan merusak atau menghapuskan penerimaan, menikmati atau menggunakan oleh perempuan, dengan mengabaikan status marital mereka, tentang suatu dasar

persamaan laki-laki dan perempuan, persamaan hak-hak asasi manusia dan kebebasan fundamental dalam lapangan politik, ekonomi, sosial budaya, sipil dan sebagainya.²⁰ Memasukkan semangat antidiskriminasi, menurut penulis, sangat penting agar konsep-konsep *fiqh siyâsah* bisa bertahan hidup dan tidak menjadi "makhluk asing" di tengah pluralitas bangsa. Karena itu, konsep-konsep seperti *kafir zimmî*, *kafir harbî*, *kafir musta`min* dan sejenisnya penting untuk ditinjau ulang.

Dengan begitu, catatan ketiga, *fiqh siyâsah* harus diletakkan sebagai etika sosial-politik. Meletakkan *fiqh siyâsah* dalam konteks etika sosial-politik berarti menjadi *fiqh siyâsah* bukan semata-mata sebagai parameter boleh dan tidak boleh, halal dan haram, tapi menjadikan *fiqh siyâsah* mempunyai semangat kemanusiaan. Hal itu bisa ditunjukkan melalui komitmen *fiqh siyâsah* untuk menegakkan HAM dan melawan segala bentuk diskriminasi, termasuk diskriminasi gender. Perempuan harus mendapatkan hak-hak politiknya secara wajar sebagaimana hak-hak politik yang diterima kaum laki.²¹ Namun karena perempuan mempunyai kekhususan-kekhususan biologis, terutama menyangkut hak-hak reproduksi, seharusnya perempuan justru memperoleh hak tambahan.

Pelan tapi pasti, pergeseran pemahaman yang lebih memberi ruang ekspresi politik bagi perempuan tampaknya tidak dapat dibendung. Negara-negara muslim pun melakukan penyesuaian-penyesuaian dengan tuntutan tersebut. Reformasi hukum keluarga yang terjadi di sejumlah negara muslim yang lebih memberi perlindungan dan hak kepada perempuan agaknya merupakan jawaban atas tuntutan tersebut. Sejak awal abad 20, sejumlah negara muslim menggeliat menggugat otoritas patriarkhis. Pemunggiran perempuan dari ruang publik/politik disadari telah merugikan semua orang. Status perempuan dalam hukum pada akhirnya harus mengalami perubahan. Di mulai dari Kesultanan Turki Usmaniah (1917), Mesir (1920, 1927, 1979 dan 1985), Turki modern (1924), Irak (1959, 1963 dan 1986), Iran (1967, 1975 dan 1979), Yordania (1951 dan 1976), Sudan (1915, 1927, 1932, 1933, 1935, 1960 dan 1969), Tunisia (1956, 1957, 1964, 1966, 1981) dan Suriah (1953 dan 1975).²² Melalui amandemen dan revisi demi revisi atas UU di negara-negara tersebut, hak-hak perempuan mengalami kemajuan demi kemajuan. Meski belum seluruhnya memuaskan, tetapi cita-cita perempuan untuk membangun masa depannya semakin terbuka lebar.

Kebijakan politik pemerintah agaknya mempunyai peran sangat penting untuk menentukan peran politik perempuan. Dalam kaitan ini Iran bisa menjadi potret penting bagaimana perempuan diper-

lakukan oleh rezim penguasa. Ketika rezim Reza Pahlevi berkuasa (1935-1979) perempuan Iran mempunyai posisi khusus. Karena rezim ini menganut norma-norma Euro-Amerika, rezim ini berupaya menerapkan norma-norma tersebut pada perempuan Iran abad 20. Kita bisa melihat beberapa peristiwa penting yang terjadi pada masa ini:²³

Tahun	Peristiwa
1935-1936	Perempuan diharuskan tidak mengenakan jilbab di tempat-tempat umum
7 Januari 1937	Diperingati sebagai hari perempuan
1938	Pertama kali perempuan diterima masuk Universitas Teheran
1958	Dewan Tinggi perempuan dibentuk
1963	Reformasi Putih yang salah satu isinya menjanjikan persamaan hak bagi perempuan
1966	Dewan Tinggi perempuan diganti dengan Organisasi Perempuan Iran (WIO) yang memiliki cabang di seluruh kota besar Iran
1967	Perempuan diterima dalam jajaran kehakiman, kepolisian dan ketentaraan
1967	Undang-undang perlindungan keluarga disahkan
1975	Undang-undang perlindungan keluarga dimodifikasi dengan menetapkan persetujuan bersama dalam pereceraihan

Meskipun kemajuan perempuan Iran pada masa ini cukup menakjubkan, namun kemajuan itu terlalu bergantung pada pemerintah. Tidak ada upaya dari kelompok-kelompok *civil society* yang memperoleh otonomi kelembagaan yang memungkinkan mereka melakukan pengimbangan atas sejumlah kebijakan pemerintah. Akibatnya, ketika dukungan pemerintah berbalik karena perubahan rezim melalui revolusi Iran tahun 1979 dimana Imam Khomeini berkuasa, ruang publik perempuan pun terhapus. Prestasi tersebut dengan cepat diganti dengan aturan yang lebih memenuhi selera penguasa rezim. Berikut ini beberapa perubahan pada masa Khomeini berkuasa:²⁴

Tahun	Peristiwa
Februari 1979	UU Perlindungan Keluarga dicabut
Maret 1979	Perempuan tidak lagi diangkat sebagai hakim atau diizinkan untuk memegang jabatan sebagai pengambil keputusan; keharusan memakai jilbab di tempat umum; pusat-pusat perawatan anak ditutup; perempuan dilarang ikut lomba dalam berbagai perlombaan olahraga antar bangsa
Mei 1979	Pendidikan campuran dilarang, perempuan memiliki ruang terpisah dalam cafeteria dan bus
Desember 1979	Perempuan pertama yang pernah menjabat sebagai menteri semasa pemerintahan Reza Pahlevi (seorang dokter medis dan guru yang pernah menjadi menteri pendidikan tahun 1968-1975) diajukan ke pengadilan karena dituduh menyebarkan kerusakan di muka bumi dan divonis tembak mati
Maret 1980	Majlis Islam pertama dipilih, ada 2 perempuan diantara 270 wakil rakyat
April 1980	Universitas-universitas ditutup dalam waktu yang tidak ditentukan
Mei-Juli 1981	Pengetatan penerapan pemakaian jilbab, perempuan yang tidak berkerudung dipecat dari jabatan kepemerintahan
Juli 1981	Majelis meratifikasi RUU sanksi yang menghukum sangat berat bagi perempuan yang melanggar

Pelajaran dari Iran, dan juga beberapa negeri muslim lainnya, ini menarik, bukan semata-mata tentang perlakuan terhadap perempuan, tapi juga bagaimana konsep-konsep keagamaan begitu mendominasi kebijakan publik, terutama menyangkut perempuan. Perubahan-perubahan tersebut secara tidak langsung sebenarnya merupakan perubahan dari *fiqh siyâsah* itu sendiri. Dengan demikian, *fiqh siyâsah* tidak bisa semata-mata dikatakan berhubungan dengan bagaimana kita saling berebut dan mengambil posisi-posisi kekuasaan tertentu mulai dari tingkat atas hingga tingkat atas, tapi juga menyangkut pengaturan sumber-sumber yang menjadi basis kehidupan manusia.

Hal yang penting untuk ditekankan, karena *fiqh siyâsah* mempunyai nilai transendenyi maka sudah seharusnya transedensi itu diabdikan bukan untuk transedensi itu sendiri, tapi untuk membela harkat dan martabat manusia, terutama kaum perempuan. Di sinilah pentingnya *fiqh siyâsah* diletakkan sebagai etika yang memberi ruang kepada perempuan untuk mengekspresikan dirinya, bukan justru menekang atas nama absolutisme agama.

Catatan

1. Bouthainah Shaaban, "The Muted Voices of Woman Interpreters" dalam Mahnaz Afkhami (ed.), *Faith and Freedom, Woman's Human Right in the Muslim World*, (London and New York: I.B. Tauris, 1995), hlm. 61.
2. Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, (India: New Dawn Press Group, 2004), Second Revised Edition, hlm. 1
3. Abu Hāmid Gazālī, *al-Iqṣīṣiyyūd fi al-ītiqād*, (Mesir: Maktabah Muhammad Shābih, 1962)
4. Abu al-Hasan al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭhāniyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1960), hlm. 5.
5. Abu al-Hasan al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭhāniyah*, hlm. 5.
6. Setidaknya ada tiga istilah yang digunakan dalam *fiqh siyâsah* untuk menunjuk pada pemimpin, yaitu *amîr*, *imâm*, dan *khalifah*. Kata *amîr* digunakan sebagai gelar berbagai jabatan penting dalam sejarah pemerintahan Islam dengan sebutan yang beragam, seperti *amîr al-imâminîn*, *amîr al-muslîmîn*, *amîm al-umârâ*, atau *amîr* saja. Kata ini biasa digunakan untuk gelar kepala pemerintahan di daerah dan gelar untuk penguasa militer. Sedangkan *imâm* adalah seseorang yang memegang jabatan umum dalam urusan agama dan dunia sekaligus. Jabatan *imâm* setara dengan jabatan *khalifah*, namun istilah ini kemudian populer di kalangan Syî'ah. Imâm di kalangan Syî'ah adalah orang yang sakral (*ma'sûm*). Ia diangkat berdasar wasiat melalui nash syari'at. Seorang *imâm* dalam pandangan Syî'ah berkedudukan sebagai pemimpin spiritual dan politik sekaligus. Sedang *khalifah* adalah pemimpin yang menggantikan Nabi Muhammad saw. Istilah ini berkembang menjadi gelar bagi para pemimpin tertinggi masyarakat muslim. Secara lebih khusus, *khalifah* berarti pengganti Nabi saw baik dalam masalah agama maupun politik. Istilah ini lebih banyak berkembang dalam politik masyarakat Sunni. Tim Penyusun, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 3, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), hlm. 203-207.
7. Abu al-Hasan al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭhāniyah*, hlm. 6.
8. *Ahl hall wa al-'aqdi* adalah orang atau sekelompok orang yang memiliki wewenang untuk melepas dan mengikat. Istilah ini dirumuskan oleh ulama fiqh untuk menyebut orang yang bertindak sebagai wakil umat dalam menyuarakan aspirasinya. Mereka bertugas antara lain memilih khalifah, imam atau kepala negara. Al-Mawardi menyebut sebagai *ahl al-ikhtiyâr* (golongan yang berhak memilih). Istilah ini dirumuskan atas dasar sistem pemilihan empat khalifah pertama yang dilaksanakan para tokoh sahabat yang mewakili dua golongan, muhajirin dan ansar. Mereka dianggap oleh ulama fiqh sebagai *ahl hall wa al-'aqdi* yang bertindak sebagai wakil umat. Dalam perkembangannya, *ahl hall wa al-'aqdi* mengalami perluasan arti sebagai kumpulan orang dari berbagai profesi dan keahlian dalam masyarakat. Muhammad Abduh menyatakan bahwa *ahl hall wa al-'aqdi* adalah *ulîl amri*, yaitu para hakim, ulama, pemimpin militer, penguasa, dan pemimpin yang dijadikan rujukan oleh umat dalam berbagai masalah. Lebih jauh lihat Tim Penyusun, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 3, hlm. 207-208.
9. Abu al-Hasan al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭhāniyah*, hlm. 6-7.
10. Hal ini berbeda dengan Syî'ah yang hanya bentuk pelimpahan kekuasaan hanya sah bila ditegaskan dalam nash. Mereka beryakin bahwa Rasulullah saw telah menunjuk pengganti-pengganti sesudahnya untuk memimpin umat Islam. Lebih jauh lihat Jalaluddin Rakmat, "Skisme dalam Islam: Sebuah Telaan Ulang", dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 696.
11. Lihat Husein Muhanumad, *Islam Ramah Perempuan*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), h. 163.
12. Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *Mu' Fiqh al-Daulah fi al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Syurûq, 1997), hlm. 161-162.
13. Bai'at merupakan bentuk sumpah setia yang mempertalikan pemimpin dengan masyarakatnya. Bai'at identik dengan sebuah perjanjian yang melibatkan dua pihak, pihak pemimpin yang dibai'at dan pihak masyarakat yang membai'at..
14. Lihat Faqihuddin Abdul Kodir, "Politik Perempuan Masa Kenabian" dalam *Suara Râhima*, no. 10 tahun III April 2004.
15. Lebih jauh baca Bouthainah Shaaban, "The Muted Voices of Woman Interpreters" hlm. 61-62.

