

PARTISIPASI POLITIK PEREMPUAN MENURUT FATIMA MERNISSI DAN RELEVANSINYA DENGAN *AFFIRMATIVE ACTION* DI INDONESIA

Nuril Hidavati
Institut Agama Islam Negeri Kediri. Indonesia
E-mail: enhayil@gmail.com

Ellyda Retnitasari
Institut Agama Islam Tribakti Kediri. Indonesia
E-mail: ellydaretpitasari@gmail.com

Abstract: This article will discuss Fatima Mernissi's thought on the importance of involving women's participation in the political realm, as an important way of fighting for gender equality in the Muslim countries, including Indonesia where women's political participation is low. According to Mernissi, to achieve equality the government must increase the capacity of women's leadership. So the women can participate actively and enjoy their human rights in the country. This study shows that despite law in Indonesia No. 10 2008 concerning the elections for DPR, DPD and DPRD, article 8 paragraph 1 letter d stating that "political parties can participate in the election after fulfilling the requirements to include at least 30% representation of women in the management of central political parties" known as affirmative action, does not appear to have a significant impact on the level of women's political participation in Indonesia. According to Mernissi's thought, this condition may be caused by the problem of the authority of religious interpretation about the women's participation in the public sphere.

Keywords: Discrimination; gender equality; politics; affirmative action.

Pendahuluan

Artikel ini ditulis untuk menyuarakan dan mendiskusikan pemikiran Fatima Mernissi tentang pentingnya melibatkan

perempuan di ranah politik sebagai upaya vital untuk memperjuangkan kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim. Berbeda dengan John L. Esposito yang menganggap bahwa pelemahan perempuan di dalam budaya Islam terjadi karena perjumpaan Islam dengan budaya lain, terutama pengaruh dari invasi Mongol dan Turki,¹ Mernissi berpendapat bahwa marjinalisasi perempuan dalam budaya Islam terjadi karena faktor internal masyarakat Muslim sendiri.

Berdasarkan penelitian Fatima Mernissi, ada tiga narasi yang menjadi penyebab kelemahan perempuan dalam tradisi Islam. *Pertama*, kurangnya perempuan yang menjadi ahli di bidang ilmu-ilmu al-Qur'an, sehingga ranah ini didominasi oleh ilmuwan laki-laki. *Kedua*, patronase dalam kajian tafsir digenggam oleh para ilmuwan laki-laki, sementara kaum perempuan hanya menjadi reseptor atas tafsir-tafsir yang diproduksi.² Panggung ilmiah yang dimotori oleh para ilmuwan laki-laki tersebut kemudian menyebabkan kecilnya akses perempuan terhadap posisi-posisi otoritatif di dunia pendidikan. Kurangnya andil perempuan dalam dunia keilmuan Islam mengeliminasi budaya literasi bagi perempuan, sehingga pembelajaran yang lazim untuk perempuan hanya terbatas pada kajian terkait hal-hal yang secara langsung berkaitan dengan perannya dalam keluarga. *Ketiga*, sensor konten sejarah oleh kekuasaan negara. Upaya pelanggaran kekuasaan elite pria yang membutuhkan kepatuhan perempuan telah membuat otoritas negara mengintervensi masa lalu, dalam hal ini mereduksi bahkan menghapus peran dan keterlibatan perempuan dalam membangun peradaban. Hal ini membuat citra perempuan tampak buruk, tidak berdaya, yang lambat laun dianggap sebagai hal yang wajar.³

Hasil penelitian Mernissi di atas menyiratkan bahwa inferioritas perempuan terutama disebabkan kurangnya pengalaman pendidikan, sehingga menjadikan mereka bodoh dan tidak memiliki keberanian untuk mengeksplor potensi kemanusiaan yang

¹ John L. Esposito, "Women's Right in Islam," *Islamic Studies*, Vol. 114, No. 2 (1975).

² A. Khudori Saleh, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003).

³ Fatima Mernissi dan Rifat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), 174.

ada di dalam dirinya.⁴ Oleh karena itu, Mernissi menyebutkan bahwa jalan utama yang harus ditempuh adalah melacak sejarah dan mendekonstruksi teks-teks keagamaan dan tafsir atasnya yang secara politis dikuasai kaum laki-laki, lalu menyebarkanluaskannya kepada khalayak untuk mengembalikan citra perempuan dan memperoleh akses serta pengakuan yang sama dalam meregulasi kekuasaan.

Diskusi tentang pentingnya pelibatan perempuan dalam regulasi politik sebagai salah satu jalan penting perjuangan kesetaraan gender yang disuarakan oleh Mernissi tampak relevan dalam konteks Indonesia. Mafhum menyatakan bahwa partisipasi perempuan dalam politik di Indonesia masih rendah dan perlu terus diupayakan. Pemerintah sudah memberikan maklumat akan pentingnya kehadiran perempuan di parlemen melalui Undang-Undang (UU) No. 10 Tahun 2008 tentang pemilihan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Dewan Perwakilan Daerah (DPD), dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD). Pada pasal 8 ayat 1 huruf D dinyatakan bahwa “partai politik dapat menjadi peserta Pemilu setelah memenuhi persyaratan menyertakan sekurang-kurangnya 30% keterwakilan perempuan pada kepengurusan partai politik tingkat pusat” yang disebut *affirmative action*. Kebijakan ini menjadi *starting point* untuk mewujudkan demokrasi di Indonesia yang menemui berbagai tantangan mendasar terkait pemajuan, perlindungan, penghormatan, pemenuhan hak asasi manusia, serta kebebasan dasar yang meliputi hak sipil, politik, sosial, ekonomi, dan budaya. Perempuan diharap untuk tampil sebagai *policy maker* sehingga akan memberi kontribusi besar bagi upaya penyetaraan gender dalam kehidupan masyarakat.

Fatima Mernissi: Pergulatan Pemikiran dan Dekonstruksi terhadap Dominasi Laki-laki

Lahir di dalam sebuah harem di kota Fez, Maroko, pada 1940, Mernissi tumbuh dalam lingkungan yang sangat ketat dalam memegang tradisi pemisahan antara laki-laki dan perempuan. Pemisahan yang secara otomatis disertai dengan pembedaan hak antara keduanya. Mernissi merasakan bahwa hidup yang dijalannya adalah kisah ketidakadilan sebagaimana banyak terjadi pada kaum

⁴ Fatima Mernissi, *Perempuan-perempuan Harem*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Qanita, 2008), 219-220.

perempuan Islam; tidak diijinkan untuk berhubungan dengan dunia luar, teralienasi dari situasi sosial-politik di mana mengambil kebijakan publik adalah hal yang sungguh mustahil.⁵

Tembok harem yang kokoh menurut Mernissi serupa kuasa yang digunakan untuk meredam nalar dan menidurkan otak perempuan. Namun demikian, harem yang memenjarakan tubuhnya tersebut rupanya tak mampu mengurung jiwanya yang tetap lepas mengepakkan sayap mencari jawaban atas segala pertanyaan eksistensial yang meresahkan dirinya, yang muncul terutama saat dia diajari tentang ayat al-Qur'an dan ḥadīth yang mengharuskan dirinya untuk tunduk pada kuasa laki-laki sebagai manusia yang selalu diposisikan lebih utama. Terutama ḥadīth-ḥadīth yang bernada merendahkan perempuan telah mendorong Mernissi untuk meragukan dan mempertanyakan ketulusan cinta Nabi Muḥammad kepada 'Ā'ishah. Ia bertanya-tanya, sementara al-Qur'an yang dibacanya menyuarakan kedudukan yang setara antara laki-laki dan perempuan, lalu mengapa ada sekian banyak ḥadīth yang justru merendahkan harkat dan martabat perempuan. Keresahan ini membuat Mernissi berusaha untuk menyelami mengapa dan bagaimana suatu ḥadīth yang sangat 'melukai' perempuan bisa muncul dan memiliki legitimasi yang tinggi.