16. Dale F. Eickelman dan Jame Piscatori, *Ekspresi Politik Muslimi*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 109.
17. Dale F. Eickelman dan Jame Piscatori, *Ekspresi Politik Muslimi*, hlm. 113.
18. Tim Penyusun, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 3, hlm. 197.
19. Lihat Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, Hubungan Internasional dalam Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. 308-314.
20. Rumusan tersebut belakangan diadaptasi dalam Undang-Undang No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Dalam pasal 1c undang-undang tersebut dijelaskan bahwa diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang langsung maupun tak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar suku, ras, etnis, kelompok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik yang berakibat pengurangan, penyimpangan, atau penghapusan pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya dan aspek kehidupan lainnya.
21. Dalam kovenan hak-hak sipil dan politik, hak-hak tersebut meliputi: 1. Hak-hak bidang sipil mencakup, antara lain: a) hak untuk menentukan nasib sendiri; b) Hak untuk hidup; c) hak untuk tidak dihukum mati; d) hak untuk tidak disiksa; e) hak untuk tidak ditahan sewenang-wenang; f) hak atas peradilan yang adil. 2. Hak-hak bidang politik, antara lain: a) Hak untuk menyampaikan pendapat; b) hak untuk berkumpul dan berserikat; c) hak untuk mendapat persamaan perlakuan di depan hukum; d) hak untuk memilih dan dipilih.
22. Mengenai reformasi hukum keluarga di dunia muslim, lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (Bombay: N.M. Tripathi PVT LTD, 1972); *Personal Law in Islamic Countries*, (New Delhi: Times Press, 1987). Reformasi hukum keluarga di Asia Tenggara lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002).
23. Lihat Bruce Lawrence, *Menepis Mitos, Islam di Balik Kekerasan?*, (Jakarta: Serambi: 2002), hlm. 180-181.
24. Bruce Lawrence, *Menepis Mitos, Islam di Balik Kekerasan?*, (Jakarta: Serambi: 2002), hlm. 182-183



Jajat Burhanudin

Islam, Negara dan Pemberdayaan Perempuan

Wacana dan gerakan pemberdayaan perempuan, yang selama ini disuarakan oleh mereka dari kalangan feminis, pada dasarnya tidak bisa dipahami terlepas dari faktor-faktor struktural. Dalam hal ini, proses modernisasi oleh negara merupakan satu unsur penting untuk dipertimbangkan. Sebagaimana di ketahui, proses modernisasi dalam kemasan pembangunan mengakibatkan marginalisasi kaum perempuan. Mereka bahkan tidak tersentuh oleh proses dan hasil-hasil pembangunan. Kenyataan ini kemudian mendorong upaya mengintegrasikan perempuan ke dalam proses pembangunan.

Demikianlah, pada dekade 1970an langkah paling awal sebagai bagian dari upaya ini adalah inisiatif untuk mengintegrasikan perempuan ke dalam pembangunan dengan memperkenalkan program yang disebut dengan women in development (WID) yang kemudian digantikan dengan upaya mensejajarkan perempuan dan pembangunan atau yang dikenal dengan WAD (women and Development) and GAD (Gender and Development). Keduanya memberi penekanan yang besar terhadap transformasi struktural terhadap pola hubungan yang tidak seimbang antara perempuan dan laki-laki. Gerakan-gerakan tersebut dimaksudkan sebagai bentuk penentangan terhadap proses modernisasi baik yang terjadi di desa atau di kota dan mencoba mendorong kaum perempuan agar memiliki kemampuan mengawasi proses-proses pembangunan yang terjadi di wilayah sekitarnya.

Seperti di negara-negara lain di Asia, kaum perempuan di Indonesia mengalami proses subordinasi yang sistematis. Banyak kalangan beranggapan bahwa hal tersebut tidak terlepas dari budaya patriarkhi yang kuat di Indonesia. Dan Islam dianggap sebagai faktor penting terhadap subordinasi perempuan. Bahkan, para kritis feminis radikal menilai bahwa menguatnya militansi Islam pasca kejatuhan Soeharto pada 1998 menjadi bukti betapa faktor Islam-

lah yang terus menerus menempatkan kaum perempuan pada posisi yang dirugikan.

Proses pembangunan pasca kemerdekaan yang terjadi di Indonesia menjadi faktor penting yang menempatkan perempuan dalam posisi yang lemah. Karena dalam kerangka proses *nation-building*, rejim-rejim yang berkuasa secara terus menerus menempatkan kaum perempuan pada posisi yang marginal yang pada akhirnya melahirkan segala bentuk ketidakadilan terhadap kaum perempuan. Di antaranya adalah upaya domestikasi dan depolitisasi kaum perempuan melalui serangkaian kebijakan untuk mendukung proses pembangunan. Pada masa Presiden Soekarno sebagai misal perempuan selalu diingatkan akan kodrat biologis untuk menjadi ibu dan oleh karenanya harus memberikan cinta mereka kepada keluarga. Dengan peran seperti itu maka diharapkan negara dapat terbangun dengan baik karena anak-anak tumbuh atas cinta yang senantiasa diberikan oleh ibu mereka. Hal yang tidak terlalu berbeda juga diterapkan oleh pemerintahan Soeharto. Kebijakan *ibuisme* dikembangkan untuk mendukung integrasi Indonesia ke dalam pasar ekonomi dunia. Teknologi modern telah menghilangkan dan meminimalkan peran perempuan di sektor-sektor pertanian, sebagai misal.

Demikianlah, situasi sistematis yang dibangun oleh negara untuk menempatkan kaum perempuan sebagai *second class citizens* dengan menggunakan landasan agama pada gilirannya membangkitkan kesadaran kaum perempuan khususnya dan kalangan Muslim untuk keluar dari situasi tersebut. Kalangan Muslim bangkit dan merespon semua yang terjadi dengan mencoba menggali dan meinterpretasikan ulang naskah-naskah keagamaan demi memberdayakan kaum perempuan. Maka kita dapat saksikan bangkitnya gerakan perempuan Islam di Indonesia dengan bersandarkan pada perspektif gender.

Oleh karena itu pada satu dasawarsa terakhir kita menyaksikan munculnya berbagai bentuk gerakan yang dimaksudkan untuk memberdayakan perempuan Indonesia sehingga posisi mereka dalam proses pembangunan tidak lagi terpinggirkan. Hal tersebut tidak saja mencakup hubungan perempuan dengan laki-laki dalam proses pembangunan tapi juga bagaimana Negara memposisikan mereka dalam proses-proses tersebut. Tulisan ini akan membahas gerakan perempuan di Indonesia kontemporer, dengan fokus perhatian pada kalangan Muslim. Oleh karena itu, tulisan ini akan mengkaji secara komprehensif pemikiran dan gerakan yang dilakukan oleh mereka yang terlibat dalam gerakan perempuan yang diwakili oleh sejumlah organisasi Islam dan LSM Perempuan.

Pembangunan Orde Baru: Latar Belakang Sosial-Politik Gerakan Perempuan

Perlu ditegaskan bahwa periode sejak 1990-an mencatat adanya pergeseran isu dan orientasi gerakan kaum perempuan Indonesia. Berbeda dengan periode sebelumnya, di mana gerakan perempuan masih berada dalam koridor emansipasi, gerakan perempuan pada dekade 1990-an mulai berada dalam kerangka ideologi feminism yang menekankan kesetaraan gender. Begitu pula orientasi gerakan tidak hanya diarahkan untuk menciptakan kemajuan bagi kaum perempuan, tapi sudah menyentuh upaya perubahan-perubahan sosial politik dan budaya secara mendasar. Oleh karena itu, dirasa perlu untuk melakukan rekonstruksi historis-sosiologis mengenai proses pergeseran gerakan perempuan yang berlangsung di Indonesia, terutama mengenai konteks sosial politik Indonesia pada masa Orde Baru; termasuk di dalamnya suatu fenomena berkembangnya wacana kritis di kalangan LSM-LSM yang berbasis massa Muslim.

Sejak tampil ke puncak kekuasaan pada 1965, pemerintahan Orde Baru memberlakukan kebijakan politik dan ekonomi yang berorientasi pada pembangunan (*development*). Menggantikan Orde Lama yang terlalu menekankan pembangunan ideologi dan politik, Orde Baru mengetengahkan program-program yang berorientasi pada persoalan-persoalan praktis yang secara langsung berhubungan dengan kebutuhan hidup masyarakat. Perbaikan ekonomi dan peningkatan pendapatan masyarakat menjadi sasaran utama program ekonomi Orde Baru. Oleh karena itu, pada masa Orde Baru “ekonomi menjadi panglima”, menggantikan Orde Lama yang menempatkan “politik sebagai panglima”. Sejalan dengan itu, Orde Baru berusaha mengetengahkan pemikiran-pemikiran tandingan (*counter idens*) terhadap pemikiran Orde Lama. Dari sinilah pemikiran tentang “deideologisasi”, “deparpolisasi”, dan “pragmatisme” muncul ke permukaan sebagai wacana dominan dalam sistem sosial dan politik di Indonesia. Begitu pula gagasan “program-oriented”, “pembangunan-oriented”, dan gagasan-gagasan lain muncul sebagai ideologi baru pemerintah Orde Baru untuk menggantikan gagasan-gagasan Orde Lama, dan sekaligus berperan sebagai alat justifikasi hadirnya pemerintahan baru.

Demikianlah, pembangunan di semua sektor masyarakat menjadi konsentrasi utama kebijakan pemerintahan Orde Baru. Proses pembangunan ini telah melahirkan berbagai perbaikan, termasuk nasib kaum perempuan. Bertambahnya sarana pendidikan, dan pada saat yang sama kesempatan bagi perempuan untuk

menempuh pendidikan, telah mempengaruhi pemikiran dan kebijakan untuk melibatkan mereka lebih jauh dalam proses pembangunan. Meski kerap dilihat masih kecil – anggaran pembangunan yang diperuntukkan bagi sektor pendidikan rata-rata berkisar antara 5-14% dari APBN¹ – pendidikan pada masa pemerintahan Soeharto telah membawa sejumlah perbaikan. Pemerintah relatif telah berhasil membuka akses besar bagi masyarakat untuk memperoleh pendidikan modern, mulai dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi. Dalam rentang waktu dari 1971 hingga 1985, berdasarkan data statistik yang tersedia, tampak bahwa jumlah penduduk terdidik di Indonesia mengalami peningkatan secara sangat berarti. Jika pada 1971 tamatan SD adalah 93,2%, pada 1980 turun mencapai 98,2%, dan kemudian turun lagi menjadi 83,5% pada 1985. Sementara lulusan SMP pada 1971 adalah 4,5%, pada 1980 naik menjadi 5%, dan pada 1985 naik lagi menjadi 8,9%. Begitu pula yang terjadi pada tamatan SMA, dari 2,0% pada 1971 menjadi 4,3% pada 1980, dan naik menjadi 6,8% pada 1985. Di tingkat perguruan tinggi, kenaikan terjadi dari 0,3% pada 1971 menjadi 0,5% pada 1980, dan 0,8% pada 1985.

Pada masa inilah, jumlah sekolah dasar meningkat dua kali lipat. Lebih dari itu, jumlah penduduk yang mengenyam pendidikan dasar (*gross primary enrolment*) di Indonesia lebih banyak ketimbang negara-negara tetangga di kawasan Asia Tenggara.² Proporsi penduduk yang terdaftar dalam sekolah dasar melebihi 100%. Begitu pula jumlah penduduk usia dewasa yang buta huruf mengalami penurunan angka secara signifikan. Pada tahun 1961 hingga 1990, angka buta huruf menurun dari 44% ke 11% pada laki-laki dan 69% ke 17% pada perempuan.³

Dalam konteks kaum perempuan, angka di atas tentu saja memiliki makna sangat penting. Sebagai satu sarana bagi proses transformasi sosial budaya, pendidikan pada gilirannya telah berfungsi menjadi media emansipasi;⁴ seiring de-negan klaim tingginya tingkat pendidikan yang diperoleh, kaum perempuan semakin menyadari kondisi marginal dan subordinasi yang telah dialaminya. Perempuan terdidik menolak pencitraan sebagai “mahluk domestik”. Pada titik inilah, tuntutan aktualisasi diri perempuan dengan kesempatan pendidikan yang diperolehnya terjadi secara bersamaan. Oleh karena itu, di Indonesia antara 1990 dan 1999 proporsi perempuan dalam angka partisipasi angkatan kerja meningkat dari 25% menjadi lebih dari 37%. Rasio partisipasi angkatan kerja antara laki-laki dan perempuan meningkat dari 0,4 pada 1970 hingga 0,7 pada 1997.⁵

Angka di atas sejalan dengan meningkatnya rasio perempuan yang mengenyam pendidikan di sekolah dasar, yang mencapai 100% pada 1980. Antara tahun 1980 dan 1996, rasio (bruto) dari perempuan yang bersekolah di sekolah menengah dan perguruan tinggi meningkat masing masing dari 23% dan 35%, menjadi 41% dan 50%. Pada 1996, siswa perempuan menyumbang masing masing 48%, 45% dan 35% dari total siswa di sekolah dasar, sekolah menengah, dan perguruan tinggi. Ketimpangan gender di bidang pendidikan menurun di semua tingkat pendidikan. Jumlah siswa perempuan per 100 siswa laki-laki meningkat dari 85,9 pada tahun 1976 menjadi 92,8 pada tahun 1996 di sekolah dasar, dari 65,1 menjadi 95,0 di sekolah menengah, dan dari 56,7 menjadi 88,2 di perguruan tinggi. Proporsi guru perempuan di sekolah dasar meningkat dari 33% pada tahun 1980 menjadi 52% pada 1996. Pada 1996, proporsi guru perempuan di sekolah menengah adalah 40% dan di perguruan tinggi adalah 30%.⁶

Partisipasi perempuan dalam dunia kerja juga penting dilihat sebagai indikator perubahan pandangan perempuan terhadap peran tradisional mereka di dalam rumah tangga.⁷ Di Indonesia, angka partisipasi angkatan kerja perempuan sebelum krisis adalah sekitar 40%. Dan angka itu termasuk cukup tinggi dibandingkan rata-rata di Asia Selatan (38%) dan di Asia Tengah serta Afrika Utara (26%). Berdasarkan data Susenas 1997, 39% dari perempuan di daerah perkotaan dan 51% di daerah pedesaan aktif secara ekonomi. Namun hanya 0,3% menduduki jabatan manajerial dan administrasi, sekitar 4% memegang jabatan klerek/tata usaha dan pekerjaan lain yang berkaitan dengannya, sekitar 5% menjadi tenaga profesional, sekitar 12% menjadi buruh pabrik dan sekitar 23% bekerja sebagai tenaga penjual. Pada awal 1990-an, perempuan menduduki sekitar sepertiga dari posisi pegawai negeri termasuk sebagian pada tingkat jabatan yang sangat tinggi.⁸ Representasi perempuan di tingkat jabatan menteri pada tahun 1999 sekitar 6%, yang berarti sebanding dengan keadaan di Thailand dan Singapura. Peningkatan pendapatan ekonomi dan berkembangnya media informasi dan teknologi juga berpengaruh dalam peningkatan kesadaran perempuan dalam mengaktualisasikan potensi dirinya di sektor publik.

Fakta di atas membuktikan pembangunan yang digalakkan pemerintah Orde Baru melahirkan semacam akibat-akibat yang tak terniatkan (*unintended consequences*) yang mempengaruhi secara positif dinamika gerakan kaum perempuan. Analisis *ex-post factum* yang menampilkan wajah Orde Baru sedemikian buruk dalam banyak segi, termasuk tudingan bahwa rezim Orde Baru melakukan

domestifikasi perempuan secara masif, seringkali melupakan basis sosial masyarakat terdidik yang lahir dari kebijakan politik-ekonomi saat itu. Banyak aktivis ge-rakan perempuan – yang menuduh Orde Baru sebagai biang keladi dari keterpurukan peran perempuan di sektor publik – pada dasarnya menikmati wacana feminism yang berkembang secara global karena terbukanya akses informasi, dan yang terpenting meningkatnya pendapatan ekonomi, serta akhirnya makin besar-nya kaum perempuan yang mengenyam pendidikan.

Lembaga Donor dan LSM: Mempercepat Laju Gerakan

Wacana perempuan yang mulai bergulir sebagaimana dijelaskan di atas, selanjutnya mengalami perkembangan lebih intensif melalui keterlibatan lembaga donor internasional yang mendukung program pemberdayaan perempuan. Seperti akan dijelaskan di bawah ini, lembaga donor internasional tersebut memiliki peran penting dalam mempercepat laju perkembangan wacana dan peregerakan kaum perempuan. Penting ditegaskan, keterlibatan lembaga donor dalam dunia kaum perempuan tentu bukan sesuatu yang baru. Sepanjang dekade 1980-an, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, upaya pengembangan wacana dan gerakan perempuan mulai digalakkan lembaga donor. Program *Women in Development* (WID) mengajak peran serta perempuan di dalam upaya pembangunan bangsa, di mana istilah "pembangunan" menjadi sebuah jargon sosial ekonomi, dan bahkan politik. Akan tetapi, masuknya isu perempuan ke dalam pembangunan tersebut masih lebih terbatas pada isu dan praktik ekonomi, dengan alat ukur ekonomi pula, di mana kuantitas (*quantity*) merupakan ukuran yang paling signifikan. Dalam konteks ini, yang penting adalah bagaimana kaum perempuan bisa sebanyak-banyaknya mendapatkan akses ke pembangunan tersebut. Oleh karenanya, salah satu pertanyaan besarnya adalah, "seberapa banyak perempuan yang terlibat?". Yang penting, perempuan bisa juga aktif di luar rumah, jangan hanya bekerja di dapur saja. Melihat banyaknya kaum perempuan yang terlibat dalam proses pembangunan seperti dalam contoh di atas, menjadikan isu perempuan semakin menyeruak, di mana kemudian istilah kesamaan hak dan peran perempuan – emansipasi wanita – menjadi sangat populer.

Dalam sepuluh tahun kemudian, muncul gagasan yang lebih kuat lagi. Dalam sebuah konferensi internasional tentang kependudukan dan pembangunan di Kairo pada tahun 1994, muncul kritikan-kritikan yang sangat pedas terhadap perkembangan

isu dan praktik kesetaraan perempuan, khususnya di negara-negara dunia berkembang dan ketiga. Mereka melakukan kajian ulang setelah satu dekade WID dijalankan, mengoreksi dan mengkritik bahwa keterlibatan perempuan dalam pembangunan ternyata tidak otomatis memberikan kesejahteraan kepada perempuan. Hal ini dikarenakan landasan teoretis dan asumsi yang dikembangkan dalam WID – dikenal juga sebagai *Harvard approach* – lebih melihat perempuan sebagai pihak yang “salah.” Jadi, ketika kaum perempuan dianggap lemah, terbelakang, dengan partisipasi sosial politik mereka yang minimal, pendekatan seperti ini lebih melihat, “yang salah adalah perempuannya.” Perempuan dipersalahkan karena pendidikannya yang rendah, kurang aktif, dan tidak responsif terhadap perubahan jaman. Oleh karenanya, negara dan bangsa perlu “mendorong” agar perempuan mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi, menjadi lebih aktif dan responsif. Tidak terjaminnya kesejahteraan perempuan ini dilihat sebagai akibat dari akar-akar hubungan laki-laki dan perempuan yang masih belum atau tidak sejajar.

Setahun kemudian, pada tahun 1995 di Beijing, konferensi serupa mulai membicarakan isu perempuan dengan lebih tajam lagi. Pada saat inilah, berbagai upaya yang bisa mengisi kekosongan, menjembatani dan mensosialisasikan gagasan kesetaraan perempuan mendapatkan dukungan. Salah satu yang penting dari pertemuan di Beijing ini adalah diapresiasinya kearifan lokal (*local wisdom*) sebagai salah satu alat untuk melihat dan memberikan jawaban terhadap permasalahan ketertindasan perempuan. Lewat pendekatan seperti ini, diharapkan masalah yang sesungguhnya dihadapi perempuan dapat dibantu penyelesaiannya.

Di Indonesia, gagasan segar dari Beijing ini terus mulai digulirkan. Kearifan lokal yang menjadi salah satu kata kuncinya, lalu dikaitkan dengan permasalahan perempuan di Indonesia. Permasalahan perempuan lalu dikaji, siapa yang tertindas, siapa yang menindas, dan bagaimana pencarian jalan keluarnya. Sambil meyakini bahwa perempuan di dalam masyarakat itu memiliki tiga peran utama – meminjam istilah dan teori *tripple role* perempuan dari Caroline Moser – persoalan perempuan dibaca dalam tiga wilayah: publik, domestik dan sosial. Oleh karenanya, perspektif ini menganggap persoalan perempuan sungguh kompleks. Perempuan tidak bisa hanya dilihat dari tolak ukur sosial dan ekonomi semata, melainkan juga perannya di sektor publik dan domestik. Karena sifat perannya yang juga domestik tadi, perempuan sebenarnya punya keterkaitan dengan konteks sosial di mana

mereka hidup. Oleh karenanya, pencarian akar persoalan perempuan dengan mengaitkannya dengan nilai-nilai “lokal” menjadi penting.⁹ Khususnya pasca-beijing 1995, pandangan seperti ini dianggap telah banyak menolong memahami akar-akar persoalan perempuan di beberapa negara di Asia dan Afrika.

Dengan demikian, tumbuhnya pemikiran Islam yang berpihak pada perempuan, atau biasa pula disebut pemikiran Islam feminis, pada saat yang sama tidak bisa dipahami terpisah dari lembaga donor internasional. Meski tentu saja bukan satu-satunya faktor — bahwa wacana perempuan juga memiliki signifikansi historiskultural di Indonesia — lembaga donor internasional memberi kontribusi sangat berarti dalam perkembangan wacana, dan pada akhirnya kesadaran gender. Dalam kaitan ini, laporan pembangunan sumber daya manusia (HRD) — yang diprakarsai UNDP — pada 1995 barangkali menjadi satu babak penting dalam sejarah gerakan perempuan. Bertajuk “The Revolution of Gender Equality”, laporan tersebut tidak hanya memuat tingginya kontribusi kaum perempuan dalam pembangunan dan produktifitas dunia, tapi yang terpenting mulai menjadikan isu kesetaraan gender dalam wacana demokrasi yang memang telah lama menjadi perhatian dunia internasional.¹⁰ Dan sejak tahun itu pula Indeks Pembangunan Manusia (HDI) menyertakan gender sebagai indikator salah satu kemajuan, yakni *Gender-related Development Index (GDI)* dan *Gender Empowerment Measure (GEM)*.

Laporan HRD itulah yang kemudian menjadi “kado istimewa” dalam Konferensi Dunia ke-IV tentang Perempuan yang diselenggarakan PBB di Beijing pada tanggal 4-5 September 1995. Dalam forum tersebut, selain isu kemiskinan, pendidikan, kekerasan, ekonomi, lingkungan hidup dan pembangunan, isu kesehatan reproduksi memperoleh perhatian serius. Masalah kesehatan reproduksi menjadi satu isu pokok dan sekaligus pangkal keseluruhan persoalan perempuan, karena alat dan fungsi reproduksilah yang membedakan pertama dan utama antara perempuan dan laki-laki. Wacana publik tentang hak-hak reproduksi bukan sekadar masalah kesehatan fisik-biologis, tapi lebih urgens lagi adalah membongkar diskriminasi gender yang mengakibatkan kesehatan dan hak-hak reproduksi terganggu. Isu tersebut rentan mengundang kontroversi dan melibatkan emosi karena perempuan diberikan hak dan kewenangan untuk menentukan pilihan terhadap tubuh, seksualitas dan kesehatan reproduksinya.¹¹

Namun, hal ini tak menyurutkan langkah aktivis perempuan. Bahkan, muncul kecenderungan di kalangan mereka, khususnya aktivis berlatar belakang muslim tradisionalis, untuk mengritisi tafsir-tafsir dan buku-buku fikih yang menempatkan alat dan fungsi reproduksi perempuan sebagai "ladang eksplorasi" laki-laki.¹² Stimulasi awal paling positif yang menggerakkan sosialisasi wacana hak-hak reproduksi perempuan dalam kacamata Islam adalah *Training Course for the Advancement of Reproductive Rights of Women* bertajuk *Fiqh al-Nisa*. Pelatihan ini diselenggarakan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta di 6 daerah wilayah Jawa dan Madura selama satu setengah tahun (1995-1996). Pesertanya sengaja dipilih dari kalangan ustazah dan nyai sebagai salah satu pilar dari lima elemen pesantren, di luar masjid, pondok, santri dan kitab kuning.¹³

Dari kegiatan *Fiqh al-Nisa* tersebut tampak bahwa bacaan tentang hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam sangat terbatas. Kebanyakan kitab-kitab fikih dan tafsir yang membicarakan isu tersebut tidak lebih merupakan perpetuasi dari dominasi struktur patriarkhi yang bekerja pada domain agama. Sebagai Direktur P3M, Masdar F. Mas'udi tidak bisa dipungkiri jasanya dalam menyebarluaskan wacana kritis terhadap konstruksi patriarkhis yang bersembunyi di balik lembaran kitab-kitab kuning. Ia bahkan menulis buku yang secara khususnya membahas tentang hal itu, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Pemberdayaan* yang diterbitkan Mizan Bandung pada 1997 bekerjasama dengan Ford Foundation.¹⁴ Buku fikih ini juga diterbitkan dalam edisi bahasa Inggris oleh Sisters in Islam (SIS) Malaysia, juga berkat dukungan dana Ford Foundation.¹⁵ Peran Rosalia Sciortino, saat itu sebagai *program officer* Ford Foundation Jakarta bidang Kesehatan Reproduksi dan Populasi, jelas tidak bisa diketepikan. Dalam kata pengantarinya, Masdar mengucapkan terima kasihnya atas kerjasama dan dukungan Rosalia dalam penulisan dan penerbitan buku itu.¹⁶ Bersama Meiwita dan Suzanne Siskel, Rosalia turut berjasa "menggolkkan" dukungan Ford Foundation atas studi kritis yang dilakukan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) terhadap kitab *Syârî 'Uqud al-Lujjâyn fi Bayân Huquq al-Zawjâyn* karya Imam an-Nawawi al-Bantany.¹⁷

Dalam kaitan dengan isu reproduksi perempuan pada ranah non-agama, Ford Foundation juga memberikan perhatian lebih. Akhir Januari 2000, di Hotel Mercure Grand Residence, Jakarta, diadakan pertemuan alumni 3 angkatan studi tur ke Belanda (1997-1999) yang difasilitasi Ford Foundation bekerjasama dengan Pusat

Komunikasi Kesehatan Berperspektif Jender (Puskomkes Jender). Beberapa yang hadir antara lain Hambali (PKBI Jambi), Yunus Ilyas (PKBI Aceh), Kamti Saragih (Yayasan Bina Insani Pematang Siantar) dan Nurlinda Lasrun (Yayasan Utama, Riau). Pertemuan ini juga dihadiri oleh Nathalie Kollmann, Program Officer World Population Foundation (WPF). Nurlinda Lasrun kembali berdiskusi dengan Nathalie dan memunculkan ide untuk berjaringan khusus di bidang kesehatan reproduksi remaja. Bulan April 2000, Nathalie kembali menginformasikan bahwa WPF bersedia mendanai proyek jaringan kesehatan reproduksi remaja di Sumatera dan akan digabungkan dengan program remaja yang sedang berjalan di yayasan Utama.