Mernissi menggali secara arkeologis pelabelan perempuan sebagai makhluk nirkuasa dan melakukan keputusan atas keberlanjutan pola pikir yang telah lazim ada dan diakui kebenarannya. Hal ini dalam terminologi Foucault disebut sebagai diskontinuitas *episteme*. Mernissi menelusuri dan menyibak alur bagaimana sebenarnya proses pengukuhan kuasa laki-laki atas perempuan dengan piranti teks keagamaan sebagai legitimasinya. Ditelusurinya ruang-ruang epistemologis bagaimana mulanya pengetahuan (*knowledge*) berada pada satu kutub tertentu dan membangun otoritas untuk menaruh label bahwa yang lain sebagai "yang lemah" dan "tidak cerdas" harus tunduk kepada sumber kekuasaan. Kekuasaan yang tampil sebagai penentu peradaban (*civilization*) yang mengganggu kehidupan manusia pada setiap tempat dan zamannya secara langsung dipengaruhi oleh gerak

⁵ Yermias Nardin, "Fatima Mernissi: Dekonstruksi Dominasi Laki-laki," *Basis*, Vol. 66 (2017), 14-16.

pengetahuan pada zaman tersebut (*episteme*). Oleh karenanya, untuk memahami setiap *episteme* dalam setiap babak peradaban diperlukan pendekatan sejarah bukan dalam cara yang biasa, tetapi secara arkeologis.

Metode ini menuntut upaya penyibakan permukaan mozaik sejarah, karena *episteme* adalah “sistem tersembunyi” dari dominasi pengetahuan pada masa tertentu. Singkatnya, apa yang sesungguhnya “ada” di balik negara patriarkis (*episteme*) yang dengan bertameng teks keagamaan berupaya menumpulkan potensi kuasa perempuan di ranah publik dan telah mampu menghasilkan pengaruh sedemikian besar bagi orang-orang yang dikuasainya selama berabad-abad adalah sebuah hegemoni.

Mernissi menemukan fakta sejarah bahwa perjalanan Islam pada zaman Nabi memberikan tempat yang sama terhadap perempuan dan laki-laki. Perempuan Islam awal tidak hanya dianggap semata-mata sebagai ibu atau anak perempuan dari seorang laki-laki yang berkuasa atas dirinya. Mereka diidentifikasi sebagai partisipan aktif dan sebagai partner yang sepenuhnya berperan dalam banyak peristiwa penting yang membangun narasi kehidupan manusia. Dengan kata lain, ada hubungan sebagai mitra yang sejajar antara laki-laki dan perempuan pada masa itu.

Mernissi berpendapat bahwa melemahnya peran dan kedudukan perempuan tidak terlepas dari penafsiran atas teks-teks keagamaan yang bernuansa patriarkis. Melalui perjuangan yang panjang, Mernissi berupaya menjernihkan tafsir-tafsir bias yang menyudutkan marwah kaum perempuan tersebut. Mernissi sepenuhnya menyadari bahwa upayanya tersebut akan menantang kekuatan negara yang tidak demokratis, sebab perjuangan untuk memahami tradisi awal bermakna pula “mengguncang” kuasa kaum laki-laki yang telah mapan sejak lama. Di bawah sekian banyak ancaman, Mernissi tetap melanjutkan misinya. Ia percaya bahwa membedah masa lalu yang dikuduskan penguasa merupakan suatu keniscayaan yang sangat mendesak demi mengungkap konteks dan koligasi yang melatarbelakangi lahirnya suatu *ḥadīth* yang dianggapnya misoginis.

Hasil kajian Mernissi menunjukkan bahwa muara penilaian negatif atas kehidupan kaum perempuan Muslim disebabkan oleh tumbuh suburnya pemahaman bahwa Islam melegitimasi pola-pola patriarkal yang menindas perempuan dan tidak sesuai dengan nilai-

nilai humanis modern seperti kebebasan, demokrasi, dan hak asasi manusia. Pandangan demikian berakar dari paradigma para ilmuwan yang meletakkan sistem patriarki dalam masyarakat Muslim adalah dogma dan doktrin yang telah ditetapkan melalui al-Qur'an dan didukung oleh ḥdīth-ḥadīth Nabi.

Orientalis menganggap Islam sebagai satu-satunya penanda masyarakat Muslim dan penentu utama status perempuan. Masyarakat Muslim kerap digambarkan sebagai tradisional sealur dengan keterbelakangan dan stagnasi. Hal ini telah menciptakan citra perempuan Muslim yang tertindas. Perubahan posisi perempuan dalam masyarakat Muslim seolah-olah hanya dapat dijelaskan dalam konteks menurunnya pengaruh Islam dan meningkatnya westernisasi masyarakat Muslim. Inisiatif Islam dan Barat sebagai biner dalam menjelaskan dinamika gender dalam masyarakat Muslim tidak hanya meniadakan universalitas sejarah patriarki dan diskriminasi gender, tetapi juga menganggap Barat sebagai normatif.⁶

Binaritas tersebut memunculkan sekian pertanyaan kontradiktif yang berakar pada mungkinkah nilai-nilai substansial dua sumber utama hukum Islam, al-Qur'an dan Ḥadīth, yang ditujukan untuk mengubah sistem sosial masyarakat jahiliyah menuju madaniyah dan menyempurnakan akhlaq manusia justru menindas, memperbudak, dan merenggut harkat dan martabat kemanusiaan perempuan. Mernissi sangat yakin terhadap fakta sejarah yang ditemukannya bahwa perjalanan Islam pada zaman Nabi memberikan tempat yang sama dan setara terhadap perempuan dan laki-laki. Perempuan tidak dianggap semata-mata sebagai ibu atau anak perempuan dari seorang laki-laki yang berkuasa atas dirinya, tetapi juga diidentifikasi sebagai partisipan aktif dan partner yang sepenuhnya berperan dalam banyak peristiwa penting yang membangun narasi kehidupan manusia. Dengan kata lain, pola hubungan laki-laki dan perempuan pada masa itu adalah sebagai mitra yang sejajar.⁷

Kehidupan yang dijalani oleh kaum perempuan di dalam masyarakat yang tidak memiliki pemahaman yang cukup tentang ilmu-ilmu keagamaan dan sejarah Islam akan berdampak fatal bagi

⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam* (Austin: University of Texas Press, 2002), 7.

⁷ Nardin, "Fatima Mernissi," 6.

keberdayaan perempuan. Doktrin kepatuhan berkaitan erat dengan peluang perempuan untuk menempati posisi kepemimpinan serta regulasi pemerintahan yang berkesadaran gender. Kondisi patriarkal masyarakat adalah tantangan yang besar. Namun, peluang paling mendasar sejatinya ada pada perempuan sendiri, yaitu kesadaran dan kemauan untuk menyejajarkan kapasitasnya dengan laki-laki sehingga akan memberi ruang yang lebih luas bagi perempuan untuk berkiprah dan mewujudkan sistem social bahkan pemerintahan yang berkeadilan. Islam sebagai agama pembebasan yang berupaya menyelamatkan manusia dari penindasan tentu tidak mungkin membelenggu kaum perempuan.