Berawal dari ide tersebut, tanggal 16-18 Oktober di Pekanbaru, diadakankah pertemuan pembentukan jaringan. Pertemuan ini dilaksanakan oleh Yayasan Utama Pekanbaru dan didukung oleh WPF. Peserta yang hadir dalam pertemuan sebanyak 16 LSM dari 8 Propinsi. Hasil pertemuan ini adalah disepakatinya pembentukan jaringan LSM yang bergerak di bidang kesehatan reproduksi remaja di wilayah Sumatera dengan nama jaringan Kesehatan Reproduksi Remaja Sumatera atau (Kespromatra). Jaringan ini mempunyai visi: terwujudnya kesehatan reproduksi remaja sebagai hak asasi manusia. Kegiatan yang telah dilaksanakan oleh Jaringan Kespromatra, antara lain adalah *capacity building* seperti melaksanakan berbagai kegiatan yang bertujuan untuk menguatkan kapasitas lembaga yang bergerak di bidang kesehatan reproduksi remaja, seperti pelatihan Manajemen Program Kesehatan Reproduksi Remaja, workshop Kesehatan Reproduksi Remaja, workshop Pengembangan dan Penerapan Program Kesehatan Reproduksi Remaja secara Sistematis, training Advokasi Kesehatan Remaja Berperspektif Gender, dan training Pengorganisasian Masyarakat dan Analisis Sosial dan lain-lain.

Secara umum, Ford Foundation tidak sekadar menekankan aspek reproduksi perempuan sebagai bagian implementasi dukungan mereka terhadap pemberdayaan perempuan. Berbagai penelitian yang coba memotret perjalanan perempuan, baik kuantitatif maupun kualitatif, juga mendapat prioritas dari lembaga ini. Buku *Biografi Ulama Perempuan* yang diterbitkan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta dan Gramedia Pustaka Utama (2002) misalnya, berawal dari studi pustaka terhadap tokoh-tokoh perempuan muslim dari seantero negeri yang berjasa di lingkungannya masing-masing.¹⁸ Kuriositas akademis di seputar "Wacana Perempuan dalam Literatur Islam Klasik" juga diafirmasi secara positif oleh Ford Foundation untuk ditindaklanjuti dalam bentuk penelitian

pustaka.¹⁹ Selain itu, Lembaga ini juga punya *area of concern* terhadap pengembangan kesadaran gender di kalangan akademisi IAIN seperti tampak dalam dukungannya pada beberapa program yang dilakukan Pusat Studi Wanita di UIN Jakarta dan IAIN Sunan Kalijaga IAIN Yogyakarta serta penelitian PPIM tentang "Wacana Perempuan dalam Karya-karya Penelitian Sarjana IAIN se-Indonesia."

Perspektif gender juga dipakai oleh lembaga-lembaga internasional, termasuk pada program yang sebenarnya bersifat umum. Pada Pemilu 1999, UNDP menyalurkan dana senilai 80 hingga 100 juta dolar AS bagi pencapaian tiga program yang didukungnya, yaitu Pendidikan bagi Pemilih, Pemantauan Pemilu dan Penguatan KPU. Banyak proposal LSM perempuan yang mengajukan dana untuk program pendidikan pemilih perempuan dan pemantauan disetujui UNDP. Di antara LSM itu adalah Forum Pemerhati Masalah Perempuan, Gerakan Perempuan Sadar Pemilu, Koalisi Perempuan, Muslimat NU, PKBI, Solidaritas Perempuan, Yayasan Mitra Mandiri dan PKBI Kalbar. Masuknya Muslimat NU dalam daftar penerima bantuan membuktikan kebenaran tesis bahwa sekarang ini Muslimat NU dan organisasi-organisasi otonom yang berafiliasi ke NU tidak saja fasih berbicara hak-hak perempuan pada bidang hukum Islam dan tafsir keagamaan, tapi juga telah mengadopsi pola kerja LSM,²⁰ dan bahkan yang terpeting banyak mendapat dukungan dari lembaga donor internasional.

Dalam dialog ormas-ormas perempuan Islam yang diselenggarakan Rahima pada tanggal 22 Maret 2001, ada temuan menarik seputar masifikasi isu gender di kalangan perempuan NU yang disikapi dengan pengembangan program-program yang tidak lagi hanya menekankan pendekatan *welfare*. Dari kalangan NU juga bermunculan LSM-LSM perempuan bagaikan jamur di musim hujan. Maraknya aktivis perempuan berlatar belakang Nahdliyin yang mengembangkan program melalui basis organisasi yang tanpa atau berafiliasi secara struktural ke NU dengan didukung secara kuat oleh lembaga-lembaga donor yang berkantor di Indonesia seperti The Asia Foundation dan The Ford Foundation ternyata berbeda 180 derajat dengan organisasi perempuan yang bernaung di bawah PP Muhammadiyah. Muhammadiyah agak menjaga jarak dengan lembaga donor dan tidak begitu dekat dengan LSM. Meskipun, itu sama sekali tidak berarti bahwa isu gender tidak berkembang di kalangan Muhammadiyah. Dari hasil penelitian LBH APIK yang diungkap Farha Ciciek, LSM perempuan terkemuka di Yogyakarta yakni Rifka Annisa dan Yasanti, sebagian besar pendirinya berasal dari kalangan Muhammadiyah.²¹

LSM-LSM perempuan yang tumbuh di kalangan Nahdliyin rata-rata mengambil sasaran masyarakat pesantren. Meminjam bahasa K.H Wahab Hasbullah, NU adalah pesantren besar. Dari segi historis, P3M – meminjam bahasa Mochtar Pabottingi – berjasa meletakkan lokus tumpu agar kijang cepat mencelat. Meski tidak eksplisit memfokuskan program lembaga pada perempuan, P3M selama ini dikenal sebagai motor penggerak awal pemberdayaan perempuan di kalangan pesantren. Tiga tahun terakhir ini, bermunculan LSM-LSM yang menggarap pesantren. Kalau tidak ada “kerjasama”, atau paling tidak saling pengertian, bisa jadi situasi ini rentan memicu friksi antar-LSM, khususnya yang berada di kalangan warga Nahdliyin. Menurut Farhah Cicik, sudah ada kerjasama segitiga antara Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), Rahima dan Puan Amal Hayati dalam pembagian kerja. FK3 bergerak dalam bidang wacana keagamaan dengan melakukan kajian kritis dan melakukan interpretasi ulang terhadap teks-teks kitab kuning yang mendiskriminasikan perempuan. Gerakan penyadaran publik dilakukan Rahima dengan melakukan sosialisasi wacana perempuan yang berperspektif gender melalui pelatihan, seminar dan penerbitan buku. Sementara Puan Amal Hayati memposisikan diri sebagai *women's crisis centre* yang melakukan tindakan kuratif bagi perempuan korban kekerasan, baik dalam lingkup publik maupun domestik.²²

Meski belum tentu secara otomatis tercermin dalam tindakan konkret sehari-hari, maraknya LSM-LSM perempuan yang berlatar Nahdliyin menunjukkan adanya kesadaran gender yang mulai tumbuh di kalangan berbasis pesantren. Selain Ford Foundation, lembaga The Asia Foundation (TAF) yang mulai membuka program di Indonesia sejak 1955 tidak bisa dinafikan perannya dalam mensosialisasikan gagasan gender di kalangan muslim “tradisionalis”. Banyak program TAF di Indonesia yang mendapat dukungan dana dari USAID. Mitra kerjasama TAF adalah lembaga-lembaga pemerintah dan LSM. Secara umum, TAF bergerak pada bidang 1) Efektifitas dan akuntabilitas pembangunan yang dijalankan institusi pemerintahan pusat dan daerah; 2) Mendukung upaya-upaya *civil society* dalam memecahkan problem-problem nasional seperti pelanggaran HAM, hubungan antaragama dan konflik etnis dan ketidakadilan gender; 3) Mendorong kebijakan yang efektif yang didesain untuk mempercepat pertumbuhan ekonomi.²³

Titik tekan TAF dalam sosialisasi ide gender adalah dalam peningkatan partisipasi politik perempuan. Di Indonesia, misalnya, baik di pemerintahan, dalam kabinet, di lembaga legislatif maupun

lembaga yudikatif, kaum perempuan jumlahnya masih relatif kecil dibanding dengan jumlah kaum laki-laki yang hampir mendominasi. Padahal, dilihat dari statistik penduduk Indonesia, jumlah perempuan lebih banyak dari jumlah laki-laki. Menurut TAF, transisi menuju demokrasi sebenarnya memberi kesempatan bagi semua warga negara untuk berpartisipasi penuh dalam pembuatan keputusan politik.²⁴ Hasil Pemilu 1999 secara sekilas menunjukkan adanya gap antara partisipasi politik perempuan dan representasi mereka di level pemerintahan. Jumlah anggota DPR dari kalangan perempuan justru menurun. Saat ini hanya 44 dari 500 anggota DPR (hanya 8.8%). Representasi politik yang tidak sinkron ini mencerminkan kurangnya akomodasi terhadap perempuan. Dalam hal ini, Indonesia tertinggal dibandingkan dengan 10% 11% di Filipina dan Malaysia. Terlebih lagi ketimpangan representasi perempuan di tingkat DPRD I dan II, karena di sinilah kaitan langsung dengan kehidupan masyarakat. Keputusan parlemen di tingkat nasional tidak serta merta bisa memaksa parlemen daerah tunduk, apalagi dalam era otonomi daerah.

Berpijak atas realitas di atas, TAF menahbiskan urgensi *Gender Balance in Political Representation* dengan menyediakan bantuan teknis bagi pengembangan jaringan organisasi dalam pemerintahan dan *civil society* yang tujuan akhirnya adalah untuk meningkatkan representasi politik perempuan di Indonesia, baik eksekutif, institusi politik maupun legislatif. Peningkatan kuota perempuan di parlemen dan DPRD daerah juga diharapkan menjadi isu bersama LSM-LSM dan politisi perempuan.²⁵ Dalam masalah kuota, TAF banyak merujuk pada pengalaman Afrika Selatan.²⁶ TAF juga mengadakan workshop untuk *capacity-building* bagi LSM-LSM dalam meningkatkan partisipasi warga dan advokasi politik untuk mempengaruhi pengambil kebijakan di tingkat nasional dan daerah. Dengan demikian, LSM dapat mengembangkan program-program mereka untuk mengeliminasi kekerasan terhadap perempuan, memajukan hak-hak perempuan dan meningkatkan partisipasi perempuan dalam proses desentralisasi. LSM-LSM yang didukung TAF antara lain adalah Koalisi Perempuan Indonesia, Urban Poor Consortium (UPC), AKATIGA, Risqa Annisa, Balai Syura Ureung Inong Aceh dan Komnas Perempuan. TAF juga meluncurkan program *Women's Political Participation in Indonesia* (WPPI), bermitra dengan lembaga pemerintah maupun *civil society* lainnya. Program ini dikombinasikan dengan *gender mainstreaming* pada arus kebijakan dan reformasi hukum agar lebih mengakomodasi perempuan.²⁷

Selain itu, TAF juga menaruh kepedulian terhadap advokasi hak-hak perempuan. Kekerasan terhadap perempuan merupakan problem krusial di Indonesia. TAF bermitra dengan Koalisi Perempuan Indonesia, Komnas Perempuan, LBH-APIK, Ka-Pal Perempuan dan Solidaritas Perempuan untuk mengembangkan advokasi hak-hak perempuan. TAF membantu kegiatan Komnas Perempuan seperti mempublikasikan buku-buku standart, *needs assessment*, dan menggelar dialog nasional yang mengundang pemerintah dan kalangan *civil society*. Kegiatan ini terutama guna menciptakan komitmen untuk mengakhiri kekerasan terhadap perempuan serta peran fasilitator sebagai pertumbuhan, jaringan dan kapasitas lembaga organisasi perempuan yang menyediakan pelayanan di bidang konseling, bantuan hukum dan advokasi kebijakan. Rifka Annisa, LSM yang berbasis di Yogyakarta, menekankan pada studi kebijakan pasca penerapan otonomi daerah yang bisa menguntungkan perempuan. Training-training yang diselenggarakan Koalisi Perempuan dan Solidaritas Perempuan juga banyak mendapat dukungan TAF. Di Sumatera Utara, TAF bermitra dengan Hapsari. LSM ini menyelenggarakan kampanye melalui radio tentang program perempuan dan demokrasi di Sumatra Utara dengan bekerja sama dengan 15 stasiun radio. Bahkan TAF juga menjalin kerjasama dengan YLBH PIK Pontianak dalam menyediakan bantuan hukum dan advokasi hak-hak buruh migran perempuan di Kalimantan Barat.

Pada perkembangan lebih lanjut, organisasi internasional yang menyediakan dana besar bagi pengembangan LSM-LSM di negara-negara berkembang, mulai mendapatkan pengaruhnya di Indonesia. Lembaga seperti OXFAM GB, Save the Children, NOVIB dan ratusan organisasi lainnya juga meletakkan isu-isu gender dalam kegiatan mereka. Oxfam GB,²⁸ misalnya, secara konsisten mereposisi dirinya sebagai “*green pence*” untuk isu hak-hak ECOSOC (ekonomi, sosial dan budaya), yang disederhanakan menjadi 5 tujuan-tujuan perubahan strategis (*strategic changes objective*), yaitu hak untuk kehidupan yang berkelanjutan (*right to a sustainable livelihood*), hak untuk mendapatkan pelayanan dasar (*right to basic social services*), hak untuk hidup dan merasa aman (*right to life and security*), hak untuk didengar (*right to be heard*) dan gender dan kesetaraan (*gender and equity*). Untuk memperkuat dirinya menjadi organisasi yang memperjuangkan hak-hak ECOSOC, pada 1994 dibentuk Oxfam International dengan 10 organisasi lainnya, termasuk Oxfam Canada, Oxfam Hongkong, Oxfam Irlandia, Oxfam Amerika, Oxfam Australia (CAA), Oxfam Belgia (Solidarity), Oxfam Spanyol, Oxfam

Belanda (NOVIB). Sejak tahun 1996, kesebelas Oxfam mulai mempersatukan langkah-langkah strategisnya. Saat ini rencana strategis sudah sampai ke tingkat regional, di mana masing-masing region Oxfam sudah mulai membuat perancanaan bersama.²⁹

Dalam kaitan isu gender, Oxfam GB mengambil posisi kritis terhadap paradigma perempuan dalam pembangunan yang ditawarkan badan-badan multilateral. Seperti termaktub dalam karya-karya Mansour Fakih—yang juga mantan *country representative* Oxfam Indonesia—tentang analisis gender dan transformasi sosial, mereka mengambil pendekatan kritis terhadap paradigma kapitalistik yang di dalam dirinya menyimpan agenda tersembunyi, yakni melestarikan struktur dominatif, termasuk pada kaum perempuan. Dalam banyak hal, Oxfam GB lebih tertarik membantu LSM yang mampu mengidentifikasi relasi gender yang timpang, bukannya menyelesaikan satu-dua isu gender tanpa melihat akar strukturalnya. Oxfam GB menolak pendekatan WID karena dipandang sebagai bentuk manipulasi kaum developmentalis terhadap isu gender.

Bertolak pada pemaparan di atas, beberapa tahun terakhir ini muncul kekhawatiran atas ketergantungan berlebihan terhadap lembaga donor. Dalam diskusi yang diselenggarakan Kalyanamitra dan Sekar (Senjata Kartini) di Jakarta, aktivis Hening Tyas Sutji menyampaikan pengamatannya mengenai kemungkinan terjadinya friksi di antara lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang bergerak di bidang pemberdayaan hak-hak perempuan karena berebut proyek untuk memperoleh dana dari lembaga donor. Gejala awalnya bisa dilihat dari kesamaan sasaran seperti kasus FK3, Rahima dan Puan Amal Hayati. Masih beruntung di antara mereka ada komunikasi sehingga tidak terjadi tumpang tindih. Jika tidak, friksi tersebut bisa memperlemah seluruh gerakan yang dibangun dengan susah payah.³⁰

Menurut Sutji, para aktivis LSM seharusnya mulai membuat peta kepentingan lembaga donor karena sangat mungkin lembaga donor membawa pengaruh politik tertentu dan memaksakannya ke dalam program yang mereka danai. Ia juga mengakui kesulitan mengakhiri ketergantungan LSM perempuan kepada lembaga donor. Upaya memotong ketergantungan ini juga tidak bisa dilakukan sendiri-sendiri, tetapi harus dilakukan bersama-sama oleh semua LSM. Langkah-langkah swadaya menyangkut pendanaan sebenarnya sudah pernah dilakukan P3M, meski tanpa koordinasi dengan LSM-LSM lain. *Jurnal Pesantren* maupun buku-buku terbitan P3M dijual guna mendatangkan laba sehingga bisa membantu

kekurangan finansial yang memang kerap menjadi penghambat produktivitas dan kreativitas LSM.³¹ Tapi langkah ini tidak banyak membawa hasil. P3M tetap saja bergantung secara dominan atas bantuan lembaga dana asing.

Dalam diskusi terbatas itu, Dita Indah Sari menambahkan bahwa sejak tahun 1970-an, pendekatan kolonialisme baru lebih condong dilakukan oleh lembaga-lembaga keuangan internasional, seperti Dana Moneter Internasional (IMF), Bank Dunia, dan kemudian Organisasi Perdagangan Dunia (WTO). Dampaknya sangat terasa pada kelompok miskin, khususnya perempuan dan anak-anak.³² Tapi Dita tidak memberikan tawaran bagaimana bisa keluar dari lingkaran ketergantungan LSM terhadap bantuan lembaga donor. Terlebih lagi, pada umumnya LSM-LSM secara psikologis menjaga jarak dengan negara. Selama ini ada beberapa LSM yang siap menjadi mitra kerja pemerintah selama tidak ada kompensasi politik yang mesti dibayar. Berbeda dengan LSM-LSM di Amerika Serikat yang bisa mendapat bagian dari pungutan pajak masyarakat, di Indonesia sangat rentan terkena kooptasi dari pemberi dana.

Dengan demikian, adanya misi lembaga-lembaga donor internasional untuk menegakkan kapitalisme tersembunyi melalui "penyusupan" ide-ide liberalisasi disadari para aktivis LSM. Memang ide-ide liberalisasi tersebut memberi kesempatan luas bagi terbukanya perdagangan bebas. Menurut Budhi Munawar-Rachman, secara ideologis liberalisasi merupakan bagian dari faham kapitalisme. Isu-isu turunan dari *civil liberties*, seperti kebebasan untuk berpendapat, kebebasan beragama, kesetaraan gender dan lain-lain sebenarnya juga masuk kategori isu kapitalisme.³³ Pada titik ini, aktivis beraliran Marxis punya keengganan untuk mengusung tema-tema turunan dari kapitalisme. Mereka berasumsi kalau keadilan sudah diwujudkan dalam masyarakat, apalagi masyarakat tanpa kelas, dengan sendirinya semua masalah yang dimunculkan akibat ketidaksetaraan akan teratasi. *Classless society* akan memunculkan *genderless society*, demikian alur pikiran kaum feminis Marxis.

Namun, persoalannya adalah apakah isu-isu *civil liberties* selalu dicurigai membawa agenda kapitalistik? Budhi punya jawaban menarik, yakni sebuah simbiosis mutualisme.³⁴ Paham kebebasan merupakan hak dasar manusia dan selama *funding* tidak meng-intervensi LSM terlalu jauh terhadap program yang dijalankan, sekaligus memberikan peluang isu tersebut bisa disosialisasikan dan diadvokasikan secara masif. Jadi, Keterlibatan LSM dalam sosialisasi

diskursif relasi gender jelas tidak bisa ditepis. PBB juga telah mengakui peran LSM dalam meningkatkan kesetaraan perempuan, dan karenanya PBB menganjurkan agar setiap negara yang telah meratifikasi Konvensi Perempuan untuk berkonsultasi dengan LSM dalam pelaksanaan program-program pemberdayaan perempuan.³⁵ Terlepas dari itu, LSM juga banyak mendapat sorotan pada isu-isu seputar ketergantungan yang besar terhadap lembaga donor dalam mengimplementasikan program-program mereka. Pertanyaan sederhana pernah diajukan Mansour Fakih soal apakah LSM-LSM yang menggulirkan isu gender itu distimulasi oleh adanya kesadaran kritis dan transformatif untuk mengeliminasi diskriminasi terhadap perempuan ataukah semata-mata dipicu oleh orderan proyek dari lembaga donor?³⁶ Ia mendasarkan diri pada tiga periode gerakan perempuan di Indonesia di mana periode pertama antara tahun 1975-1985, analisis gender masih dinilai tidak penting oleh berbagai kalangan, termasuk aktivis LSM.

Periode dasawarsa kedua antara tahun 1985-1995 dikenal sebagai tahap pengenalan dan pemahaman dasar tentang apa yang dimaksud analisis gender dan mengapa gender menjadi masalah pembangunan. Banyak orang menganggap masa pengenalan analisis gender tersebut terkait erat dengan kuatnya kebijakan lembaga donor sehingga memunculkan sinisme sebagian orang terhadap program-program pemberdayaan perempuan yang dijalankan LSM. Mansour mensinyalir bahwa penerimaan isu-isu gender di kalangan LSM lebih merupakan formalitas belaka ketimbang kesadaran kritis karena ia menemukan banyaknya indikasi yang mengarah ke sana.³⁷ Indikasi itu misalnya, beberapa LSM terjebak menjadi lembaga kantor dan hanya sibuk berkompetisi memenangkan sejumlah dana besar yang disediakan lembaga-lembaga donor.³⁸ Adalah kurang *fair* bila kita menggeneralisasi bahwa semua LSM yang berkecimpung dalam isu kesetaraan perempuan semata dipicu oleh tarikan proyek. Meski sulit dipungkir, hal penting yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa lembaga donor internasional jelas memberi kontribusi penting bagi berkembangnya wacana baru perempuan

Islam dan LSM untuk Pemberdayaan Perempuan

Jika diamati secara lebih dalam sesungguhnya gerakan perempuan Islam telah ada sejak sebelum masa kemerdekaan. Pada masa itu, gerakan perempuan Islam dipelopori oleh organisasi-organisasi pembaharuan Islam. Organisasi Islam seperti Muhammadiyah melalui Aisyiyah dan Nasiyatul Aisyiyah dapat disebut

sebagai yang pertama meletakkan awal keterlibatan perempuan dalam kepemimpinan, pendidikan, pelayanan social, kesehatan dan ruang-ruang publik lainnya juga semakin meneguhkan pandangan bahwa terdapat akar kuat keterlibatan ormas Islam dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender di Indonesia. Sejak awal berdirinya misalnya, Muhammadiyah memberi kesempatan yang sama kepada kaum perempuan untuk sama-sama menuntut ilmu bersama anak laki-laki. Tentu saja apa yang dilakukan oleh Muhammadiyah merupakan awal gerakan pembaharuan Islam dan pada saat yang sama mengupayakan penghapusan diskriminasi perempuan dalam hal pendidikan.³⁹

Lebih jauh disebutkan bahwa organisasi yang berada di bawah payung Muhammadiyah yang berperan besar dalam upaya memberdayakan kaum perempuan Muslim di Indonesia berdiri pada 22 April 1917. nama Aisyah yang diambil oleh Muhammadiyah menunjukkan betapa organisasi ini mempunyai komitmen yang besar untuk menjadikan perempuan Muslim Indonesia menjadi seperti Aisyah, yaitu istri tercinta Nabi Muhammad SAW. Aisyah digambarkan sebagai seorang perempuan yang kuat yang selalu bekerja keras untuk mendukung ekonomi keluarga. Agaknya Muhammadiyah terinspirasi untuk kemudian memberi bekal kepada perempuan Muslim kemampuan untuk ikut berkiprah dalam mendukung ekonomi keluarga. Oleh Karena itu tidaklah mengherankan jika pada awal berdirinya banyak anggota dari Aisyah yang berprofesi sebagai pedagang atau pengusaha batik. Namun tidak hanya itu, kaum perempuan bagi Aisyah juga harus mempunyai kemampuan lain seperti juga dalam bidang social politik.

Hal yang sama juga dapat kita temui dalam sejarah perkembangan organisasi Islam Nahdhatul Ulama (NU) yang lahir lebih belakangan dari organisasi Islam Muhammadiyah. Pada tahun 1938, didorong oleh keinginan untuk juga memberdayakan kaum perempuan Islam, organisasi Islam terbesar di Indonesia ini mencetuskan berdirinya Muslimat NU disusul oleh lahirnya Fathayat NU pada 1950. Lahirnya dua organisasi perempuan ini pada gilirannya semakin mewarnai gerakan pemberdayaan perempuan di tanah air.

Berbeda dengan organisasi Aisyah yang lahir di kalangan pedagang dan masyarakat kelas menengah, Muslimat dan Fathayat NU adalah representasi dari kalangan pesantren yang kebanyakan terdiri dari para santri dan putri kyai. Fathayat NU misalnya memberi penekanan pada upaya mensosialisasikan gagasan keadilan

gender dalam komunitas Islam, terutama komunitas pesantren. Organisasi ini dikenal sangat terbuka terhadap gagasan keadilan gender. Dapat dilihat dari program pelatihan dan pendidikan yang selama ini dilakukan oleh Fathayat, ide tentang kesamaan antara perempuan dan laki-laki menjadi isu utama yang ingin disosialisasikan di kalangan pesantren melalui berbagai pendidikan dan pelatihan yang dilakukannya. Fathayat bahkan dengan sangat berani memperkenalkan isu-isu seksualitas yang selama ini dianggap tabu untuk dibicarakan di kalangan kyai dan santri di pesantren atau di dalam komunitas NU.

Selain hal tersebut di atas, organisasi ini juga senantiasa bersikap kritis terhadap kebijakan-kebijakan yang diambil oleh pemerintah atau organisasi keagamaan lain yang seringkali menggunakan agama sebagai cara meminggirkan perempuan dalam proses-proses pembangunan. Di antara program yang dijalankan dalam rangka memberdayakan perempuan adalah apa yang mereka sebut sebagai "Program Pemberdayaan Perempuan" yang di mulai sejak 1997 sampai 2000. salah satu bentuk kegiatan dalam program ini adalah pembentukan *crisis centre* yang dinamakan *Lembaga Konsultasi Pemberdayaan Perempuan* (LKP2). Lembaga ini bekerjasama dengan The Asia Foundation untuk membantu perempuan yang mengalami trauma akibat segala bentuk kekerasan baik di rumah tangga, atau kekerasan yang dilakukan oleh negara. Selain itu, program ini juga mengupayakan penguatan hak-hak perempuan terutama dalam kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).