Terdapat sekian banyak kaum perempuan yang menjalani kehidupan dalam aturan “agama” yang dianggap sebagai ibadah dan jalan ke surga tanpa didasari keilmuan agama yang mencukupi, sehingga hidup secara naif dalam hegemoni. Pada ranah domestik, masih ada pengakuan atas wacana poligami sebagai anjuran shari’ah; pengabaian potensi sosial kemasyarakatan dengan menghabiskan seluruh waktu untuk urusan pengasuhan anak dan pekerjaan rumah tangga; dan kepatuhan terhadap apapun yang dikatakan dan dikehendaki suami sebagai nilai moral. Beberapa hal tersebut tak jarang membuat kaum perempuan akhirnya terpuruk ke dalam depresi yang berujung kematian.⁸ Ironisnya, fakta-fakta yang “tidak ramah perempuan” tersebut diyakini sebagai proyeksi perempuan ideal (*salihah*) dalam banyak pandangan Muslim.⁹

Polemik Tentang Status dan Posisi Perempuan dalam Tradisi Pemikiran Islam

Ada suara konservatif dan apologetis dari para cendekiawan Muslim yang mengartikulasikan posisi wanita dalam Islam. Masing-masing artikulasi ini menahbiskan diri sebagai yang otentik dalam mengonsepsikan kesetaraan dan keadilan gender di ranah Islam; merefleksikan patriarki dengan membaca ketidaksetaraan sebagai “al-Qur’ān” berdasarkan beberapa kajian tekstual; dan menyajikan cita-cita sosial yang tidak disertai dengan masalah kontekstual yang

⁸ “Tak Dinafkahi Suami, Motif Keluarga di Jombang Bunuh Diri,” *CNN Indonesia*, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180116154508-20-269335/tak-dinafkahi-suami-motif-keluarga-di-jombang-bunuh-diri>. Diakses 5 Januari 2019.

⁹ Rachel Rinaldo, “Muslim Women, Moral Visions: Globalization and Gender Controversies in Indonesia,” *Qualitative Sociology*, Vol. 34, No. 4 (2011), 539-60.

sedang dihadapi dalam keragaman pengalaman masyarakat Muslim. Pembacaan al-Qur'an yang konservatif melegitimasi superioritas laki-laki seakan bersifat ontologis dan etis secara sosial, karena perempuan dikatakan tercipta dari atau setelah laki-laki. Artinya, Tuhan telah menentukan "pilihan" terhadap laki-laki atas perempuan, memberi laki-laki gelar yang lebih tinggi dan mulia dari perempuan serta memercayakan kewalian atau penguasaan laki-laki atas perempuan.¹⁰

Mernissi mengkritisi kaum konservatif yang meninterpretasi teks agama secara kaku dan literal tanpa mempertimbangkan semangat kekhasan kitab suci. Mereka menghasilkan banyak karya teologis untuk memperingatkan orang-orang "saleh" tentang bahaya yang mungkin timbul dari perempuan yang keluar dari zona rumah tangga.¹¹ Shaykh 'Abd Allāh b. Bāz, seorang ulama Arab Saudi, telah menafsirkan al-Qur'an untuk memperingatkan perempuan tentang "kebutuhan" atas diri mereka untuk tetap tinggal di rumah. Para teolog konservatif berpendapat bahwa pemisahan jenis kelamin itu penting untuk pelestarian "tatanan tradisional Islam." Misalnya Shaykh Mohammed Hasnin Makhluaf yang dalam keputusan kontroversial keagamaannya pada tahun 1952 menolak hak perempuan untuk berpartisipasi dalam proses politik dan untuk dipilih ke parlemen atas dasar sifat inheren mereka yang dinilai sebagai sesuatu yang alamiah (*given*). Alasan ini mengatasmakan upaya protektif.¹² Menurutnya, pemisahan jenis kelamin adalah anjuran doktriner, diterapkan secara ketat dalam Islam karena keterhubungan antara jenis kelamin akan memancing laki-laki dan perempuan ke dalam gairah dan hasrat seksual yang tidak terkendali.¹³

Meskipun cendekiawan Muslim modern seperti Abul A'la Maududi yang menyatakan bahwa pria dan wanita sebagai manusia adalah setara dan membentuk umat manusia sebagai konstituen

¹⁰ Nadia Hijab, *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work* (t.tp.: Cambridge University Press, 1988), 45.

¹¹ Yvone Yazbeck Haddad dan John L. Esposito, *Islam, Gender and Social Change* (Newyork: t.p., 1998), 33.

¹² Barbara Proyer Stowosser, "The Status of Women in Early Islam," dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* (Beckenham: Croom Helm, 1984), 32.

¹³ Muhammad Imran, *Ideal Woman in Islam* (t.tp.: Islamic Publications Ltd, 1979), 120.

yang sederhana,¹⁴ tetapi di dalam wilayah sosial-politik, Maududi rupanya memposisikan perempuan pada peran domestik dan laki-laki di wilayah publik sebagai tatanan alami. Ia menggunakan penjelasan “ilmiah” psikologis dan fisiologis untuk membuktikan bahwa posisi perempuan di ranah domestik adalah sesuai dengan kehendak keteraturan alam. Mengikuti Anton Nemilov, Abul A’la Maududi juga mengemukakan bahwa secara biologis perempuan adalah “makhluk tragis.” Demikian pula ilmuwan Mesir Farid Wajdi juga menyajikan argumen bernada serupa.

Bagi kaum konservatif, karakteristik biologis menentukan status dan posisi wanita di hampir semua bidang kehidupan. Domain pekerjaan dibagi menjadi publik dan domestik sebagai “anugerah alam.” Publik menjadi wilayah eksklusif kaum laki-laki, sementara kaum perempuan diasingkan ke ranah domestik. Fungsi tubuh perempuan, seperti menstruasi, kehamilan, menyusui anak, dan kemampuan merawat dianggap sebagai “problem biologis” yang secara fisiologis membuatnya tidak layak untuk pekerjaan apapun kecuali melahirkan anak dan mengurus rumah tangga. Pembagian wilayah kerja ini selanjutnya mendefinisikan kembali konsep kerja dengan mendevalusi pekerjaan rumah tangga sebagai pekerjaan yang membutuhkan kemampuan fisik, emosional dan intelektual yang lebih rendah.

Esensi biologis disajikan sebagai prinsip alami dari dikotomi fungsional kedua jenis kelamin. Esensi ini tidak terbatas pada domain pekerjaan fisik saja, tetapi juga berarti menyangkal identitas dan kemampuan intelektual perempuan. Maududi mengklaim bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama tidak sempurna dalam semua aspek kehidupan. Pada beberapa hal perempuan lebih lemah dari pada laki-laki, dan pada hal lain ia lebih kuat dari laki-laki. Bagaimanapun kerasnya usaha seorang perempuan jenius tidak mungkin sebanding dengan Aristoteles, Ibn Sīnā, Kant, Hegel, Khayyam, Shakespeare, Alexander, Napoleon, Ṣalāḥ al-Dīn, Nizām al-Mulk, ataupun Bismark. Demikian pula, meskipun semua laki-laki di dunia ini dengan keras berusaha untuk mencoba, tidak akan pernah berhasil menjadi seorang ibu yang paling biasa pun dari jenis kelamin mereka.

¹⁴ Sayyid Abul A’la Maududi, *Purdah and the Status of Woman in Islam* (t.tp.: Islamic Publications, 1979), 147.