Kegiatan lain yang dilakukan oleh Fathayat adalah "Pemberdayaan Hak-Hak Kesehatan Reproduksi perempuan" yang mulai dilakukan pada 1998 dan berakhir pada 2003. Program ini terutama dimaksudkan untuk memberi pemahaman kepada para perempuan bahwa mereka mempunyai hak mutlak atas fungsi reproduksi yang dimilikinya. Sehingga ia memiliki kemandirian untuk menentukan kapan ia akan hamil dan juga menentukan berapa jumlah anak yang ingin dimilikinya.

Untuk meningkatkan kesempatan kaum perempuan di bidang publik, organisasi ini merancang program "Pendidikan Pemilih bagi Perempuan" yang dilakukan sebagai bentuk persiapan menghadapi Pemilu 1999. kegiatan ini dirancang akibat lahirnya kesadaran bahwa perempuan sedikit sekali dilibatkan dalam proses-proses pengambilan keputusan politik padahal justru mereka-lah yang sering kali menjadi objek dari keputusan-keputusan yang dibuat. Selain itu, rendahnya pemahaman perempuan akan hak politik mereka, seringkali dimanfaatkan oleh kelompok kepentingan tertentu.

Kegiatan lain yang dilakukan untuk mendukung program di atas adalah merancang pelatihan Peningkatan Partisipasi Politik Perempuan Akar Rumput dalam Pelaksanaan Otonomi Daerah Menuju Kesetaraan Gender.

Pada kongres XII yang dilaksanakan pada tahun 2000, organisasi ini mengeluarkan beberapa rekomendasi. Di antaranya adalah adanya upaya untuk merubah bacaan-bacaan di sekolah-sekolah agar memperhatikan perspektif gender. Kedua, memperhatikan aspirasi kesetaraan dalam sistem pendidikan dan kurikulum yang dikeluarkan pemerintah. Terakhir, organisasi ini juga menghimbau agar pemerintah meninjau ulang UU Perkawinan 1974 mengenai peran domestik perempuan, pemahaman poligami dalam pandangan Islam serta mendukung pelaksanaan konvensi penghapusan kekerasan atas perempuan (CEDAW).

Selain itu kita juga bisa melihat munculnya LSM Perempuan Islam seperti Rifka an-Nisa dan Rahima dengan program-program yang bertujuan untuk membela hak-hak kaum perempuan. Kebanyakan program yang dijalankan diupayakan untuk melahirkan kesadaran di kalangan kaum perempuan sendiri dan laki-laki akan hak-hak yang seharusnya dinikmati oleh perempuan. Mereka secara rutin mengadakan ceramah, diskusi, seminar, lokakarya mengenai masalah-masalah kekerasan terhadap perempuan dan keadilan gender kepada berbagai kelompok masyarakat. Selain itu, kedua LSM ini juga memberikan advokasi kepada korban kekerasan baik itu perkosaan, pelecehan seksual dan kekerasan dalam rumah tangga. Advokasi yang dilakukan berbasis gender dengan menggunakan pendekatan HAM.

Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan

Salah satu tema yang dikembangkan oleh organisasi Islam dan LSM adalah di seputar Islam dan masalah hak-hak reproduksi perempuan. Kita bisa melihat bahwa sejak pertengahan tahun 1990an, beberapa LSM bekerjasama dengan beberapa penyandang dana luar negeri mulai mencari kemungkinan pengembangan, sosialisasi dan penguatan hak-hak reproduksi perempuan di kalangan masyarakat Islam di tanah air.

Dalam catatan Saparinah Sadli, Guru Besar Psikologi dan Ketua Pusat Kajian Wanita Pasca Sarjana Universitas Indonesia, isu reproduksi perempuan menjadi sebuah problem aktual yang dihadapi oleh para pemerhati dan aktifis perempuan di seluruh dunia menyusul dua pandangan yang saling berseberangan di seputar bagaimana sebaiknya menekan semakin meningkatnya laju

pertumbuhan jumlah penduduk di dunia. Gagasan yang muncul pada awal 1990an ini salah satunya memunculkan rencana kebijakan bahwa, dalam rangka mencapai keseimbangan yang diinginkan dalam jumlah populasi di dunia, perlu ada kontrol terhadap perilaku seksual bahkan pada level individu⁴⁰. Dalam hal ini, karena yang memiliki kodrat dan alasan biologis mengandung, melahirkan dan menyusui adalah perempuan, maka mereka bisa menjadi korban dari ketidakadilan kebijakan seperti ini. Oleh karenanya, beberapa lembaga yang mengkritik kebijakan ini lalu membuat beberapa kegiatan dan program yang dinilai strategis dalam membantu sosialisasi gagasan penting tentang hak-hak reproduksi perempuan.

Salah satu yang menjadi pionir di bidang ini adalah “Program Fiqh Al-Nisa untuk penguatan Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam” yang dilakukan oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Jakarta. Beberapa kegiatan yang dilakukan antara lain mengadakan dialog, diskusi dan seminar dengan tema serupa. Oleh karena itu, pembahasan hak-hak reproduksi perempuan mulai dikenalkan di kalangan pesantren, lembaga yang sangat dekat dan menjadi tujuan utama pengembangan dan pemberdayaan lembaga seperti P3M. Salah satu tema yang diusung, misalnya, adalah *Fiqh Al-Nisa fi Huquq Al-Zaujaini* (Fiqh untuk Penguatan Hak-hak Perempuan) yang diadakan di beberapa pondok pesantren di pulau Jawa. Lewat program seperti ini, maka perspektif kesetaraan gender dibahas oleh para fasilitator dan didiskusikan dengan para Kiayi, Ibu Nyai (istri Kiyai), dan para santri senior di masing-masing pesantren serta para aktifis organisasi Islam perempuan.

Mengembangkan Fikih Perempuan

Pembahasan yang sangat rumit dan detail seperti yang terdapat di dalam tradisi hukum Islam – utamanya seperti yang tertuang dalam literatur Fikih (*Fiqh*) – juga mendapat sorotan tersendiri dari kalangan organisasi Islam dan LSM Perempuan. Bahkan, barangkali tidak ada khazanah ilmu-ilmu Islam yang sedemikian seringnya mendapat kritikan paling tajam selain Fikih ini. Hal ini dikarenakan pengaruh Fikih yang sangat luar biasa besarnya bagi pemahaman keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia. Bahkan, sebagian di antaranya ada yang menuduh bahwa “Fiqhlah yang paling bertanggung jawab terhadap pandangan-pandangan yang bias tentang perempuan.”

Tapi, apakah memang sedemikian burukkah konotasi dan kedudukan perempuan di dalam tradisi Fikih? Masdar F. Mas’udi

menyebut masalah kesetaraan perempuan di dalam literatur kitab kuning Fikih "...tampak samar-samar saja, bahkan terkadang gelap sama sekali". Sebagai contoh, banyak para pengkritik di bidang ini merujuk kepada aturan waris dan kesaksian di mana, misalnya, perempuan diberi harga separuh dari laki-laki. Juga contoh lainnya di dalam keluarga, misalnya, di mana perempuan lebih sering diletakkan sebagai pihak yang ditentukan (objek) semantara laki-laki sering diputuskan sebagai pihak yang lebih menentukan (subjek) sebagaimana yang jelas sekali terdeskripsikan di dalam peraturan nikah, talak dan rujuk.

Secara terang-terangan, beberapa kelompok aktifis hak-hak reproduksi perempuan menyebutkan kritikannya dengan sangat tajam, seperti di bawah ini:

"Setting kemunculan fiqh dalam peradaban Arab yang sangat kental dengan budaya patriarkhi, telah melahirkan fiqh yang sangat tidak adil jender. Perempuan dinilai separoh dari laki-laki (aqiqah, kesaksian, waris), mendapatkan label negatif (saat haid), dibatasi dan diproteksi (mahrom), didiskriminasi (dilarang jadi imam shalat, pemimpin negara, hakim, saksi [haq Allah]) dan lain-lain. Kesemua itu tentu sangat tidak relevan dengan perkembangan realitas sosial budaya yang semakin egaliter...".⁴¹

Di seputar mengapa terjadi hal demikian di dalam khazanah Fikih, Masdar F. Mas'udi menjelaskan hal ini terjadi karena setidaknya dua hal: *pertama*, karena prinsip-prinsip dasar tentang kesetaraan harus dijabarkan bukan di ruang hampa – sebagaimana Fikih cenderung memperlakukan hukum dan ketentuan Islam – melainkan hal tersebut harus dijabarkan dalam konteks sosial dan historis tertentu. *Kedua*, kecenderungan bias pandangan yang patriarkhis di dalam khazanah teks dan pemahaman keagamaan yang selama ini lebih didominasi oleh otoritas keagamaan laki-laki.⁴²

Persoalan dominasi laki-laki di dalam pembentukan wacana dan penentuan hukum Islam di dalam tradisi Fikih juga disinggung oleh penulis lainnya, Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry. Kedua sarjana dari Pascasarjana IAIN Jakarta yang lebih dikenal karena perspektif hukum Islam dan demokrasi ini menuliskan pandangannya tersebut dalam sebuah artikel menarik yang berjudul, *Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih*. Mereka menjelaskan,

"...Meskipun kurang signifikan, kenyataan bahwa sebagian besar *fuqaha* itu adalah lelaki juga ikut memberi andil bagi hasil *ijtihad* mereka yang sebagianya kurang memperhatikan kedudukan wanita".⁴³

Oleh karena berbagai pertimbangan di atas, maka beberapa kelompok mulai menyerukan pentingnya dibangun sebuah gerakan yang sadar akan pemberdayaan "Fikih Perempuan." Sebuah *genre* Fikih yang mencoba "merekonstruksi Fikih atas realitas perubahan sosial," dan di mana, sebagaimana diungkapkan oleh Hj. Nafisah Sahal, Ibu Nyai Pesantren dari Pati, "...diskriminasi dan pemunggiran terhadap perempuan yang selama ini menggunakan dalih agama dapat dilihat kembali atas kebenarannya."

Penutup

Dari paparan di atas kita melihat bahwa sejumlah upaya telah dilakukan oleh organisasi Islam tapi juga Lembaga-lembaga swadaya Masyarakat dalam membantu mensejajarkan kaum perempuan dengan laki-laki. Program dan kegiatan yang beragam diharapkan mampu memberikan pemahaman kepada kaum perempuan akan hak-hak sosial, politik, ekonomi, hukum dan budaya yang dimilikinya. Namun, semua usaha di atas agaknya akan sia-sia jika negara tidak memberi akses dan terus menutup kesempatan kepada kaum perempuan untuk memainkan peran-peran sosial, politik, ekonomi, hukum dan budaya kepada kaum perempuan. Di samping itu, peran lembaga-lembaga keagamaan akan terus krusial dengan memberi ruang bagi reinterpretasi paham-paham keagamaan.