Pertanyaan tentang *equipotentiality* direproduksi untuk memperkuat proposisi esensi biologis¹⁵ dan meniadakan potensi intelektual perempuan. Namun, dikotomi “alami,” yang dibangun untuk menentukan peran dan perilaku laki-laki dan perempuan diproyeksikan sebagai ukuran “progresif,” diputuskan dalam kata-kata ilahi, untuk memastikan kesetaraan gender dan keadilan. Maududi menjelaskan:

Apakah keadilan itu selain menjalankan fungsi alamiah di mana laki-laki tidak dapat berbagi tugas kepada perempuan, dan perempuan juga harus dibebani dengan tanggung jawab kewarganegaraan dan budayanya, karena kinerjanya telah membebaskan manusia dari semua fungsi [biologis] lainnya? ... Ini bukan keadilan tapi ketidakadilan, bukan persamaan tapi ketidaksetaraan. Pemahaman ini selanjutnya membangun hierarki di mana wanita harus ‘menyerahkannya kepada laki-laki dan mewajibkan siapa yang bertanggung jawab atas pemeliharaan sistem ini, jadilah dia suaminya, ayah atau saudara laki-lakinya.’ Asumsi konservatif bahwa laki-laki adalah pembawa standar normatif tidak hanya membatasi wanita dari pertimbangan penuh posisi etis-spiritual dan sosio-politik dalam tradisi intelektual Islam, tetapi juga memperkuat citra perempuan sebagai subjek tanpa agensi.¹⁶

Apakah pernyataan konservatif ini berarti bahwa al-Qur’ān menganjurkan ketidaksetaraan gender dan diskriminasi terhadap perempuan berdasarkan perbedaan biologis? Apakah hak istimewa laki-laki dalam kapasitas biologis mereka sebagai laki-laki adalah doktrin? Atau apakah al-Qur’ān memperlakukan laki-laki sebagai standar normatif dan perempuan sebagai yang lain? Dapatkah penafsiran konservatif al-Qur’ān ini dianggap sebagai representasi pandangan Islam yang paling “otentik?”

Jawaban yang tegas atas pertanyaan-pertanyaan ini hanya mungkin melalui penggeseran pemahaman teori orisinal Barat dan orientalis yang menyatakan bahwa Islam pada dasarnya adalah agama yang diskriminatif gender dan patriarkis, suatu hal yang meniadakan sejarah atau universalitas sejarah diskriminasi gender. Status dan peran perempuan serta struktur patriarki dan hubungan

¹⁵ Akbar S. Ahmed, *Membedah Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), 324-328.

¹⁶ Abul A’la Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem politik dalam Islam*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1995).

gender dalam masyarakat Muslim merupakan fungsi dari banyak faktor yang sebagian besar tidak ada hubungannya dengan posisi doktrin al-Qur'an dan Hadith. Meskipun demikian, kaum konservatif membenarkan posisi mereka dalam praktik patriarki dan ketidaksetaraan gender dengan mengacu pada pengetahuan mereka tentang al-Qur'an dan tradisi kenabian. Hal ini pada gilirannya menciptakan citra bahwa diskriminasi gender dalam masyarakat Muslim adalah manifestasi dari advokasi al-Qur'an tentang kesesatan, dengan menggaungkan ketakutan pemahaman ortodoks yang memandang kebebasan perempuan hanya akan menjerumuskan masyarakat ke dalam pergaulan bebas yang tidak bermoral. Kondisi ini menciptakan situasi di mana hak-hak dasar perempuan telah ditinggalkan dan nilai-nilai kesederajatan yang diabadikan dalam al-Qur'an telah sepenuhnya diabaikan.

Berbeda dengan sudut pandang konservatif di atas, ditemukan banyak contoh perempuan pada masa Nabi yang mengklaim hak mereka untuk bergabung sebagai kontributor yang setara dalam pembuatan sejarah Islam-Arab. Al-Qur'an memungkinkan perempuan untuk mendapatkan kembali hak mereka atas kehidupan dengan mengutuk praktik pembunuhan bayi perempuan yang dilakukan dengan kejam.¹⁷ Al-Qur'an menganugerahkan hak kepemilikan individu dan kemandirian ekonomi pada perempuan sekaligus mewajibkan laki-laki untuk memenuhi semua kebutuhan materialnya. Prinsip dasar inklusi perempuan dalam urusan politik dapat ditemukan dalam tradisi Nabi.¹⁸ Bahkan, Nabi membatalkan pernikahan yang dikontrak tanpa wewenang dan izin dari perempuan.

Progresivitas itu bisa terjadi karena transformasi sosial dan rasa pemberdayaan yang dibawa Islam ke dalam masyarakat Arab di abad ketujuh. Hal ini ditegaskan oleh 'Ā'ishah yang berpartisipasi aktif dalam urusan politik pada komunitas Muslim secara total sesuai dengan al-Qur'an dan tradisi kenabian. Lebih jauh lagi, bertentangan dengan tradisi yang dipraktikkan orang Arab jahiliyah, 'Ā'ishah menjadi konsultan hukum bagi para masyarakat

¹⁷ "Qur'an and Woman - Amina Wadud - Oxford University Press," dalam <https://global.oup.com/academic/product/quran-and-woman-9780195128369?cc=id&lang=en&>. Diakses 5 Januari 2019.

¹⁸ Ali Shari'ati, *Women in Eyes and Heart of Muhammad* (Areacode: Islamic Foundation Press, 1990), 11.

patriarkis Arab dalam masalah yurisprudensi Islam dan mencegah kemungkinan maskulinisasi agama. Fakta bahwa ‘Ā’ishah melaporkan sejumlah besar Ḥadīth otentik menunjukkan betapa pentingnya peran yang dimainkan kelompok perempuan dalam tradisi intelektual Islam awal.¹⁹ Tersebut juga, Ummu Salamah b. Abī Umayyah, Ḥafṣah b. ‘Umar, dan Fātimah b. Qays menjadi guru dan tempat bertanya bagi para sahabat yang mayoritas laki-laki.²⁰

Di era modern, konservatisme intelektual Islam yang berakar pada sistem kekuasaan yang berlaku di akhir dinasti Abasiyah yang membawa ideologi misoginis muncul kembali ke tengah-tengah kehidupan Muslim, yang terlembagakan dalam sejarah Islam saat diproklamasikan bahwa hukum Islam telah final. Dengan demikian, ijtihad (penalaran independen) berdasarkan kerangka yang diberikan oleh al-Qur’ān dan Ḥadīth dinyatakan tertutup.²¹ Sejak saat itu, para ahli hukum diharapkan hanya mereplika doktrin hukum yang mapan. Kejadian ini selanjutnya melemahkan hubungan antara ijtihad dan konsensus (*ijmā’*) para ilmuwan. Seperti yang ditunjukkan Leila Ahmed,²² sistem hukum yang misoginis tersebut tidak mencerminkan perintah etis Islam yang memerintahkan perlakuan adil terhadap perempuan. Proses maskulinisasi tradisi keagamaan ini telah meniadakan pengalaman pendidikan perempuan dan menyebabkan ketidakberdayaan mereka dalam sejarah intelektual masyarakat Muslim. Lebih jauh, Amina Wadud mengemukakan bahwa doktrin-doktrin Islam ditafsirkan untuk mengecualikan perempuan dan pengalaman mereka atau untuk membuat visi laki-laki mendominasi perspektif, keinginan, atau kebutuhan perempuan. Dengan demikian, hierarki

¹⁹ Fatima Mernissi, “Women in Muslim History: Traditional perspective and New Strategies,” dalam S. Jay Kleinberg (ed.), *Retrieving Womens History: Changing Perceptions of The Role of Women in Politics and Society* (France: Berg Publisher/UNESCO Comparative Studies Series, 1992), 339.

²⁰ Al-Dhahabī, “Shi’ār A’lam al-Nubalā’,” dalam Helmi Ali Yafie, “Jejak Perjuangan Keulamaan Perempuan,” *KUPI*, 25 April 2017.

²¹ Wael B. Hallaq, “Was The Door of Ijtihad Closed?,” *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 16, (1984), 3-21.

²² Liela Ahmed, “Islam Dini dan Posisi Wanita: Masalah Interpretasi,” dalam Nikkie R. Kiddie dan Beth Baron (eds.), *Wanita dalam Sejarah Timur Tengah: Pergeseran Batas dalam Jenis Kelamin dan Jenis Kelamin* (London: Yale University Press, 1991), 58.

gender menjadi perilaku sosial normatif masyarakat Muslim yang dalam siklusnya dijelaskan sebagai alamiah, bermoral, dan ditahbiskan oleh Tuhan.²³

Pembenaran untuk hierarki gender dan diskriminasi perempuan berakar pada perkembangan ilmu-ilmu keislaman seperti Ḥadīth (tradisi kenabian), tafsir (eksegese), dan fiqh (yurisprudensi) selama periode awal Islam. Untuk memeriksa proses evolusi ilmu pengetahuan Islam, kita perlu mengetahui sumber-sumber iman dan praksis Islam. Dasar iman Islam terletak di dalam al-Qur’ān yang bagi umat Islam adalah “wacana ilahi” atau “kalam Tuhan.” Makna “wacana ilahi” diturunkan melalui tradisi keagamaan lainnya, terutama Ḥadīth dan tafsir, karena Ḥadīth menjadi dasar pengembangan yurisprudensi dan hukum Islam. Ada dua kategori penting dari ayat-ayat al-Qur’ān, yang diklasifikasikan oleh al-Qur’ān sendiri sebagai *muḥkamāt* (kategoris) dan *mutashābihāt* (alegoris). *Muḥkamāt* adalah ayat *al-bayyināt*, yaitu ayat yang jelas tanpa ambiguitas apapun. Sementara ayat *mutashābihāt* bersifat figuratif, metaforis, dan alegoris.

Lebih jauh lagi, Maududi dan Sayyid Quṭb²⁴ berpendapat bahwa konteks sejarah wahyu al-Qur’ān sangat penting kedudukannya sebagai media untuk bisa memahami maknanya. Ini memberi ruang dan ruang lingkup untuk realisasi duniawi dari wacana ilahi yang menggunakan kepekaan manusia. Selanjutnya, persepsi dan interpretasi manusia terhadap wacana ilahi tidak dapat dianggap tidak ada bandingannya atau sama dengan “kalam Tuhan.” Pemikiran tafsir dalam segala bentuknya tetaplah merupakan usaha manusia. Namun demikian, upaya penafsiran sangat penting keberadaannya dalam tradisi intelektual Islam sebagai mediator antara teks, makna, dan maksudnya. Seperti halnya proyek penafsiran, sebuah produk tafsir al-Qur’ān tidak terlepas dari teks yang diproduksi sebelumnya. Teks sebelumnya mengacu pada perspektif, keadaan dan latar belakang pembaca individual. Dalam banyak kasus, subordinasi perempuan di ranah publik dipengaruhi oleh Ḥadīth Nabi yang sangat populer bahwa “mereka yang mempercayakan urusan mereka kepada seorang

²³ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur’an*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994).

²⁴ Abdurrahman Ido, *The Science of The Qur’an: A Study in Methodology and Approach* (Malaysia: Synergy Book International, 1997), 163.

wanita tidak akan pernah tahu kemakmuran.” Ḥadīth inilah yang sering digunakan untuk menyingkirkan perempuan dari posisi dan tanggung jawab politik praktis. Namun demikian, Ḥadīth lain dan pengalaman sejarah kehidupan Islam abad ketujuh sama sekali tidak mengotentikasi tradisi misoginis ini.

Mernissi menganalisis kompleksitas yang mempengaruhi proses perang Jamal sebagai fitnah pertama (konflik sipil) dalam sejarah Islam, sebuah situasi politik di mana Abū Bakr telah melaporkan Ḥadīth Nabi di atas. Ia berpendapat bahwa hanya Abū Bakr yang memberikan jenis kelamin salah satu lawan sebagai alasan netralitasnya dalam konflik sipil. Tidak ada Ḥadīth lain di antara banyak Ḥadīth yang dikumpulkan oleh al-Bukhārī tentang perang saudara dalam sebuah bab yang berjudul al-Fitnah, perang sipil, atau bahkan membuat referensi terselubung mengenai jenis kelamin para pemimpin.

Meskipun sulit untuk membuat perbedaan antara teks dan makna yang dikaitkan dengannya, pembacaan Ḥadīth secara tekstual dan penafsirannya, berdasarkan historisitas dan kontekstualnya, akan memungkinkan kita untuk mengeksplorasi bagaimana teks tertentu ditafsirkan. Perbedaan gender dan superioritas laki-laki atas perempuan sebagai perintah doktrin dalam tradisi Islam berasal dari interpretasi klasik dari ayat al-Qur’ān surah al-Nisā’ [4]: 34. Penafsiran teks ini sebagai penegasan superioritas laki-laki dan wewenang atas perempuan telah menerapkan gagasan tentang kekuasaan laki-laki atas perempuan sebagai model normatif perilaku gender di masyarakat Muslim. Penafsiran tentang ayat ini, mulai dari produk tafsir klasik hingga produk tafsir cendekiawan konservatif periode kontemporer, mencerminkan gagasan patriarkis tentang peran dan tanggung jawab perempuan.

Meskipun lebih banyak membahas isu-isu etis dan politis di masyarakat, kebanyakan karya penafsiran al-Qur’ān kontemporer mereproduksi posisi yang tidak bisa ditawar dan kaku dari pendahulunya, terutama mengenai isu gender. Namun, modernisme Islam pada pertengahan abad ke-19 menantang kerangka analitis para panafsir terdahulu dan kesimpulan mereka mengenai gender. Inti pemikiran Islam modernis adalah penciptaan hubungan positif antara prinsip-prinsip al-Qur’ān dan pemikiran modern yang dapat mengintegrasikan institusi modern

dengan prinsip moral dan sosial Islam. Tugas besar kaum modernis Islam adalah memecah konservatisme untuk membiasakan masyarakat Muslim dengan revisi hukum Islam secara bertahap dengan memperhatikan tradisi modern.

Teolog Mesir dan sarjana modernis Islam yang paling menonjol, Shaykh Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) menemukan bahwa Islam dan modernitas tidaklah bertentangan. Dia meyakinkan bahwa umat Islam akan menemukan jawaban yang diperlukan untuk masalah dan situasi kehidupan modern jika al-Qur’ān dan Ḥadīth Nabi dipelajari dengan benar serta membangun kembali praktik ijtihad (penalaran kritis dan interpretasi). ‘Abduh berargumentasi untuk memisahkan ibadah (hukum tentang tugas agama) dari muamalah (hukum tentang transaksi sosial) yang tercantum dalam al-Qur’ān dan hukum Islam. Alasan ini memberi ruang bagi kerangka metodologis baru dalam menafsirkan al-Qur’ān dan hukum Islam. Atas dasar kerangka teoritis ini, ‘Abduh menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān yang berhubungan dengan perempuan dan memberikan kritik terhadap praktik dan hukum sosial yang ada saat berhadapan dengan perempuan.

‘Abduh berpendapat bahwa penindasan terhadap perempuan atas nama Islam, terutama pelanggaran yang terkait dengan perceraian dan poligami termasuk di antara penyakit dasar yang menyebabkan stagnasi masyarakat Muslim. Ia juga berpendapat bahwa perempuan kehilangan hak mereka atas pendidikan dan akses pengetahuan, di mana hal tersebut bertentangan dengan apa yang dibutuhkan dan diharuskan oleh kehidupan dan agama. Inti dari gagasannya adalah keyakinannya bahwa kesetaraan adalah hakikat Islam. Sistem nilai dan transformasi sosial itu mungkin terjadi hanya jika status masyarakat yang kurang beruntung secara sosial, dalam hal ini perempuan, meningkat.²⁵

Para ilmuwan feminis Islam kontemporer seperti Asma Barlas, Liela Ahmed, dan Amina Wadud dalam *Wanita di dalam Al Qur’an* telah mencoba melakukan pembacaan terhadap teks-teks agama secara inklusif terkait perempuan. Barlas, dalam *Women Belief in Islam*, menunjukkan bagaimana umat Islam datang untuk membaca ketidaksetaraan dan patriarkisme ke dalam al-Qur’ān untuk membenarkan struktur keagamaan dan sosial yang ada. Ia mengacu

²⁵ Nawaal El-Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in Arab World* (London: Zed Press, 1980), 171.

pada prinsip *polysemy* tekstual untuk mengkritik reduksionisme-interpretatif yang menyatakan bahwa al-Qur'ān hanya bisa dibaca dalam mode patriarkal. Namun demikian, ia juga menggugat pandangan relativisme-interpretatif, yang menyatakan semua pembacaan sama benarnya. Tanpa melepaskan komitmen terhadap *polysemy* tekstual, ia berpendapat bahwa tidak semua pembacaan dapat diterima sebagai suara yang sah secara kontekstual dan teologis, terutama yang membaca berbagai bentuk *ẓulm* (ketidakadilan) ke dalam al-Qur'ān.

Pembacaan al-Qur'ān secara liberatif penting untuk membaca penderitaan kemanusiaan yang belum termaktub di dalam al-Qur'ān, sebab misi al-Qur'ān adalah melawan segala jenis penindasan dan menasihati orang-orang beriman untuk berperang di jalan Allah dan membela orang-orang yang tertindas siapapun dia. Kata *mustaḍ'afūn* yang digunakan al-Qur'ān sebagai representasi kaum marginal mengacu pada mereka yang rentan, terpinggirkan atau tertindas. Kemudian, jika penindasan atau penyebab penindasan bersifat tekstual, maka perang melawan penindasan harus ditujukan untuk meruntuhkan isi teks yang menindas tersebut. Pembacaan semacam itu penting untuk mendapatkan kembali identitas-identitas perempuan yang hilang.

Perempuan dan Kekuasaan di Indonesia

Di Indonesia, di mana mayoritas penduduknya adalah Muslim, nuansa pemikiran Islam tentu menjadi warna yang mendominasi dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan. Sebagaimana diketahui, pemikiran Mernissi bukanlah hal baru di Indonesia. Dalam *The Forgotten Queen*,²⁶ Mernissi menyebut beberapa penguasa/Sultanah perempuan pada abad XVII yang menjadi pemimpin dinasti. Sementara itu di Indonesia, perjuangan kesetaraan gender juga sudah terjadi bahkan sejak sebelum Kartini yang memperjuangkan akses pendidikan bagi perempuan. Namun demikian, tidak lantas hal tersebut menjadi dasar kesimpulan bahwa kesetaraan gender di Indonesia terutama dalam ranah politik sudah tercapai. Tingkat partisipasi perempuan dalam kekuasaan masih dalam fase perjuangan. Partisipasi perempuan dalam ranah publik terlihat dari presentase keterlibatan perempuan dalam Pemilu lima tahunan.

²⁶ Fatima Mernissi, *Ratu-ratu Islam yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi (Bandung: Mizan, 1994), 174-176.

Secara mencolok, perubahan-perubahan peta politik terjadi di Jawa Timur. Kepemimpinan perempuan menemukan momentumnya akhir-akhir ini. Jawa Timur sebagai basis Nahdlatul Ulama (NU) dengan ribuan pesantren memiliki tradisi “*manut dawuhe Kiai*,” yang artinya menuruti kehendak atau perkataan seorang kiai. Namun tradisi ini dihentak dengan kenyataan kemenangan Khofifah Indar Parawansa sebagai Gubernur Jawa Timur 2019-2024, meskipun para kiai pimpinan NU telah menginstruksikan warga NU untuk mendukung Saifullah Yusuf alias Gus Ipul.²⁷ Selain kemenangan Khofifah, kuatnya pamor kepemimpinan perempuan di Jawa Timur juga ditandai dengan terpilihnya kembali Tri Rismaharini sebagai Walikota Surabaya, disusul kemudian dengan kemenangan bupati-bupati perempuan di daerah lain. Fenomena ini menandai arah baru perpolitikan di Indonesia, mengingat segala upaya pemerintah untuk mendorong keterlibatan perempuan di ranah politik melalui *affirmative action* (kuota 30%) selama ini kurang berdampak signifikan, dan Jawa Timur menjadi lokomotif perubahan positif tersebut.

Di Indonesia, dalam rentang waktu 2005-2014 terdapat 26 perempuan yang menjadi kepala daerah, yang terdiri dari 20 orang Bupati, 5 Walikota dan 1 Gubernur yang tersebar di berbagai daerah. Seiring perubahan sistem Pemilu, pada Pilkada 2015 jumlah calon pemimpin perempuan mencapai 123 orang dari total 1.654 calon pemimpin daerah atau sekitar 7,4 %. Dari jumlah tersebut, 35 orang calon memenangkan kontestasi kepala daerah. Pada Pilkada 2017 jumlah tersebut menurun. Dari 620 kandidat yang maju dalam pemilihan hanya ada 45 orang atau 7,25 % calon perempuan. Dari total keseluruhan kepala dan wakil kepala daerah tingkat provinsi dan kota/kabupaten, hanya ada 59 kepala daerah

²⁷ “Prihatin Kondisi Pilkada Di Jatim, Wakil Rais Aam Ajak Warga Dukong Gus Ipul-Puti,” merdeka.com, <https://www.merdeka.com/peristiwa/prihatin-kondisi-pilkada-di-jatim-wakil-rais-aam-ajakwargadukung-gus-ipul-puti.html>. Diakses 5 Desember 2019; “Ikuti Instruksi Kiai, NU Lamongan Kompak Dukong Gus Ipul-Puti,” <https://www.liputan6.com/pilkada/read/3566878/ikuti-instruksi-kiai-nu-lamongan-compact-dukong-gus-ipul-puti>. Diakses 5 Januari 2019.

perempuan pada 2017 atau 5,35 % dari keseluruhan kepala daerah dari total 1.084.²⁸

Badan Pusat Statistik pada Januari 2017 merilis data yang menyebutkan bahwa seluruh pimpinan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) di Indonesia adalah laki-laki dan 97 dari 560 anggotanya adalah perempuan. Persentasenya, dibanding laki-laki, menduduki peringkat ke-99 di dunia. Namun, data PBB berkata lain, di mana jumlah anggota legislatif perempuan di Indonesia tercatat ada 111 orang atau 19,8 %, berada satu peringkat di bawah Arab Saudi yang keterwakilan perempuannya di parlemen adalah 19,9 % atau 30 dari 151 kursi. PBB menempatkan Indonesia di posisi 46 perihal jumlah keterwakilan perempuan di kabinet.

Indonesia memiliki sembilan menteri perempuan dari 35 atau 25,7 % kursi di kabinet. Mereka adalah Menteri Koordinator Pembangunan Manusia dan Kebudayaan Puan Maharani, Menteri Keuangan Sri Mulyani, Menteri Kelautan dan Perikanan Susi Pujiastuti, Menteri Luar Negeri Retno L.P. Marsudi, Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Siti Nurbaya, Menteri Badan Usaha Milik Negara Rini Soemarno, Menteri Kesehatan Nila F. Moeloek, dan Menteri Pemberdayaan Perempuan Yohana Yembise. Sebelumnya, ada Khofifah Indar Parawansa di posisi Menteri Sosial, namun mengundurkan diri dari kabinet untuk mengikuti ajang Pilkada dan sukses mengamankan kursi Gubernur di Jawa Timur pada 2018.²⁹

Dengan demikian, tampak angka keterlibatan perempuan dalam penentuan kebijakan publik menunjukkan kenaikan yang signifikan, meskipun narasi besar yang masih terbaca seringkali hanya sebatas pergantian kepala daerah, kemenangan kampanye atau posisi pengganti. Artinya, dari sisi esensi keterwakilan politik, keterwakilan perempuan masih belum tercapai atau belum memenuhi ekspektasi atau harapan dari kelompok-kelompok yang selama ini memperjuangkan keterwakilan politik perempuan. Yang juga patut dikhawatirkan adalah *backlash* (serangan balik) ketika

²⁸ “Khofifah maju lagi dalam Pilgub Jatim, harapan cerah untuk keterwakilan perempuan?,” *BBC News Indonesia*, 6 November 2017, <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-41876283>.

²⁹ “Membandingkan Perempuan dalam Politik di Indonesia dan Dunia,” <https://news.detik.com/berita/d-3904549/membandingkan-perempuan-dalam-politik-di-indonesia-dan-dunia>. Diakses 5 Januari 2019.

yang didorong hanya perempuan-perempuan untuk maju di arena politik tapi kemudian tidak memberi makna yang signifikan ke dalam keterwakilan kepentingan perempuan. Hal ini sangat ironis mengingat perempuan termasuk kelompok pemilih yang besar dan sangat menentukan. Porsinya sendiri mencapai 60% dari total jumlah pemilih. Selain itu, perempuan juga tercatat sebagai kelompok pemilih yang rajin untuk datang ke Tempat Pemungutan Suara (TPS) ketimbang pemilih laki-laki. Jadi, dari segi mobilisasi pemilih perempuan jauh lebih baik dari laki-laki.

Rendahnya kualitas partisipasi perempuan dalam menentukan kebijakan publik berdampak pada maraknya pemberlakuan Perda yang merugikan perempuan. Komisi Nasional Anti-Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) menemukan ada 421 kebijakan diskriminatif yang dikeluarkan pemerintah daerah selama tujuh tahun terakhir, yaitu sejak 2009 hingga 2016. Kebijakan diskriminatif atas nama moralitas dan agama ini terus meningkat dan telah membatasi ruang gerak perempuan. Di antara kebijakan tersebut adalah mengharuskan perempuan mengenakan jilbab dan larangan keluar malam. Kebijakan diskriminatif bukan hanya ditemukan dalam Perda saja, tetapi juga dalam bentuk surat edaran baik itu dari bupati maupun walikota. Di antara faktor yang menyebabkan kebijakan diskriminatif terus bertambah adalah lemahnya kontrol dari pemerintah pusat terhadap pemerintah daerah terkait regulasi yang tidak sejalan dengan konstitusi.

Pemahaman mengenai diskriminasi masih sangat lemah di kalangan legislatif maupun eksekutif. Kondisi tersebut sangat merugikan kaum perempuan karena berdampak kepada akses perempuan terhadap sumber daya ekonomi. Untuk menyebut contoh, taruhlah Perda mengenai penggunaan jilbab. Negara memaksa seseorang untuk menggunakan atribut keagamaan yang sebenarnya berada di ranah privat dan seharusnya tidak dicampuri oleh negara. Komnas HAM menemukan kebijakan diskriminatif ini banyak terjadi di Jawa Barat, Sumatera Barat, dan Aceh. Sangat disayangkan, Mahkamah Konstitusi baru-baru ini justru memutuskan untuk melarang pemerintah pusat membatalkan Perda yang dinilai diskriminatif tersebut.

Ruang pengujian Perda saat ini hanya tertumpu pada Mahkamah Agung dan legislatif. Sayangnya, mekanisme *judicial review* di Mahkamah Agung menjadi persoalan sendiri bagi

pemenuhan akses keadilan pada masyarakat, khususnya perempuan. Pasalnya, persidangan yang dilakukan adalah persidangan berkas, sehingga tidak ada ruang untuk memberikan argumentasi sehubungan dengan pelanggaran atau inskonstitusionalitas sebuah Perda. Pemahaman kepada pemerintah daerah maupun pemerintah pusat terkait kebijakan diskriminatif ini masih harus melalui jalan panjang untuk mewujudkan. Para pejuang kesetaraan gender dan lembaga terkait masih harus terus membangun komunikasi, menyusun pedoman, dan indikator bagaimana menyusun kebijakan yang adil gender, konstitusional, dan tidak diskriminatif.

Maraknya perda diskriminatif tersebut terjadi karena ternyata meski keterwakilan perempuan dalam pemilihan kepala daerah mengalami peningkatan, namun keberpihakan mereka pada agenda dan isu perempuan masih rendah. Kebanyakan dari kandidat perempuan mencalonkan diri untuk melanggengkan dinasti politik. Pilkada serentak 2018 diikuti oleh 101 perempuan, atau 8,85 % dari total 1.140 pendaftar bakal calon kepala daerah. Terjadi peningkatan keterwakilan perempuan dibanding dua Pilkada sebelumnya, di mana keterwakilan perempuan hanya mencapai 7,47 % pada pilkada 2015, dan 7,17 % pada Pilkada 2017. Meski demikian, diakui atau tidak, peningkatan angka tersebut tidak berarti banyak bagi upaya pemihakan pada kaum perempuan.

Bahwa calon pemimpin perempuan ternyata tidak serta merta menunjukkan keberpihakan pada agenda dan isu-isu perempuan menjadi tantangan besar bagi agenda dan isu-isu keperempuanan.³⁰ Tampak hanya ada 12 dari 23 calon terpilih dalam Pilkada 2017 yang mengusung isu perempuan dan perlindungan anak. Namun demikian, dari yang sedikit itu, justru sebagian besar tersandung kasus korupsi, di mana hal ini tentu menjadi bumerang bagi afirmasi keterwakilan perempuan dalam Pemilu. Masyarakat akan berpikir bahwa keberadaan anggota parlemen perempuan tersebut merupakan suatu hal yang percuma jika mereka tidak 100 % *gender responsive* atau *gender sensitive*, lebih-lebih jika motivasi politisnya adalah untuk melanggengkan kekuasaan dinasti keluarganya.

³⁰ “Komnas Perempuan Temukan 421 Kebijakan Diskriminatif,” *VOA Indonesia*, <https://www.voaindonesia.com/a/komnas-perempuan-temukan-421-kebijakan-diskriminatif/3940841.html>. Diakses 5 Januari 2019.

Kenyataan semakin sulit ketika perempuan yang menjabat tidak memperjuangkan aspirasi kaumnya karena memiliki motivasi berpolitik untuk melanggengkan kekuasaan dinasti dan berangkat dengan modal kekayaan keluarga. Biaya kampanye yang mahal—sekitar Rp. 15,7 miliar di daerah dan Rp. 50-60 di Jakarta—juga berpotensi menimbulkan politik transaksional. Kekayaan Bacaleg perempuan pada 2018 rata-rata sekitar Rp. 10,8 miliar, dan yang tertinggi dimiliki oleh Calon Wakil Bupati Gorontalo Utara, Suhelah, yang memiliki kekayaan senilai Rp. 71,4 miliar, dan yang paling sedikit adalah Calon Wakil Bupati Parigi Moutong, Yufni Bungkundapu, dengan kekayaan senilai Rp 99,6 juta. Berdasar data KPU, kandidat perempuan dengan latar belakang jejaring kekerabatan meningkat dan kandidat perempuan mantan legislator menurun. Sementara kandidat dengan latar belakang kader partai dan petahana cenderung stagnan. Sekitar 40% kandidat perempuan berasal dari jejaring kekerabatan sementara 25% berlatar belakang pengusaha. Karena besarnya biaya politik yang dikeluarkan kader perempuan, maka kalangan aktivis atau akademisi tidak mendapat ruang yang luasa untuk memasuki posisi elite dalam politik, meski secara kapabilitas kandidat perempuan dari kalangan yang disebut terakhir ini setara dengan kandidat laki-laki.

Kapabilitas para perempuan calon kepala daerah pada Pilkada 2018 terlihat dari kemampuan mereka dalam membuat strategi untuk menarik dukungan dan simpati konstituen. Mereka menggalang dukungan dari pondok pesantren dan para ulama. Hal ini menjadi *starting point* yang sangat penting karena persepsi masyarakat tentang perempuan sebagai pemimpin belum terlalu baik sehingga dibutuhkan pendekatan kepada tokoh agama. Hal ini, misalnya, dilakukan oleh Calon Gubernur Jawa Timur, Khofifah Indar Parawansa, yang melakukan safari politik ke berbagai pondok pesantren di beberapa wilayah di Jawa Timur usai mengumumkan pencalonan dirinya. Dengan demikian, konsolidasi perempuan di bidang politik harus diperkuat. Organisasi perempuan yang peduli dengan afirmasi keterwakilan perempuan tak lagi bisa bekerja sendiri-sendiri karena yang kini dihadapi adalah bagaimana mengadvokasi regulasi dan membangun gerakan. Bagaimanapun, ketika perempuan muncul ke panggung politik ia

tidak hanya dilihat sebagai politisi tetapi sebagai pembawa misi politik etis perempuan.³¹

Penutup

Keterlibatan perempuan dalam sejarah kekuasaan di Indonesia sesungguhnya bukanlah hal yang baru, namun kebangkitan Islam kanan yang mewarnai perpolitikan di Indonesia pascareformasi menggiring opini publik bahwa domestifikasi perempuan adalah sebuah kebenaran teologis. Hari ini wacana kesetaraan dan keadilan gender masih menjadi isu aktual di Indonesia karena belum selesai diperjuangkan perwujudannya.

Data dan fakta terbaru membuktikan bahwa kesetaraan gender di Indonesia belum berjalan baik. Hal ini ditandai dengan hak politik perempuan yang belum sepenuhnya terpenuhi, meskipun secara hukum baik nasional maupun internasional telah ditegaskan kewajiban negara untuk menjamin terpenuhinya hak politik tersebut. Sesuai pemikiran Mernissi, untuk mewujudkan kesetaraan, pemerintah harus meningkatkan kapasitas kepemimpinan perempuan dalam pembangunan dan pemenuhan atas informasi agar perempuan dapat berpartisipasi secara aktif. Ketika perempuan telah berdaya secara politik maka rintangan bagi perempuan untuk menikmati hak-hak asasinya akan terhapuskan. Keterlibatan mereka akan berdampak pada lahirnya bentuk-bentuk kebijakan publik, aturan dan praktik adat serta tradisi dan kebiasaan, kelembagaan, dan teknologi yang adil bagi perempuan.

Daftar Rujukan

“Qur’an and Woman-Amina Wadud-Oxford University Press,” dalam <https://global.oup.com/academic/product/quran-and-woman-9780195128369?cc=id&lang=en&>. Diakses 5 Januari 2019.

Ahmed, Akbar S. *Membedah Islam*. Bandung: Pustaka, 1997.

Ahmed, Liela. “Islam Dini dan Posisi Wanita: Masalah Interpretasi,” dalam Nikkie R. Kiddie dan Beth Baron (eds.), *Wanita dalam Sejarah Timur Tengah: Pergeseran Batas dalam Jenis Kelamin dan Jenis Kelamin*. London: Yale University Press, 1991.

Barlas, Asma. *Believing Women in Islam*. Austin: University of Texas Press, 2002.

³¹ “Keterwakilan perempuan di Pilkada 2018 naik, keberpihakan pada perempuan ‘rendah,’” *BBC News Indonesia*, 22 Februari 2018.

- BBC News Indonesia. "Khofifah maju lagi dalam Pilgub Jatim, harapan cerah untuk keterwakilan perempuan?," 6 November 2017, <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-41876283>.
- , "Keterwakilan perempuan di Pilkada 2018 naik, keberpihakan pada perempuan 'rendah,'" 22 Februari 2018.
- CNN Indonesia. "Tak Dinafkahi Suami, Motif Keluarga Di Jombang Bunuh Diri," <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180116154508-20-269335/tak-dinafkahi-suamimotif-keluarga-di-jombang-bunuh-diri>. Diakses 5 Januari 2019.
- Dhahabī (al). "Shi'ār A'lam al-Nubalā'," dalam Helmi Ali Yafie, "Jejak Perjuangan Keulamaan Perempuan," KUPI, 25 April 2017.
- El-Saadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve: Women in Arab World*. London: Zed Press, 1980.
- Haddad, Yvone Yazbeck dan John L. Esposito. *Islam, Gender and Social Change*. Newyork: t.p., 1998.
- Hallaq, Wael B. "Was The Door of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 16, 1984.
- Hijab, Nadia. *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work*. t.tp.: Cambridge University Press, 1988.
- Idoi, Abdurrahman. *The Science of The Qur'an: A Study in Methodology and Approach*. Malaysia: Synergy Book International, 1997.
- Imran, Muhammad. *Ideal Woman in Islam*. t.tp.: Islamic Publications Ltd, 1979.
- Liputan6.com. "Ikuti Instruksi Kiai, NU Lamongan Kompak Dukung Gus Ipul-Puti," <https://www.liputan6.com/pilkada/read/3566878/ikuti-instruksi-kiai-nu-lamongan-kompak-dukung-gus-ipul-puti>. Diakses 5 Januari 2019.
- Maududi, Abul A'la. *Hukum dan Konstitusi Sistem politik dalam Islam*, terj. Asep Hikmat. Bandung: Mizan, 1995.
- , *Purdah and the Status of Woman in Islam*. t.tp.: Islamic Publications, 1979.
- Merdeka.com. "Prihatin Kondisi Pilkada Di Jatim, Wakil Rais Aam Ajak Warga Dukung Gus Ipul-Puti," <https://www.merdeka.com/peristiwa/prihatin-kondisi-pilkada-di-jatim-wakil-raisaam-ajakwargadukung-gus-ipul-puti.html>. Diakses 5 Januari 2019.

- Mernissi, Fatima dan Rifat Hassan. *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Tim LSPPA. Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995.
- Mernissi, Fatima. "Women in Muslim History: Traditional perspectives and New Strategies," dalam S. Jay Kleinberg (ed.), *Retrieving Womens History: Changing Perceptions of The Role of Women in Politics and Society*. France: Berg Publisher/UNESCO Comparative Studies Series, 1992.
- . *Perempuan-perempuan Harem*, terj. Ahmad Baiquni. Bandung: Qanita, 2008.
- . *Ratu-ratu Islam yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi. Bandung: Mizan, 1994.
- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Nardin, Yermias. "Fatima Mernissi: Dekonstruksi Dominasi Laki-laki," *Basis*, Vol. 66, 2017.
- News.detik.com. "Membandingkan Perempuan dalam Politik di Indonesia dan Dunia," <https://news.detik.com/berita/d-3904549/membandingkan-perempuan-dalam-politik-di-indonesia-dan-dunia>. Diakses 5 Januari 2019.
- Rinaldo, Rachel. "Muslim Women, Moral Visions: Globalization and Gender Controversies in Indonesia," *Qualitative Sociology*, Vol. 34, No. 4, 2011.
- Saleh, A. Khudori. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Shari'ati, Ali. *Women in Eyes and Heart of Muhammad*. Areacode: Islamic Foundation Press, 1990.
- Stowasser, Barbara Proyer. "The Status of Women in Early Islam," dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women*. Beckenham: Croom Helm, 1984.
- VOA Indonesia. "Komnas Perempuan Temukan 421 Kebijakan Diskriminatif," <https://www.voaindonesia.com/a/komnas-perempuan-temukan-421-kebijakan-diskriminatif/3940841.html>. Diakses 5 Januari 2019.