Catatan

1. BPS-BAPPENAS-UNDP, *Indonesia Laporan Pembangunan Manusia 2001 Menuju Konsensus Baru: Demokrasi dan Pembangunan Manusia di Indonesia, tahun 2001*, hal 31.
2. BPS-BAPPENAS-UNDP, "Indonesia Laporan Pembangunan Manusia..." hal 31.
3. BPS-BAPPENAS-UNDP, "Indonesia Laporan Pembangunan Manusia..." hal 31.
4. Budi Rajab, "Pendidikan Sekolah dan Perubahan Kedudukan Perempuan," dalam *Jurnal Perempuan*, No. 23, 2002, hal 21-23.
5. BPS-BAPPENAS-UNDP, "Indonesia Laporan Pembangunan Manusia..." hal 8.
6. BPS-BAPPENAS-UNDP, "Indonesia Laporan Pembangunan Manusia..." hal 19.
7. R. Ram, "Sex Differences in the Labour Market Outcomes of Education," seperti dikutip Nurul Azkiyah dalam *Jurnal Perempuan*, No. 23 tahun 2002, hal 8.
8. BPS-BAPPENAS-UNDP, "Indonesia Laporan Pembangunan Manusia..." hal 9.
9. Wawancara Lies Maroes-Natsir, Jakarta 14 Mei 2003.
10. Koordinator HDR 1995 ini adalah ahli ekonomi dan pembangunan asal Pakistan, (alm) Mahbub ul-Haqini. Kaitannya dengan kontribusi perempuan, misalnya, laporan ini menghitung secara kuantitatif sumbangsih perempuan terhadap produktivitas dunia yang tidak pernah dihitung karena dianggap sebagai faktor non-pasar. Angkanya sungguh menohok; karena ternyata 70 persen atau 16 trilyun dollar dari pemasukan global yang jumlahnya waktu itu 23 trilyun dollar AS berasal dari pekerjaan perempuan yang tidak dibayar. Karena itu monetisasi dari pekerjaan non-pasar dari perempuan tak sekadar pertanyaan tentang keadilan, tapi juga menyangkut status ekonomi perempuan di dalam masyarakat.
- 11 "Memberdayakan Perempuan, Bukan Memperdayakan Perempuan," *Republika* (25 September 1995).
12. Lihat Q.s al-Baqarah (2): 223; yang secara harfiah diterjemahkan sebagai berikut: Istri-istrimu adalah ladang tempat kamu bercocok tanam maka datangilah ladang tempat bercocok tanam itu bagaimana saja kamu menghendaki." Dalam bahasa para demagog Islam (da'i), fungsi perempuan diidentikkan sebagai *mawak*, *muncak* dan *masnuk* (melahirkan, berhias dan memasak). Atau, berawal dari kasur, menuju sumur dan dapur.
13. Masdar F. Mas'udi, *Islam & Women's Reproductive Rights* (Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2002), h. vii. Lebih jauh lihat Asep Gunawan & Dewi Nurjulianti, *Cerakan Kengawanan dalam Pengintilan Civil Society* (Jakarta: LSAF, 1999), h. 94-95.
14. Sebelum buku ini hadir di pasaran, terbit buku *Rekonstruksi Fiqih Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern* (Yogyakarta: Ababil, 1996). Hanya saja buku ini tak secara spesifik membahas reproduksi perempuan dalam Islam, meski dalam beberapa bagiannya menyenggung masalah itu.
15. Masdar F. Mas'udi, "Islam & Women's Reproductive Rights."
16. Masdar F. Mas'udi, "Islam & Women's Reproductive Rights," h. vii.
17. Studi kritis tersebut dipublikasikan dalam bentuk buku berjudul *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab Uqud nl-Lujjat* (Yogyakarta: LKiS, 2001). Telaahnya dalam bentuk penelusuran terhadap riwayat hadist-hadist yang menjadi sandaran utama kitab itu atau disebut *takhrij*. Selain itu, juga dilakukan *ta'liq*, yakni komentar atas beberapa pandangan dan catatan-catatan yang berkaitan dengan nama, tempat atau kata kunci tertentu yang secara teksual potensial menimbulkan pemahaman yang keliru.
18. Lebih jelasnya lihat Jajat Burhanudin (ed.), *Ullama Perempuan Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).
19. Ali Munharif, ed., *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. viii.
20. Suara Rahima, "Ketika Perempuan Islam Bicara," Edisi Perdana Nomor I tahun 2001.
21. Suara Rahima, "Ketika Perempuan Islam Bicara," Edisi Perdana, Nomor I tahun 2001.
22. Suara Rahima, "Ketika Perempuan Islam Bicara," Edisi Perdana, Nomor I tahun 2001.
23. Official Website of The Asia Foundation, <http://www.asiafoundation.org>.
24. Official Website of The Asia Foundation, <http://www.osiafoundation.org>.
25. *Affirmative action* soal kuota ini bisa berjalan melalui keputusan presiden atau undang-undang. Senior Advisor UNDP Sudarshan menyakini, *affirmative action* dengan sistem kuota akan membuat perubahan tak hanya menyangkut partisipasi perempuan dalam

- politik, tetapi juga dalam upaya meningkatkan kesejahteraan masyarakat secara kongkret. Kuota dianggap penting karena kalau dibaratkan pertandingan, garis start perempuan berada jauh di belakang. Pertandingan bisa berlangsung secara fair kalau garis *start*-nya sama. Kuota dirancang untuk memfasilitasi akses perempuan ke posisi pengambilan keputusan dan bersifat sementara. Lihat *Kompas*, "Pentingnya Kuota Ketika Garis Awal Tak Sama," Senin, 29 Juli 2002.
26. Barangkali referensi itu terkait dengan pengalaman Afrika Selatan. Pada tahun 1994, Kongres Nasional Afrika (ANC) memprakarsai sepertiga kuota untuk perempuan. Kemudian terjadi perubahan yang impresif. Dengan 120 perempuan di antara 400 anggota Dewan Nasional, Afrika Selatan menempati ranking delapan dunia dalam jumlah perempuan di parlemen nasional. Padahal pada tahun 1994, Afrika Selatan berada di ranking 141.
 27. Official Websites The Asia Foundation, <http://www.asiafoundation.org>.
 28. Sejak tahun 1942, Oxfam GB mulai melakukan kegiatan. Pada tahun 1943 Oxfam GB terdaftar sebagai organisasi *charity* di Oxford. Ia diketahui sebagai organisasi yang *leading* untuk memerangi kelaparan di Eropa dan Afrika. Pada tahun 1961, Oxfam GB membuka kantor di Afrika Selatan. Pada tahun 1964 Oxfam GB memasarkan kerajinan dengan prinsip *fair trade*. Ini sebenarnya merupakan kampanye menolak perdagangan bebas (*free trade*).
 29. Sebastian E. Saragih, *Reposisi NGO: Catatan dalam Perjalanan* (Makalah Tidak Diterbitkan).
 30. Lihat *Kompas*, "Kolonialisme Baru dan Ketergantungan pada Donor," Senin, 29 April 2002.
 31. Asep Gunawan dan Dewi Nurjulyanti, *Gerakan Keagamaan dalam Penguan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi Ormas Berbasis Kengamaan* (Jakarta: LSAF, 1999), h. 101.
 32. *Kompas*, "Kolonialisme Baru dan Ketergantungan pada Donor," Senin, 29 April 2002.
 33. Wawancara Budhi Munawar-Rachman dengan *Suara Rahima* dalam "Wacana Gender dalam Gerakan Perempuan Islam" Edisi Perdana, Nomor 01 tahun 2001.
 34. Wawancara Budhi Munawar-Rachman dengan *Suara Rahima* dalam "Wacana Gender dalam Gerakan Perempuan Islam"
 35. Sandra Kartika dan Ida Rosdalina (ed.), *Konvensi tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan: Panduan Bagi Jurnalis* (Jakarta: LSPP, 1999), h. 45.
 36. Mansour Fakih, "Analisis Gender dan Transformasi Sosial..." h. 161.
 37. Mansour Fakih, "Analisis Gender dan Transformasi Sosial..." h. 161.
 38. Mandy Macdonald, Ellen Sprenger, dan Irene Dubel, *Gender dan Perubahan Organisasi*, Omi Intan Naomi (terj.) (Yogyakarta: Insist Press, 1997), h. 218.
 39. Lihat Jamhari dan Ismatu Ropi (ed), *Gender dalam Pandangan Ormas Islam* (Jakarta: PPIM dan Gramedia, 2003).
 40. Saparinah Sadli, "Sekapur Sirih," dalam Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Cetakan III, Edisi Revisi (Bandung: Mizan, 1998), h. 11-12.
 41. Mohammad Najib, "Pengantar Penerbit," dalam K.M. Ikhsanuddin, Mohammad Najib dan Sri Hidayati (eds.), *Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan di Pesantren*, (Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) dan The Ford Foundation, 2002).
 42. Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Cetakan III, Edisi Revisi (Bandung: Mizan, 1998).
 43. Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry, "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih," dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam*, h. 104-105.

Pembahasan artikel ini sebagian didasarkan pada karya yang diberikan oleh penulis, Jajat Buaranudin dan Oman Fathurrahman (ed.), *Tentang Perempuan: Wacana dan Gerakan* (Jakarta: PPIM-Gramedia, 2004).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam Essential Writing of Abdolkarim Soroush*, Terjemahan dari Persi oleh Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri, New York: Oxford University Press, 2000.
- Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, Hubungan Internasional dalam Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 1994).
- Abu al-Hasan al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1960).
- Abû Hâmid Gazâlî, *al-Iqtisâd fî al-Itqâd*. (Mesir: Maktabah Muhammad Shâbih, 1962)
- Abu Ishaq al-syâthiby, *al-Muwaqat li Ushûlî al-Syâri'ah fi Ushûlî al-Syâri'ah*, Kairo: Maktabah al-Taufiqyyah, Jilid II.
- al-Hafidz Ibnu Hajar, *Fathul Bari Syarhun Shahih al-Bukhari*, Dar al-Ma'arif, Jilid VIII, h. 108.
- Ali Munhanif, ed., *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).
- al-Imam Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wal 'Aqa'id wa Tarkhi al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, Dar al-Fikr al-'Araby, Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1996.
- al-Mundziri, *at-Targhib wa at-Tarhib min al-Hadits asy-Syarif*, juz II
- Anthony J Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights.: Southeast Asia and Universalist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Anthony J Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Anthony J Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Anthony J Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Asep Gunawan & Dewi Nurjulianti, *Gerakan Keagamaan dalam Pengurusan Civil Society* (Jakarta: LSAF, 1999).
- Asep Gunawan dan Dewi Nurjulyanti, *Gerakan Keagamaan dalam Pengurusan Civil Society: Analisis Perbedaan Visi dan Misi Ormas Berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999).
- Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, (India: New Dawn Press Group, 2004), Second Revised Edition1
- Asma barlas, *Believing Women in Islam* (Usttin: the University of Texas, 2002).
- Asma barlas, *Believing Women in Islam* (Usttin: the University of Texas, 2002).
- Asma Barlas, *Believing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University Texas Press, 2004.
- Bouthainah Shaaban, "The Muted Voices of Woman Interpreters" dalam Mahnaz Afkhami (ed.), *Faith and Freedom, Woman's Human Right in the Muslim World*, (London and New York: I.B. Tauris, 1995).
- Bouthainah Shaaban, "The Muted Voices of Woman Interpreters".
- BPS-BAPPENAS-UNDP, *Indonesia Laporan Pembangunan Manusia 2001 Menuju Konsensus Baru: Demokrsi dan Pembangunan Manusia di Indonesia, tahun 2001*.
- Bruce Lawrence, *Menejis Mitos, Islam di Balik Kekerasan?*, (Jakarta: Serambi: 2002).
- Dale F. Eickelman dan Jame Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, (Bandung: Mizan, 1998).

- Harunah Najmah**, *al-Anfu Dlidda al-Mar'aha wa Qawaniin al-Uqubat al-Arabiyyati*, dalam Jabir Ushfuri (editor) *Mi'ata Aummim 'ala Tahriri al-Mar'ah*, Vol. II.
<http://www.lbh-apik.or.id/fact-58.htm>
- Ibn al-Atsir, *Jāmi' al-Uṣūl*, juz I
- Ibnu Katsir al-Dimasyqy, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, Jlid. I.
- Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).
- Jalaluddin Rakhmat, "Skisme dalam Islam: Sebuah Telaan Ulang", dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Jamhari dan Ismatu Ropi (ed), *Gender dalam Pandangan Ormas Islam* (Jakarta: PPIM dan Gramedia, 2003).
- Judith A. Baer, *Our Lives Before the Law, Constructing a Feminist Jurisprudence*, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- K.M. Ikhsanuddin, Mo-hammad Najib dan Sri Hidayati (eds.), *Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren*, (Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) dan The Ford Foundation, 2002).
- Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002).
- Levinson Julie H & Levinson Sandra P (2001). "Women's Health and Human Right", dalam *Women, Gender and Human Right*.
- Levinson Julie H & Levinson Sandra P, "Women's Health and Human Right", dalam *Women, Gender and Human Right*. (2001)
- Levinson Julie H & Levinson Sandra P, *Women's Health and Human Right. Dalam Women, Gender and Human Right* (2001).
- Lihat Bruce Lawrence, *Menepis Mitos, Islam di Balik Kekerasan?*, (Jakarta: Serambi: 2002).
- Lihat Faqihuddin Abdul Kodir, "Politik Perempuan Masa Kenabian" dalam *Swara Rahima*, no. 10 tahun III April 2004.
- Lihat Husein Muhammad, *Islam Ramah Perempuan*, (Yogyakarta: LKIS, 2004).
- Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islām*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 1997).
- Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World: Fundamentalism, Constitutionalism and International Politics* (USA: Carolina Academic Press, 2003).
- Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World: Fundamentalism, Constitutionalism and International Politics* (USA: Carolina Academic Press, 2003).
- Mandy Macdonald, Ellen Sprenger, dan Irene Dubel, *Gender dan Perubahan Organisasi, Omi Intan Naomi (terj.)* (Yogyakarta: Insist Press, 1997).
- Mansor Fakih, *Analisis Gender dalam transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
- Margaret E. Keck dan Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders* (Ithaca: Cornell University Press, 1998).
- Margaret E. Keck dan Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders* (Ithaca: Cornell University Press, 1998).
- Margaret E. Keck dan Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders* (Ithaca: Cornell University Press, 1998).
- Marjorie Agosin, *Women, Gender and Human Rights: A Global Perspective* (London: Roudledge, 2001).
- Marjorie Agosin, *Women, Gender and Human Rights: A Global Perspective* (London: Roudledge, 2001).
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqhi Pemberdayaan*, Cetakan III, Edisi Revisi (Bandung: Mizan, 1998).
- Masdar F. Mas'udi, "Islam & Women's Reproductive Rights."
- Masdar F. Mas'udi, *Islam & Women's Reproductive Rights* (Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2002).
- Mashhood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (London: Oxford University Press, 2003).

- Mashhood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (London: Oxford University Press, 2003).
- Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry, "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih," dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam: Muhammad Hakimi dan Eli Nur Hayati, Membisu demi Harmoni : Kekerasan terhadap Istri dan Kesehatan Perempuan di Jawa-Tengah, Indonesia*, (Rifka-Annisa WCC dan LPKGM-UGM, 2001).
- Muhammad Hakimi dan Eli Nur Hayati, *Membisu demi Harmoni: Kekerasan terhadap Istri dan Kesehatan Perempuan di Jawa-Tengah, Indonesia*, (Rifka-Annisa WCC dan LPKGM-UGM, 2001).
- Muhammad Syaltut, *al-Fatawa*, hal. 289-292.
- Nash Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf Qira'ata fi Kitab al-Mar'ah*, Beirut: Markaz al-Tsiqafi al-'Arabi, Cet. 3, 2004.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhumun al-Nash*.
- Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1980.
- Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern* (Yogyakarta: Ababil, 1996).
- Rifka Annisa, 2000, Data Kekerasan terhadap Perempuan di Daerah Istimewa Yogyakarta.
- Rifka Annisa, 2000, *Data Kekerasan terhadap Perempuan di Daerah Istimewa Yogyakarta*.
- Sandra Kartika dan Ida Rosdalina (ed.), *Konvensi tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan: Paudian Bagi Jurnalis* (Jakarta: LSPP, 1999).
- Saparinah Sadli, "Sekapur Sirih," dalam Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Cetakan III, Edisi Revisi (Bandung: Mizan, 1998).
- Silvia Walby "From Gender Welfare to Gender Regime: National Differences, Convergence or re-constructuring?", paper presentasi dalam Konverensi *Gender and Society Group*, Stockholm University, Januari 2001, 12.
- Siti Ruhaini Dzuahaytin dan Susi Eja Yuarsi, *Kekerasan terhadap Perempuan di Ruang Publik* (Yogyakarta: PSKK-UGM, 2002).
- Siti Ruhaini Dzuahaytin dan Susi Eja Yuarsi, *Kekerasan terhadap Perempuan di Ruang Publik* (Yogyakarta: PSKK-UGM, 2002).
- Suara Rahima, "Ketika Perempuan Islam Bicara," Edisi Perdana Nomor I tahun 2001.
- Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (Bombay: N.M. Tripathi PVT LTD, 1972); *Personal Law in Islamic Countries*, (New Delhi: Times Press, 1987).
- Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa Tanwir*, Jilid 22.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 3, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), hlm. 203-207.
- Vandana Shiva 1(994), *Women's Rights Reduced To Reproduction Issue dan Population Control A Denial Of Individual Rights* (Penang: Third World Network 228).
- Wajah Baru Relasi Suami-Istri: *Telah Kitab Uqud al-Lujjnah* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

Artikel dan Paper

- Adil Dahir, "al-la Ma'qul fi al-Harakat al-Islamiyahal-Mu'ashirah", *Mawqif*, No. 67, 1992.
- Budi Rajab, "Pendidikan Sekolah dan Perubahan Kedudukan Perempuan," dalam *Jurnal Perempuan*, No. 23, 2002.
- Dr. Carmel Shalev, "Rights to Sexual and Reproductive Health - the ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women", paper dipresentasikan dalam the International Conference on Reproductive Health, Mumbai (India), 15-19 March 1998.
- Dr. Carmel Shalev (1998), "Rights to Sexual and Reproductive Health – the ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women" paper dipresentasikan dalam the International Conference on Reproductive Health, Mumbai (India), 15-19 March 1998.

Farida Benani dalam "Muqaraba lil 'Anfi al-Muwajjah Dlidda al-Mar'ati al-Thiflati wa Madda Syar'anatuhu wa Atsarihi 'ala al-Huquq al-Shihiyah wa al-Huquq al-Injabiyah, dalam Jabir Usfuri (editor) *Mi'ata Amru 'ala Tahiriri al-Mar'ah*, Vol. II.

Kompas, "Kolonialisme Baru dan Ketergantungan pada Donor," Senin, 29 April 2002.

Kompas, "Kolonialisme Baru dan Ketergantungan pada Donor," Senin, 29 April 2002.

Kompas, "Pentingnya Kuota Ketika Garis Awal Tak Sama," Senin, 29 Juli 2002.

Sabastian E. Saragih, *Reposisi NGO: Catatan dalam Perjalanan* (Makalah Tidak Diterbitkan).

R. Ram, "Sex Differences in the Labour Market Outcomes of Education," seperti dikutip Nurul Azkiyah dalam *Jurnal Perempuan*, No. 23 tahun 2002.

Silvia Walby "From Gender Welfare to gender regime: National Differences, Convergence or re-structuring?", paper presentasi dalam Konferensi *Gender and Society Group*, Stockholm University, Januari 2001, 12.

Wawancara

Lies Marcoes-Natsir, Jakarta 14 Mei 2003.

Budhi Munawar-Rachman dengan *Suara Rahima* dalam "Wacana Gender dalam Gerakan Perempuan Islam"

Website

<http://www.lbh-apik.or.id/fact-58.htm>

<http://www.asiafoundation.org>.

<http://www.Menegpp.com>

Index

A

Abduh 26
aborsi 18, 48, 49
Abu 'Ubaidah bin al-Jarah 60
Abu Bakar 60, 63
Abu Ya'la al-Farra 55
advocacy networks 8
Afghani, al- 62
Afghani, Jamaluddin al- 26
Afghanistan 32
Afrika 82; Selatan 21; Utara 79
Ahkâm al-Sulthâniyah 55
ahl al-halli wa al-aqdi 57, 59
ahl al-ikhtiâr 57
Ahmad Umar Hasyim 31
Aisyah 62, 63, 64, 92
AKATIGA 87
al-ghalabah bi al-saif 60
Ali bin Abi Talib 64
al-irtifa 37
al-mabadi' al-ammah 39
al-maqahid al-syar'iyyah 39
al-mar'ah ash-shâlihah 53
al-maskut anhu 22
al-musawah 33
al-nisa'iyyah 22
Amerika 4, 18
apartheid 21
APBN 78
Araby, Muhyiddin Ibnu 35
Asia 82; Tengah 79; Tenggara 78
Asma bint Umais 63

B

Balai Syura Ureung Inong Aceh 87
Bani Umayyah 59
Bank Dunia 10
Bantany, Imam an-Nawawi al- 83
Basyir bin Sa'ad 60
Beijing 81
Belanda 83
biologically given 2
biologis primer 3
budaya patriarkhi 3

C

CEDAW 11, 13, 94
civil society 70

D

Dahak, al- 37
Deklarasi Universal HAM 68
DEVAW 12
different abilities 2
Domestic Violence Act 12
domestic violence against women 22
Domestifikasi Perempuan 32
Dzahiry, Dawud al- 35

E

ECOSOC 88
Eickelman, Dale F. 66
environmental networks 8
Etiopia 63
extended family 14

- F**
- Fathayat NU 92
 - Fathimah bint al-Khattab 63
 - Fatimah 62
 - Filipina 87
 - fiqh al-nisa 48, 83, 95
 - fiqh siyāsah 66, 69, 71
 - FK3 83
 - Ford Foundation 83, 85
 - Forum Pemerhati Masalah Perempuan 85
 - FWCW Platform for Action 16, 17
- G**
- GDI 82
 - GEM 82
 - gender mainstreaming* 7
 - gender-based violence* 6
 - Gerakan Perempuan Sadar Pemilu 85
 - Ghazālī, Imam 58
 - global women's networks* 8
 - gross primary enrolment* 78
 - Gua Tsur 63
- H**
- HAM 48, 67, 68; Universal 6
 - Hambali 84
 - Hanafi 23, 34
 - Hawa dan Adam 35
 - hijab 32
 - Hitler 21
 - HIV/AIDS 18
 - Holocaust 21
 - Hudzaifah, Salim Mawla Abi 60
 - human rights-based welfare* 1
 - Huntington 10, 11
- I**
- 'illat 35, 38
 - ibuisme 76
 - ICCPR 68
 - ICESCR 68
 - ICPD 16, 18
 - ICPD Programme of Action 17
 - Identitas Jenis Kelamin 3
 - IMF 10
 - Indonesia 4, 47, 87
 - inert violence 21
 - Iran 11, 26, 32
 - Iraq 21
- J**
- Irlandia 9
 - Israel 21
 - istikhlāf 60
- K**
- Katolik 9
 - Kawarij 23
 - KB 48
 - KDRT 22, 93
 - Khadijah binti Khuwailid 63, 64
 - khitan (khifadz) 30
 - Koalisi Perempuan Indonesia 87
 - Komnas Perempuan 87
 - kurhan 'ala kurhin* 53
 - Kuwait 65
- L**
- Langlois 9
 - LBH APIK 85
 - LBH-APIK 88
 - Lebanon 21
 - lengthy slumber* 22
 - LKP2 93
 - LPKGM-UGM 14
- M**
- Malaysia 87
 - Malik 34
 - Maliki 23
 - maqashid al-syari'ah* 25, 56
 - marital rape 12
 - Maroko 28, 66
 - Mas'udi, Masdar F. 83, 96
 - mashlahah* 36
 - Maududi, al- 62
 - Mawardi, al- 55
 - Mawardi, Al- 59
 - Meiwita 83
 - Meneg PP 4
 - Mesir 31, 33, 62
 - Minangkabau 2
 - Mu'tazilah 23
 - Muhammadiyah 85, 91, 92
 - Mundziri, Al- 51
 - Muslimat NU 85

- N**
 Na'im, Abdullahi an- 67
 Najmah, Hannan 22
 Nasai, an- 51
 Nashr Hamid Abu Zaid 39
 NU 85, 92, 93
 nuclear family 14
 Nusaibah bint Ka'b 63
 nusyuz 37
- O**
 Orde Baru 77, 79, 80
 Orde Lama 77
 OXFAM GB 88
 Oxfam International 88
- P**
 P3M 83, 86, 95
 Pakistan 62
 PBB 1, 6, 7
 Pemilu 1999 85, 93
 Perang Dunia I 21
 PKBI; Aceh 84; Jambi 84; Kalbar 85
 poligami 38, 41
pressure groups 8
pro-choice 49
pro-life 49
 PSKK UGM 13
 Purworejo 14
 Pusat Kajian Wanita Pasca Sarjana UI
 94
 Puskomkes Jender 84
- Q**
 Qadariyyah 23
- R**
 Rabi' bint al-Mu'awwaz 63
 Rifka Annisa 85, 87, 88
 Rifka Annisa Women's Crisis Center
 13, 14
 Rosalia 83
 RUU PKDRT 12
- S**
 Saddy, al- 37
 Saudi Arabia 9
 Save the Children 88
 second class citizens 76
 Siba'i, Musthafa al- 62
- Singapura** 79
Siria 62
SIS 83
Siyâsah idâriyyah 67
Siyâsah tasyri'iyyah 66
 Soeharta 75
 Soroush, Abdolkarim 26
 Sukainah 62
 Sumayyah Umm Ammar bin Yasir 63
 Sunni 23, 58, 59
 Susenas 1997 79
 sustainable development 1
 Syafi'i 23, 34
 Syatibi, al- 25, 39
 Syaukani, al- 31
 Syi'ah 23
 Syiah 58, 59
 syûrâ 60
- T**
 tab'ah 27
 tadlyiq 40
 Taliban 32
 Thabranî, ath- 51
 Thahir Ibnu 'Asyur 33
 Thailand 79
 The Asia Foundation 85, 86
 the clash of civilization 10
 the Commision on the Status of
 Women 6
 The Revolution of Gender Equality 82
 Timur Tengah 22, 36
 trafficking in women and children 9
 trafficking 16
 tripple role 81
 Turki 11
- U**
 Ubâdah bin Shamit 51
 UDHR 68
 Umar bin Khatab 59, 60
 Umar bin Khattab 63
 Umm Abdillah bint Abi Hatsmah 63
 Umm Habibah 63
 Ummu Athiyyah al-Anshariyyah 63
 Undang-Undang PKDRT 14
 UNDP 82, 85
 UNFPA 47, 48
 Universitas al-Azhar 62
 Uqbah bin Amir 51

-
- Urban Poor Consortium 87
USAID 86
Usaid bin Hudhair 60
Utsman bin Affan 60
- W**
WAD 75
wahnan 'ala wahnin 53
Walby 6
WHO 48
WID 75, 80, 81
Wina 12
Women's Decade 7
WPF 84
WPPI 87
- Y**
Yahudi 21
Yasanti 85
Yayasan Bina Insani Pematang Siantar 84
Yayasan Utama Pekanbaru 84
Yayasan Utama, Riau 84
Yogyakarta 5, 85
Yusuf al-Qardhawi 62
- Z**
Zainab 62

agama politik global & hak-hak perempuan

Survey PPIM tahun 2001, 2002, 2004 dan tahun 2006 menunjukkan bahwa secara umum masyarakat Muslim Indonesia masih beranggapan bahwa laki-laki lebih unggul ketimbang perempuan. Meskipun mengakui keunggulan laki-laki dibandingkan perempuan, mayoritas masyarakat Muslim Indonesia mengakui hak-hak politik perempuan seperti menjadi pemimpin presiden, menjadi anggota DPR dan menjadi hakim. Dalam ketiga peran politik ini, apresiasi umat Islam sangat tinggi. Hanya saja, data di atas juga menggambarkan bahwa sebenarnya mayoritas umat Islam masih mengidealikan peran domestik perempuan ketimbang peran publiknya, yakni perempuan sebaiknya tetap tinggal di rumah dengan tugas melayani suami dan mendidik anak, sementara tugas mencari nafkah sepenuhnya menjadi tanggung jawab sang suami. Sekilas, data ini menunjukkan persepsi yang bertentangan satu sama lain. Ke-nyataan ini dapat ditafsirkan bahwa sebenarnya masyarakat Muslim Indonesia tetap mengidealikan peran domestik perempuan, dan pada saat yang sama, karena realitas sosial politik, mereka juga harus mengakui hak-hak politik perempuan.

Buku ini mengeksplorasi bagaimana wacana jender berkembang dari politik global ke wilayah politik lokal. Argumentasi keagamaan untuk mendukung gerakan itu juga dikembangkan dalam buku ini.



PPIM

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat

