

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Islam telah mengalami berbagai dinamika yang penting seiring perkembangan masyarakat Indonesia. Selain sebagai agama yang paling banyak penganutnya, Islam memegang peran penting dalam pembentukan pola pikir dan pola perilaku masyarakat, baik secara sosial-politik maupun kaidah dan hukum. Pengaruhnya yang cukup besar disebabkan karena Islam adalah agama dengan penganut mayoritas di Indonesia, selain itu, umat Islam merupakan kelompok yang aktif dan bersemangat dalam keikutsertaannya meraih kebebasan Indonesia sebagai sebuah bangsa yang mandiri dan merdeka.

Menurut berbagai sumber yang dikutip oleh Rahmat, umat Islam sejak zaman penjajahan hingga revolusi kemerdekaan umat Islam telah terlibat dalam upaya mempertahankan kemerdekaan serta dengan lantang menyuarakan ideologi Islam ditengah kegaduhan eksistensi berbagai ideologi di era Orde Lama, melakukan pemberdayaan sosial dan pendidikan di era Orde Baru serta terlibat dalam upaya meruntuhkan kekuasaan otoritarianisme Soeharto di era Reformasi.¹

Keterlibatan umat Islam tersebut menyebabkan tumbuh dan berkembangnya berbagai aksi dan pemikiran yang dipengaruhi oleh Islam. Hal ini dikarenakan bagi muslim, Islam bukan hanya diyakini sebagai pengetahuan teologis tentang Tuhan dan

¹ Abdi Rahmat, "Ansor dalam Peta Gerakan Islam Indonesia Kontemporer" dalam Andi Rahman dan Bayu Yulianto, *Gerakan Pemuda Ansor*, (Jakarta: Pustaka Obor, 2018), hlm. 249.

ritual keagamaannya, namun juga tuntunan hidup yang mengatur segala aspek kehidupan didalamnya, sumber utamanya adalah kehendak Tuhan melalui Al-Quran yang berisi kalam Allah (firman).²

Sebagai agama yang memiliki otoritas untuk memengaruhi pola pikir dan membentuk masyarakat, baik dalam kultur maupun struktur, bahkan belakangan ini telah menjadi politik identitas, Islam telah menjadi realita yang mendominasi dalam sistem kemasyarakatan dan struktur sosial maupun politik. Islam telah menjadi dasar dari terbentuknya norma dan nilai kemasyarakatan termasuk dalam menilai dan meniscayakan bagaimana menjadi seorang perempuan.³

Perspektif keislaman juga memiliki metode dalam memandang relasi antara laki-laki dan perempuan. Islam berdasarkan Al-Quran secara normatif meyakini kedudukan yang setara bagi laki-laki dan perempuan secara iman, tetapi dalam relasi sosial, Islam menekankan pada pembagian peran antara laki-laki dan perempuan yang berbeda dan meyakini sistem gender. Laki-laki dianggap sebagai pemimpin dalam keluarga dan pencari nafkah, sedangkan perempuan berada di ranah domestik, sebagai pengasuh dan pendidik anak-anak.⁴

Sementara itu, telah berkembang gerakan perempuan sejak abad ke 20 yang dikenal sebagai kelompok feminis berdasarkan pemikiran mereka mengenai penyebab ketertinggalan perempuan daripada laki-laki. Kelompok ini memandang bahwa agama

² Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 37

³ Ariana Suryoni, "Menelaah Feminisme dalam Islam", *Jurnal Sawwa*, vol. 7, (2012), hlm. 22.

⁴ *Ibid*, hlm. 23

merupakan wilayah dimana narasi mengenai gender pertama kali dikonstruksikan melalui kisah penciptaan Adam dan Hawa. Gagasan yang lahir dari kisah pelanggaran Hawa ketika ia tergoda untuk memakan buah terlarang dan dianggap menyebabkan Adam ikut terjerumus, sehingga ia dianggap tidak mampu berperilaku sesuai moral dan rasionalitasnya lebih rendah dibanding laki-laki (Adam).⁵

Seiring dengan perkembangan pengetahuan dan perubahan masyarakat Islam, gagasan ketidaksetaraan gender dalam agama ini diakui oleh sebagian pemikir kajian perempuan dalam Islam, salah satunya adalah Asghar Ali Engineer. Engineer mengatakan bahwa sangat sulit memberikan jawaban atas pertanyaan tentang emansipasi antara laki-laki dan perempuan. Hal ini dikarenakan banyak ulama yang menyatakan secara tegas bahwa status perempuan lebih rendah dari pada laki-laki.⁶

Dalam merespon hal ini, Alison Jasper mengemukakan bahwa metodologi feminisme modern telah mengembangkan cara untuk memperlihatkan tentang struktur yang diidentifikasi sebagai laki-laki dan sudut pandang laki-laki telah menyingkirkan perempuan dari kekuasaan maupun sarana yang membuat kehidupan mereka mandiri atau sama artinya dengan laki-laki. metodologi tersebut diantaranya dipaparkan sebagai berikut;⁷

⁵ Stephanie Hodgson Wright, "Feminisme Periode Awal" dalam Sarah Gamble, *Pengantar Memahami Feminisme dan Post-feminisme*, diterj. Jalsutra, (Yogyakarta: Jalsutra, 2010), hlm. 5.

⁶ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Yogyakarta: LSPPA dan CUSO Indonesia, 1994), hlm. 37.

⁷ Alison Jasper, "Feminisme dan Agama", dalam Sarah Gamble *Pengantar Memahami Feminisme dan Post-feminisme*, diterj. Jalsutra, (Yogyakarta: Jalsutra, 2010), hlm. 202-203.

1. Feminisme menawarkan sebuah kritik terhadap agama yang pada praktiknya dilaksanakan berdasarkan perspektif tertentu atau perspektif laki-laki sehingga meminggirkan suara perempuan.
2. Mengidentifikasi karakter dan simbol-simbol gender yang signifikan dalam budaya manusia, misalnya simbol-simbol dalam aspek budaya religius, praktik peribadahan, struktur organisasi, hingga teologis dan kosmologisnya.
3. Aspek pragmatis dan konstruktif. Para feminis agama dan karya-karya spiritualitas secara lebih konstruktif diarahkan untuk menemukan cara-cara untuk mengubah kerangka simbolik tentang nilai yang dilalui manusia sesuai dengan aspirasi-aspirasi perempuan seperti halnya laki-laki.
4. Cabang feminisme agama menitikberatkan dimensi spiritual dan etika serta secara konsekuen memperhatikan isu-isu etis tentang cinta, kesetaraan, keadilan, dan penolakan maskulinis atas masalah materialis, jasmaniah, dan fisik.

Meskipun gagasan feminisme berasal dari Barat, pemikiran feminisme juga berkembang di Timur Tengah sejak para cendekiawan dan akademisi Mesir melakukan perjalanan untuk menempuh pendidikan di Eropa pada abad ke-20. kemudian mulai mengadopsi gagasan demokrasi yang mereka gabungkan dengan gagasan-gagasan Islam tentang perempuan dan mengembangkan wacana baru tentang gerakan perempuan Islam, yakni Feminisme Islam. Para feminis Islam mulai merangkai kembali kaidah tentang perempuan dalam pemahaman Islam ortodoks.

Kumari Jayawardena menyebutkan bahwa gerakan perempuan tidak terjadi dalam sebuah kevakuman melainkan berkoresponden dan dipengaruhi oleh gerakan sosial yang skupnya lebih luas dimana para perempuan menjadi bagian didalamnya.⁸ Di Indonesia, gerakan perempuan juga memiliki karakteristiknya sesuai dengan eranya masing-masing. Gagasan tentang perempuan dalam Islam satu persatu hadir dalam khazanah pergerakan perempuan seiring dengan maraknya organisasi keagamaan Islam dengan corak yang berbeda-beda, gerakan perempuan Islam juga menampakkan eksistensinya. Beberapa organisasi gerakan perempuan Islam yang aktif saat ini menurut Affiah dalam disertasinya, disebutkan sebagai berikut;

Tabel 1.1. Organisasi Gerakan Perempuan Islam Kontemporer di Indonesia

No.	Kategori	Nama Organisasi
1.	Organisasi yang telah lama berdiri tapi baru mengadopsi perspektif gender di era reformasi.	Fatayat NU.
2.	Organisasi gerakan perempuan yang independen.	Puan Amal Hayati dan Rahima.
3.	Organisasi Islam yang mengintegrasikan perspektif gender dan melakukan pemberdayaan perempuan.	Fahimna Institute dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial.
4.	Organisasi sayap partai politik.	Salima dibawah PKS, Aisyiyah dibawah Muhammadiyah dan Muslimah Hizbut Tahrir di bawah HTI.

Sumber: Neng Dara Affiah, 2014.⁹

⁸ Kumari Jayawardena, *Feminisme and Nationalism in the Third World*, (Londor and New Jersey: Zed Books, 1986), hlm. 10.

⁹ Neng Dara Affiah, Disertasi, Departemen Sosiologi: “*Gerakan Perempuan Muslim Progresid di Indonesia sebagai Gerakan Sosial Baru: Studi Kasus Organisasi-Organisasi di Jawa Tahun 1990-2010*”, (Depok: UI, 2014), hlm. 169

Menurut Affiah, organisasi masyarakat memegang andil yang penting dalam upaya merubah cara pandang dan pola pikir masyarakat terhadap budaya lama yang sarat ketidakadilan. Berdasarkan fakta tersebut, organisasi perempuan muslim di Indonesia banyak bermunculan dan banyak melakukan pemberdayaan terhadap kaum perempuan yang dilakukan melalui pembentukan pusat studi perempuan di perguruan-perguruan tinggi, pelatihan-pelatihan dan training-training gender, melalui seminar-seminar maupun konsultasi-konsultasi.¹⁰

Meskipun model feminisme Islam banyak diadopsi dan menjadi metode sebagian gerakan perempuan Islam di Indonesia yang bercita-cita mewujudkan kesetaraan gender, pada kenyatannya, feminisme masih menuai banyak pertentangan dari berbagai kalangan masyarakat Islam. Mansour Fakih berpendapat masyarakat awam masih berasumsi bahwa feminisme adalah gerakan pemberontakan terhadap kaum laki-laki dan merupakan upaya untuk melawan norma sosial dan mengingkari apa yang sudah ditentukan untuknya (kodrat), sehingga kesulitan dalam menempati ruang dikalangan masyarakat bahkan bagi perempuan itu sendiri.¹¹

Berangkat dari hal tersebut, peneliti tertarik mengidentifikasi preferensi keberagaman Islam dalam mendorong gerakan perempuan dimana feminisme Islam menjadi model gerakan. Salah satu lembaga sosial-kemanusiaan yang berdiri pasca-

¹⁰ *Ibid*, hlm. 143

¹¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 78

reformasi dan masih aktif melakukan kerja-kerjanya sesuai dengan tupoksinya yakni mendorong gerakan emansipasi perempuan berbasiskan Islam adalah Rahima.

Rahima memiliki cita-cita untuk mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender dalam Islam dengan menjunjung tinggi nilai kebebasan umat manusia. Sebagai sebuah lembaga yang mengusut isu-isu mengenai perempuan, Rahima memiliki pemahaman dan penjelasan mengenai perempuan dalam Islam. Pun dalam mengidentifikasi bagaimana Islam menilai perempuan. Salah satu isu perempuan yang giat dikembangkan oleh Rahima adalah program pengkaderan Ulama Perempuan yang dilakukan di pesantren dan umumnya pada tataran akar rumput di daerah pedesaan. Tujuan dari program tersebut adalah memunculkan peran dan perspektif perempuan ditengah tradisi keulamaan yang didominasi oleh laki-laki, sehingga perempuan memiliki ruang khusus dalam menyampaikan ide dan peranannya dikehidupan keagamaan.

Sebagai kelompok pembela perempuan, Rahima dipengaruhi oleh gagasan perempuan Islam yang berkembang di Timur Tengah. Rahima mengakui adanya pertemuan aspirasi dan inspirasi perempuan dalam Islam sampai pada substansi kemerdekaan berpikir dalam Islam itu sendiri. Dalam prinsipnya, Rahima mengambil posisi dimana nilai Islam dikembangkan agar kepentingan perempuan dalam agama dapat diperhitungkan, sebab itu Rahima juga bersentuhan dengan pemahaman gender dan feminisme. Dari sudut ide-ide keagamaan, gerakan perempuan Islam Rahima tentang hak-hak perempuan lebih dipengaruhi oleh pembaruan pemikiran dan gerakan

Islam dari Mesir atau Timur Tengah pada umumnya, tentu pemikiran demikian juga tidak lepas dari interaksi dengan Barat.

1.2. Masalah Penelitian

Feminisme dan Islam di Indonesia sering diartikan sebagai dua diskursus yang berbeda dan saling bertentangan. Tetapi, Rahima sebagai gerakan perempuan yang berbasiskan Islam memiliki pemikiran dan preferensi keberagamaannya sendiri dalam melihat kondisi perempuan dalam Islam. Dengan demikian, hal ini menjadi menarik untuk diteliti.

Dalam kajian dan kegiatannya Rahima menguatkan basisnya pada tradisi keislaman untuk kemaslahatan perempuan dengan menekankan prinsip keadilan dan kesetaraan yang bersentuhan dengan gerakan feminisme. Studi ini berusaha melihat bagaimana keberagamaan Islam yang menjadi preferensi Rahima dalam mengusung gerakan perempuannya dan bagaimana Rahima menjelaskan Islam bagi gerakan perempuan yang ditelusuri melalui pemikiran dan tindakan Rahima.

1.3. Pertanyaan Penelitian

Berangkat dari permasalahan diatas, pertanyaan penelitian ini dijabarkan sebagai berikut;

1. Bagaimana preferensi keberagamaan Islam Rahima membentuk gerakan perempuan Rahima?
2. Bagaimana perspektif feminisme Islam dalam preferensi keberagamaan Rahima?

1.4. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pertanyaan penelitian diatas, tujuan penelitian ini, antara lain:

1. Mendeskripsikan bagaimana preferensi keberagamaan Islam membentuk tindakan Rahima dalam mengusung gerakannya.
2. Mendeskripsikan perspektif feminisme Islam dalam preferensi keberagamaan Rahima.

1.5. Tinjauan Pustaka Sejenis

Bagian ini merupakan rujukan yang membantu penulis untuk menjawab masalah-masalah dalam penelitian dengan melihat aspek-aspek sejenis dan mengidentifikasi kekurangan dalam penelitian lain. Selain itu, adanya tinjauan pustaka sejenis juga berguna untuk menghindari kesamaan penelitian atau plagiat karya ilmiah. Berikut ini akan penulis paparkan beberapa referensi berupa jurnal dan tesis yang serupa dengan penelitian ini;

Pertama, dalam jurnal yang berjudul “Seksualitas Perempuan dalam Islam” oleh Elya Munfarida¹² mengelaborasi kondisi legitimasi teks-teks keagamaan memperteguh persepsi dan kesadaran masyarakat terhadap posisi perempuan dalam Islam. Ihwal yang dijabarkan dalam jurnal ini berkaitan dengan bagaimana nilai dan ajaran agama merupakan suprastruktur yang memengaruhi struktur sosial termasuk dalam memandang relasi gender.

¹² Elya Munfarida, “Seksualitas Perempuan dalam Islam”, *Jurnal Studi Gender dan Anak YinYang Pusat Studi Gender STAIN Purwokerto*, Vol. 05 No. 2, (2010).

Adapun kontruksi agama tidak dapat dilepaskan dari pengaruh dan perspektif manusia sebagai subjek yang terus menyebarkan ajaran agama dalam konteks historis yang juga mempengaruhi cara berpikir para penganutnya. Hukum dalam agama selalu berhubungan dengan kekuasaan politik yang memihak pada pandangan tertentu. Teks-teks tersebut merefleksikan upaya kontrol laki-laki atas seksualitas perempuan dengan menjadikannya sebagai objek seksual suaminya.

Tulisan ini berkontribusi bagi penulis dalam memahami bagaimana kontuksi teks berimplikasi pada praktek sosial keagamaan apabila tidak dipahami bersamaan dengan konteks sosial yang terjadi serta bagaimana agama memainkan peran dalam membentuk pandangan masyarakat mengenai relasi gender. Perbedaannya terletak pada metodologi penulisan yakni analisis wacana pemikiran, sedangkan penelitian ini berusaha melihat kontruksi pemikiran terkait gender dalam Islam yang dikembangkan oleh subjek penelitian, yakni Perhimpunan Rahima.

Kedua, jurnal bertajuk “Seksualitas Perempuan dalam Tarikan Agama dan Tradisi Muslim” oleh Nur Rofiah.¹³ Permasalahan yang diangkat dalam jurnal adalah tarik-menarik antara substansi kedatangan Islam dan tradisi masyarakat yang menistakan perempuan yang hingga kini masih terus berlangsung, menyebabkan tradisi Islam dan pemahaman yang melemahkan seksualitas perempuan atas nama Islam.

Penulisan menggunakan studi pemikiran Islam yang dianalisis secara historis dan filosofis. Dari tulisan ini dapat disimpulkan bahwa pelemahan identitas perempuan

¹³ Nur Rofiah, “Seksualitas Perempuan dalam Tarikan Agama dan Tradisi Muslim” dalam *Jurnal Perempuan* Vol. 77, (2013).

dimulai dari tradisi masyarakat Arab yang seksis sejak dari tata bahasa yang terbagi menjadi dua konsep relasi gender yakni, *mudzakar* (laki-laki secara biologis) dan *Muannats* (perempuan secara biologis), serta tradisi lainnya yang merendahkan perempuan antara lain perkawinan, hadist, hukum dan ketentuan yang tidak memihak pada perempuan.

Tradisi Islam yang mendukung posisi perempuan tidak banyak dipopulerkan sebab hukum Islam ditentukan dari perspektif laki-laki dan oleh relasi kedekatan agamawan dengan para penguasa. Membangun tradisi agama yang menguatkan seksualitas perempuan tidaklah hanya berkaitan dengan teks agama, namun juga melihat realitas dimana teks-teks tersebut kembali di tafsirkan. Mewujudkan Islam yang menghormati perempuan tidak bisa dilepaskan dari perjuangan politik, ekonomi, sosial, budaya yang mampu menempatkan seksualitas perempuan secara bermartabat. Tafsir dalam Islam selalu berada dalam ruang kontestasi. Ia berada dalam tradisi yang hidup selama berabad-abad dan modernitas yang terus berkembang. Strateginya yakni, memberikan penafsiran yang dijiwai oleh spirit pemberdayaan perempuan dan mengisi ruang pengambilan keputusan agama dengan orang-orang yang memiliki komitmen kemanusiaan dan adil gender.

Tulisan ini bermanfaat bagi peneliti dalam memahami realitas kehidupan keislaman dalam mengatur perempuan serta strategi untuk mendapatkan kembali otoritas perempuan dalam Islam. Perbedaannya dengan penelitian ini terletak pada metodologi penelitian, yakni studi kasus.

Ketiga, diambil dari tesis Retno Listyarti dari Universitas Indonesia dalam tesisnya yang berjudul “Gerakan Perempuan di Negara Islam: Studi Kasus di Republik Islam Iran Pasca Revolusi Islam”.¹⁴ Retno menggunakan pendekatan eksplanatoris dan pendekatan kualitatif yang berfokus mengkaji pertumbuhan dan perkembangan gerakan perempuan Iran dan faktor-faktor yang memengaruhinya pasca revolusi Islam Iran. Gerakan perempuan Islam Iran banyak memunculkan tokoh-tokoh feminis muslim dan perempuan progresif di kursi pemerintahan misalnya Shirin Ebadi, Ziba Mir-Hosseini, Rafat Bayar, Fariba Alaswand dan sebagainya.

Gerakan perempuan di negara Iran dapat dikategorikan maju dibanding negara-negara timur tengah lainnya. Tiga fase yang menggambarkan gerakan perempuan di Iran pasca revolusi Islam dilihat dari 30 tahun terakhir, yakni: *fase pertama* (sepuluh tahun pasca revolusi Islam tahun 1979-1989) di era kepemimpinan Khomeini. Gerakan perempuan di era ini di pelopori oleh Shirin Ebadi, di era ini banyak bermunculan oposisi gerakan perempuan Iran yang melakukan perlawanan terhadap kebijakan yang merugikan hak-hak perempuan dan korban kekerasan

Pada *fase kedua* (sepuluh tahun kedua yakni 1989-1999) terjadi perubahan berbagai peraturan yang merugikan perempuan menjadi ramah perempuan. Sehingga 11 tahun setelah revolusi Islam, pemerintahan para mullah (ulama) mencabut pelarangan hakim perempuan di Iran, membuat kebijakan yang menjamin hak-hak reproduksi perempuan, perempuan diberikan hak politik untuk memilih dan dipilih,

¹⁴ Retno Listyarti, Tesis, Program Studi Timur Tengah dan Islam: “Gerakan Perempuan di Negara Islam: Studi Kasus di Republik Islam Iran Pasca Revolusi Islam” (Depok: UI, 2007).

dan jabatan strategis lainnya. Di *fase ketiga* (1999-sekarang) perempuan yang aktif berpolitik terus meningkat.

Model gerakan perempuan yang berkembang di Iran pasca revolusi Islam, yakni: a. tuntutan persamaan hak-hak perempuan dan perlindungan anak; b. tuntutan merevisi hukum keluarga; c. menyuarakan gagasan bahwa HAM Universal tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Faktor-faktor yang mendorong terjadinya perubahan kebijakan perempuan diantaranya: a. meningkatnya kualitas dan kuantitas pendidikan; b. perubahan politik karena munculnya kesadaran hukum Islam yang ramah perempuan; c. munculnya tokoh-tokoh Feminis Islam.

Tesis ini membantu penulis dalam mengidentifikasi persoalan gerakan perempuan di lintas Internasional dan memberikan wawasan baru mengenai model gerakan perempuan yang berimplikasi pada perubahan sosial, politik, budaya pada masyarakat yang didominasi oleh kondisi keagamaan Islam yang patriarkis. Tetapi, penulis akan memfokuskan pada gerakan perempuan yang diusung Rahima.

Keempat, adalah sebuah jurnal yang ditulis oleh Ziba Mir-Hosseni yang berjudul, “Beyond ‘Islam’ vs. ‘Feminism’”.¹⁵ Metodologi dalam penulisan menggunakan pendekatan deskriptif- filosofis dan historis. Permasalahan yang diangkat berkaitan dengan perdebatan Islam dan feminisme yang merupakan dua konsep yang berbeda memunculkan berbagai gerakan global untuk kesetaraan dan keadilan serta

¹⁵ Ziba Mir-Hosseni, “Beyond ‘Islam’ vs. ‘Feminism’”, dalam *Jurnal Institute of Development Studies Vol. 42, No. 1*, (2011).

ambivalensi yang dirasakan perempuan religius mengenai keberadaannya dalam Islam dan respon feminis menanggapi hal tersebut.

Istilah 'Feminisme Islam' telah berkembang sejak 1990-an dan melahirkan berbagai perdebatan serta diskursus yang berkaitan dengan muslim dan perempuan muslim. Ada pula asumsi bahwa feminisme dapat diimplementasikan ketika agama dibawa keruang privat. Privatisasi agama menjadi salah satu prinsip utama feminisme, dilihat sebagai prasyarat bagi pengembangan kesadaran feminis dan gerakan.

Sementara Islam menganggap agenda feminisme adalah bawaan kolonial barat dan merusak Islam. Penggabungan feminisme dan Islam di tengah perdebatan antara keduanya memunculkan berbagai gerakan di negara-negara muslim. Islam bukan hanya agama dan pandangan hidup namun alat politik yakni sebuah komitmen untuk tindakan publik untuk mengimplementasikan apa yang dianggap Islamis sebagai agenda Islam di sisi lain, ketika melekat pada isme lain seperti feminisme, berarti hanya mencari inspirasi dan bahkan legitimasi dalam sejarah Islam dan sumber tekstual.

Menurut Ziba, Ada dua titik awal gender dibawa kedalam politik agama: Diadopsinya Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW) dan revolusi populer yang membawa ulama berkuasa di Iran dan memulai pembalikan proses sekularisasi hukum. Konflik antara isme yang ditentang keras ini menemukan

semacam resolusi dalam munculnya wacana gender baru yang kemudian disebut 'feminisme Islam'.

Dari tulisan ini, penulis dapat mengidentifikasi feminisme Islam yang berasal dari perdebatan kedua paradigma 'Islam' dan 'feminisme' hingga melahirkan gerakan perempuan yang dipicu oleh adanya ambivalensi posisi perempuan feminis dan perempuan Islam. Tetapi, apabila tulisan ini mengkaji feminisme Islam dalam skop dunia keislaman dan lokus perempuan dalam agama di Timur Tengah, penelitian ini berupaya melihat feminisme Islam dalam skop organisasi perempuan Islam, yakni Rahima.

Kelima, adalah jurnal yang ditulis oleh Margot Badran berjudul “*Between Secular and Islamic Feminism: Reflections on the Middle East and Beyond*”¹⁶, mengangkat permasalahan tentang keberadaan feminisme di dunia Timur Tengah dengan dua paradigma berbeda, antara feminisme sekuler dan feminisme islam. Dengan menggunakan analisis historis dan kualitatif deskriptif, ia menjelaskan bahwa feminisme sekuler memanfaatkan dan mengkonversikan berbagai wacana termasuk nasionalis sekuler, islamis modern, kemanusiaan/hak asasi manusia, dan demokratis. Feminisme Islam adalah ditekankan dalam wacana tunggal atau terpenting yang didasarkan pada pertimbangan agama Qur'an sebagai teks sentralnya. Ketika feminisme pertama kali muncul di Timur Tengah pada akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, wilayah ini mengalami transformasi sosial ekonomi dan

¹⁶ Margot Badran, “Between Secular and Islamic Feminism: Reflections on the Middle East and Beyond”, dalam *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 1, (2005).

teknologi yang tidak merata. Gerakan reformasi islam sangat dipengaruhi oleh mesir dibawah pimpinan Muhammad Abduh dengan melakukan investigasi teks-teks keagamaan dan menemukan apa yang disebut “modern dan muslim”.

Bangkitnya feminisme sekuler bertepatan dengan dua fenomena: penyebaran baru di teknologi formasi dalam bentuk kedatangan mesin cetak; dan penyebaran literasi di kalangan perempuan (dari strata menengah dan atas). Selanjutnya, Badran menjabarkan bahwa feminisme sekuler muncul dalam konteks di mana agama, negara, dan sebagainya orang sangat terjerat, sementara feminisme Islam muncul pada saat itu ketika gagasan negara dan masyarakat sekuler telah mengambil alih. Meletakkan Islam sebagai wacana modernis, feminis sekuler mencoba untuk mereformasi status pribadi muslim atau hukum keluarga. Tulisan ini membantu peneliti dalam mengidentifikasi kemunculan feminisme sekuler dalam konteks dimana agama, negara dan sebagainya sangat berkaitan, sementara feminisme muncul ditengah gagasan sekuler telah subur. Demikian, feminisme tidak terlepas dari pengaruh kesadaran sekuleris.

Adapun dibawah ini penulis melampirkan tabel tinjauan sebagai berikut;

Tabel 1.2. Tabel Tinjauan Pustaka Sejenis

No.	Judul	Konsep/ Teori	Metodologi	Persamaan	Perbedaan
1.	Seksualitas Perempuan dalam Islam (Elya Munfarida dalam Jurnal Studi Gender dan Anak YinYang, STAIN Purwokerto/ Vol. 05 No. 2, 2010)	Seksualitas, Perempuan, Kontruksi, Dekontruksi	Studi Wacana Pemikiran.	Membahas sejarah, kontruksi wacana keagamaan Islam yang misoginis.	Fokus hanya pada pembahasan seksualitas perempuan.

No.	Judul	Konsep/ Teori	Metodologi	Persamaan	Perbedaan
2.	Seksualitas Perempuan dalam Tarikan Agama dan Tradisi Muslim (Nur Rofiah dalam Jurnal Perempuan Vol. 77, 2013)	Seksualitas, Islam, Perempuan	Analisis Historis dan Filosofis	Membahas tentang kontrol yang dilakukan melalui sistem masyarakat Islam terhadap seksualitas perempuan.	Studi pemikiran Islam dengan pendekatan historis.
3.	Gerakan perempuan di negara Islam : Studi Kasus di Republik Islam Iran Pasca Revolusi Islam (UI) (Retno Listyarti, Tesis di Universitas Indonesia, 2007)	Gender, Agama, Gerakan Perempuan.	Studi kasus, Penelitian Eksplanator, Pendekatan Kualitatif.	Membahas kritik feminis islam, revolusi, perubahan, dan gerakan perempuan Islam.	Studi kasus pada Republik Islam Iran.
4.	Beyond 'Islam' vs. 'Feminisme' (Ziba Mir-Hosseni dalam Jurnal Institute of Development Studies Vol. 42, No. 1, 2011)	Islam, Feminisme, Agama, Gender	Analisis Historis, Filosofis, Deskriptif.	Mengenal wacana feminisme Islam yang berasal dari ambivalensi keberadaan perempuan dalam Islam.	Lokus pembahasan ada pada gerakan perempuan dengan skop yang lebih luas.
5.	Between Secular and Islamic Feminism: Reflections on the Middle East and Beyond, (Margot Badran dalam Journal of Middle East Women's Studies, Vol.1, 2005)	Feminisme, Sekularisasi, Islam, Gerakan Perempuan, Modernisme, Gerakan sosial.	Analisis Historis, Kualitatif Deskriptif	Pembahasan mengenai pengaruh sekuler dalam gerakan perempuan Islam.	Berfokus di Timur tengah menggunakan kajian yang historis.

Sumber: Diolah dari tinjauan penelitian, 2019.

1.6. Kerangka Konseptual

1.6.1. Islam sebagai Preferensi Keberagamaan

Gazali memberi pengertian bahwa kata agama dapat disamakan dengan kata *religion* dalam bahasa Inggris yang berasal dari bahasa Latin "*religio*" dari akar kata *religare* yang berarti mengikat.¹⁷ Elemen yang mengikat ini dalam pengertian yang diberikan Jasper merupakan kepercayaan dan praktek-praktek yang ditempuh orang dalam rangka mengekspresikan pemahaman mereka tentang kekuatan-kekuatan yang Ilahiah atau pemahaman atas dimensi spiritual dari eksistensi manusia.¹⁸ Darren Sherkat mengatakan bahwa agama sangat berkaitan dengan proses pengalaman, baik yang berasal dari pengalaman pribadi maupun pengalaman dari proses adaptasi.¹⁹

Sherkat memberi pengertian preferensi agama sebagai suatu penjelasan supranatural tentang makna, tujuan dan asal kehidupan yang tidak bisa dibuktikan maupun dibantah, berkaitan dengan hal tersebut individu-individu memiliki hak untuk menolak atau memilih preferensi agama mana yang ingin mereka anut. Preferensi keagamaan berkaitan dengan *religious goods* atau nilai agama. Proses ini akan membangun modal manusia religius yang memungkinkan efisiensi dan efektifitas produksi nilai agama dalam pengaturan kolektif.²⁰

¹⁷ Adeng Mukhtar Gazali, *Ilmu Perbandingan Agama, Pengenalan Awal Metodologi Studi Agama-agama*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 88.

¹⁸ Alison Jasper, *Op.Cit*, hlm. 202.

¹⁹ Darren E. Sherkat, "Religious Socialization" dalam Michele Dillon, *Handbook of The Sociology of Religion*, (UK: Cambridge University, 2003), hlm. 151

²⁰ *Ibid*, hlm. 152-153.

Berdasarkan penjelasan Sherkat tersebut, dapat dikatakan bahwa preferensi keagamaan adalah bagaimana individu melihat, memandang, memaknai, atau meyakini suatu agama berdasarkan nilai keagamaan. Sementara itu, pada level yang lebih luas yakni kelompok atau organisasi keagamaan, preferensi ini yang akan menentukan ideologi, sebagaimana dikatakan oleh Ali Syari'ati yang dikutip oleh Sopyan menjelaskan bahwa ideologi dapat diartikan sebagai ilmu tentang keyakinan, tetapi ideologi mengandung cita-cita.²¹

Ideologi mengandung keyakinan dan gagasan yang ditaati oleh suatu kelompok yang dibatasi oleh ciri pemikiran atau persepsi tertentu karena di buat dan disebarkan oleh tokoh pemikir. Ideologi umumnya tidak sama dengan agama, tetapi Munawwir memiliki penjelasan mengenai ideologi dan agama, ia mengungkapkan bahwa apabila ideologi dikaitkan dengan pemikiran manusia, maka agama bukanlah ideologi, tetapi apabila ideologi adalah perspektif dalam memecahkan masalah sosial, agama dapat dikatakan ideologi karena mengandung keyakinan dan tujuan yang ideal. Munawwir selanjutnya membagi dua jenis agama, yakni yang mampu dijadikan ideologi, dan yang hanya berupa kumpulan tradisi.²²

Munawwir menekankan bahwa salah satu agama yang merupakan ideologi adalah Islam. Keyakinan ini bersumber dari bagaimana pola pemikiran Islam yang memandang manusia hina sebelum menjaga keseimbangan dan melakukan hubungan

²¹ Sopyan, "Islam Sebagai Ideologi: Telaah atas Pemikiran Ali Syari'ati" dalam *Jurnal Penelitian Kutubkhanah No. 7*, September, 2002, hlm. 55.

²² Imam Munawwir, *Posisi Islam di Tengah Pertarungan Ideologi dan Keyakinan*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986), hlm. 33-34.

manusia dengan Allah atau *hablumminallah* yang mengatur persoalan Teologi dan makna ibadah serta hubungan manusia dengan manusia atau *hablumminannas* yang banyak menyuarakan kaidah kemanusiaan.²³

Fazlur Rahman menuliskan sumber-sumber pengetahuan Islam pada beberapa hal, diantaranya: Al-Quran, yakni sebuah kitab yang sepenuhnya ditujukan kepada manusia dan menunjuk dirinya sebagai “petunjuk umat manusia”; Hadist, merupakan suri tauladan Nabi; dan hukum Islam, yakni upaya rumusan hukum yang merepresentasikan aturan yang terdapat dalam Hadist dan Al-Quran. Hukum Islam dapat berbentuk Syariah atau Fikih Islam dalam 4 mazhab teologi awal yakni Hambali, Maliki, Syafi’i dan Hanafi.²⁴

Dari perspektif keagamaan, Fazlur Rahman sebagaimana dikutip oleh Kamal membaginya kedalam empat tipe, diantaranya: *revivalisme pra-modernis* yang berusaha mengembalikan ajaran Islam kepada kemurniannya; *modernis klasik* yang banyak dipengaruhi oleh ide-ide barat; *neo-revivalisme* yang muncul sebagai reaksi terhadap pemikiran modernisme klasik; dan *neo-modernisme* yakni pemikir Islam yang mengoreksi kelemahan-kelemahan modernis, revivalis dan tradisional.²⁵

Faisal Ismail membagi umat Islam Indonesia awal kedalam dua kelompok pemikiran, diantaranya: *Pertama*, Kelompok modernis adalah orang-orang muslim yang mengadopsi gagasan pembaharuan dari pemikiran modernis, tidak melakukan

²³ *Ibid*, hlm 31.

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 58-120.

²⁵ Taufik Adnan Kamal, *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam Fazlur Rahman*. (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 18.

taqlid dan *ijma'*, namun lebih menekankan pada proses *ijtihad* dalam merespon perubahan sosial dalam kelompok muslim. *Kedua*, Kelompok Tradisionalis Islam adalah orang-orang yang dipengaruhi pemikiran yang di formulasikan oleh ulama di abad pertengahan, mereka mempraktikkan *taqlid* dan *ijma* ketimbang pemikiran yang rasional dan independen.²⁶

Dalam konteks perkembangan pemikiran Islam kontemporer, Indonesia kedua kelompok pemikiran Islam tersebut berkembang menjadi beberapa varian. Rahmat mengutip berbagai sumber membagi pemikiran Islam kedalam beberapa tipologi yakni; Pemikiran *konservatif* atau disebut *revivalis*; Pemikiran *modernis* Islam yang berkembang menjadi pemikiran *neo-modernis*; dan pemikiran *tradisionalis* yang berkembang menjadi *post-tradisionalis*.²⁷

Rahmat mengutip berbagai sumber, menjelaskan pemikiran revivalis berupaya memperbaharui keberagamaan umat Islam yang dianggap telah bercampur dengan tradisi-tradisi yang menyimpang dari ajaran Islam. Para pemikir revivalis berkeinginan mengembalikan dan memurnikan akidah dan ibadah umat Islam sesuai dengan sebagaimana yang tercantum dalam teks suci dan praktik keberagamaan yang otentik seperti generasi awal. Sebab itu, dalam penginterpretasian agama, kelompok ini sangatlah tekstualis.²⁸

²⁶ Faisal Islamil, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama*, (Yogyakarta: IKAPI dan Ford Foundation, 1999), hlm. 6.

²⁷ Abdi Rahmat, *Op.Cit*, hlm. 254.

²⁸ *Ibid*, hlm. 255

Kelompok modernisme Islam, muncul di abad ke-19, memiliki maksud yang serupa dengan revivalis yakni melakukan pembaharuan dalam ajaran Islam atau disebut juga *tajdid*, namun, tujuan modernis Islam adalah melepaskan tradisi yang menyebabkan kemandekan pemikiran. Sebab itu, mereka menyerukan *ijtihad* sebagai untuk mengontekstualisasikan ajaran Islam dalam situasi dan kebutuhan-kebutuhan kontemporer. Di dalam *ijtihad* terdapat peran penting dari rasionalitas. Kelompok modernis diantaranya, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Persatuan Islam dan sebagainya. Kelompok ini kemudian berkembang menjadi neo-modernis, kelompok ini memandang kerangka modernis tidak cukup kuat menjadi basis modernisasi Islam. Tokohnya yang terkenal diantaranya Nurcholish Madjid dan Harun Nasution. Kalangan muda kelompok ini menamakan dirinya Jaringan Islam Liberal (JIL). Neo-modernisme melihat bahwa tradisi dan teks Islam bukanlah ajaran mutlak dan merupakan kajian yang setara dengan pemikir modern lainnya, bahkan konsep modernitas Barat menjadi rujukan dalam kajian kelompok ini.²⁹

Sementara itu, Rahmat mengutip Kurzman mencatat, pemikiran tradisional merupakan pemikiran yang diidentifikasi dari percampuran ajaran Islam awal dengan tradisi lokal. Tradisi yang utama adalah penghormatan terhadap tokoh-tokoh yang dianggap suci yang bercampur-baur dengan kepercayaan lokal terhadap roh-roh para leluhur. Bagi kelompok ini, tradisi lokal dapat diterima asalkan tidak menyimpang dari substansi ajaran Islam. Kelompok tradisional berupaya membangun argumentasi

²⁹ *Ibid*, hlm. 253-254

tentang pentingnya menjaga tradisi dalam sejarah Islam sebagai salah satu sumber penginterpretasian terhadap teks suci. Kelompok tradisionalis menanamkan ajarannya di pesantren-pesantren dengan metode pengkajian khazanah pemikiran Islam klasik atau disebut kitab kuning. Di Indonesia kelompok ini diproklamirkan oleh Nahdlatul Ulama seiring dengan fase pergerakan kemerdekaan Indonesia. Kelompok lainnya, diantaranya al-Washliyah, Persatuan Tarbiyah Islam dan sebagainya.³⁰

Pemikiran ini kemudian dikembangkan, terutama oleh para pemikir NU muda menjadi post-tradisionalis (postra). Dikatakan oleh Rumadi, postra berasal dari asumsi bahwa tradisi bukanlah sebagai sumber ajaran melainkan titik berangkat sehingga perlu dikritik dan ditransformasikan.³¹ Sebagaimana dikatakan oleh Hasan Hanafi yang dikutip oleh Hidayat, bahwa tradisi merupakan akumulasi interpretasi yang diberikan oleh setiap generasi sesuai dengan tuntutan zamannya, khususnya dasar pertama dari mana tradisi itu lahir memungkinkan pluralisme, karena realitas adalah landasan terbentuknya tradisi”³²

Menurut Rumadi, Pemikiran ini diorientasikan untuk memecahkan berbagai persoalan kemanusiaan. Sebab itu, bagi mereka, teks suci dapat dikritik. Kecenderungan model berpikir yang dianut oleh kalangan ini adalah

³⁰ *Ibid*, hlm. 255

³¹ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Ditjen Diktis, 2007), hlm. 172

³² Komaruddin Hidayat, *Menjadi Manusia Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Jakarta: Mizan, 2004), hlm. 65

dekonstruksionisme. Rujukan pemikiran ini seperti pada tokoh Hassan Hanafi, abid al-Jabiri, nasr Hamid abu Zayd.³³

Marzuki Wahid menambahkan gerakan post-tradisionalisme dapat dipahami sebagai suatu gerakan lompat tradisi. Gerakan ini berangkat dari suatu tradisi yang secara terus menerus berusaha memperbaharui tradisi tersebut dengan cara mendialogkannya dengan modernitas. Selanjutnya postra dilihat sebagai tradisi yang sama sekali baru, tidak terjebak dalam kontinuitas tradisi lama tetapi juga ada kontinuitas tradisi didalamnya, postra kemudian menjadi liberalisasi pemikiran.³⁴

Gerakan pemikiran postra, dicatat oleh Dhakiri dan Rahman menekankan pada keberlanjutan tradisi dan memiliki resistensi yang kuat terhadap gerakan modernis. Sehingga, apabila muncul corak pemikiran liberal dalam pemikiran mereka merupakan upaya mentransformasikan dan meramu tradisinya dengan pemikiran yang lebih progresif. Dengan demikian, pemikiran postra berakar dari tradisi secara kuat tetapi jangkauan pemahamannya menjadi lebih luas. Postra juga menempatkan agama sebagai sub-kultur di tengah kultur besar yang disebut bangsa. Dalam kehidupan bernegara, bagi kelompok ini, Islam haruslah menjadi roh masyarakat tanpa harus dimasukkan kedalam institusi negara. Karenanya, isu yang dipilih terkait dengan demokrasi, pluralisme, dan toleransi.³⁵

³³ *Ibid*, hlm. 173

³⁴ Marzuki Wahid, "Post-tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Tashwarul Afkar*, No. 10, (2001), hlm. 120

³⁵ Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*, (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000), hlm. 5-8

Sementara bila dibandingkan dengan pemikiran modernisme dan neo-modernisme, meskipun memiliki corak pemikiran yang serupa dengan pemikiran liberal, post-tradisionalisme berbeda dengan neo-modernisme. Rumadi menjelaskan bahwa meskipun neo-modernisme berusaha memadukan modernisme dengan tradisionalisme, oleh kalangan tertentu hal ini dinilai gagal keluar dari hegemoni modernisme dan menjadikan tradisionalisme sekedar ornament sejarah. Sementara, post-tradisional menjadikan tradisionalisme sebagai basis untuk di transformasikan.³⁶

Deliar Noer juga mencatat, disebabkan oleh resistensi postra terhadap modernis, kalangan postra menolak mengikuti jejak pemikiran modernis. Sebab dianggap hanya akan mengekor secara linear kepada apa yang dicapai modernis. Tradisi dalam konteks postra dianggap sebagai pendorong kemajuan apabila dikelola dengan baik.³⁷ Sepaham dengan hal tersebut, Mun'im mencatat bahwa kaum modernis yang sejak awal menolak tradisi karena dianggap sebagai hambatan kemajuan dianggap gagap dalam merespon setiap perkembangan karena tidak memiliki referensi kebudayaan. Akhirnya, modernis maupun neo-modernis menjadi tawanan bagi tradisi baru tanpa dapat melakukan negosiasi dalam menggenggam pemikirannya. Sebab itu modernis lebih menjadi ideologi.³⁸

Riyadi mencatat tokoh-tokoh yang mengusung gagasan post-tradisional juga masih berada pada jajaran elit NU, semisal Abdurrahman Wahid, Said Aqil Siradj dan

³⁶ Rumadi, *Op.Cit*, hlm. 15.

³⁷ Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia*, (Jakarta: LPES, 2001), hlm. 199.

³⁸ Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam*, *Op.Cit*, hlm. Viii.

Sahal Mahfud. Sedangkan tokoh yang dapat menjadi rujukan untuk membedah tradisi ini adalah Mohammad Abed al-Jabiri. Kategori postra lebih banyak dipegang oleh kelompok yang berkecimpung dalam aktivitas Lembaga Swadaya Masyarakat yang mengembangkan gerakan pemikirannya untuk memecahkan perkara kemanusiaan, misalnya LKiS, LSAD, Syarikat, Wahid Institute, Fahmina dan lain-lain.³⁹

Tabel 1.3. Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia

Dimensi	Revivalis	Modernis	Neo-modernis	Tradisional	Post-Tradisional
Latar belakang	Keinginan memurnikan keberagaman yang otentik.	Melakukan pembaharuan dalam ajaran Islam (<i>tajdid</i>).	Modernis dianggap tidak kuat menjadi basis modernisasi Islam.	Pencampuran ajaran islam awal dengan tradisi lokal.	Tradisi dianggap perlu ditransformasikan karena tidak dapat memenuhi kebutuhan kontemporer.
Sikap terhadap tradisi	Realitas harus disesuaikan dengan teks (tekstualis).	Tradisi dianggap hambatan terhadap kemajuan.	Tradisi dan teks bukan ajaran mutlak.	Tradisi lokal dan modernitas dapat diterima asalkan tidak menyimpang dari ajaran.	Tradisi bukanlah sebagai sumber ajaran melainkan titik berangkat, perlu dikritik dan ditransformasi.
Sikap terhadap modernis	Realitas harus disesuaikan dengan teks (tekstualis).	Melakukan pencarian pengetahuan baru (ijtihad) sebagai kontekstualisasi kebutuhan kontemporer.	Konsep modernitas Barat menjadi rujukan.	Tradisi lokal dan modernitas dapat diterima asalkan tidak menyimpang dari ajaran.	Mendialogkan tradisi dengan modernitas. Mengkritik modernis yang menganggap tradisi sebagai hambatan kemajuan.

Sumber: Diolah dari berbagai sumber.⁴⁰

³⁹ Ahmad Ali Riyadi, "Gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia", dalam *Jurnal Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 2, No.2, (2003), hlm. 114

⁴⁰ Abdi Rahmat, *Op.Cit*; Rumadi, *Op.Cit*; Komarrudin Hidayat, *Op.Cit*; Marzuki Wahid, *Op.Cit*; Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Op,Cit*; Ahmad Ali Riyadi, *Op.Cit*; Deliar Noer;*Op.Cit*.

Selain gerakan pemikiran Islam, kelompok-kelompok politik keagamaan Islam kontemporer juga terbagi kedalam dua golongan gerakan sosial, yakni Islamisme dan post-Islamis. Bassam Tibi mencatat, Islam sebagai keyakinan dan Islamisme sebagai kategori politik keagamaan adalah dua entitas yang berbeda. Islamisme, bukanlah bagian dari Islam dan tidak berdasarkan Islam sebagai keyakinan tetapi, pada penerapan ideologis atas agama diranah politik.⁴¹

Tibi melanjutkan bahwa Islamisme berkaitan dengan politik yang di agamaisasikan atau “*religionized politics*” yakni model dimana masyarakat menawarkan sebuah tatanan politik yang diyakini sebagai kehendak Allah. Tibi mengelaborasi enam ciri utama ide Islamisme, diantaranya; *pertama*, Islam adalah *din-wa-daulah*, artinya Islam dan negara adalah satu; *kedua*, Yahudi sebagai musuh; *ketiga*, posisi Islamisme institusional dalam sebuah negara demokratis, kaum Islamis pada dasarnya menginginkan mendirikan negara Islam dan tentu bertentangan dengan demokratisasi yang mengandung gagasan pluralisme; *keempat*, evolusi jihad tradisional menuju jihadisme; *kelima*, syariatisasi negara; keenam, kelompok Islamis sangat terobsesi untuk mengajukan soal kemurnian sebagai klaim atas autentisitas.⁴²

Rahmat mengutip Chernov-Hwang menyebutkan bahwa Islamisme merupakan produk dari Islamisasi, dimana gerakan ini berusaha untuk memperbesar pengaruh Islam baik di pemerintahan, ekonomi maupun sosial. Gerakan Islamisme merupakan gerakan transnasional. Di Indonesia kita dapat mengidentifikasi beberapa gerakan

⁴¹ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 1

⁴² *Ibid*, hlm. 32-302

keislaman dengan tujuan ini, misalnya HTI, FPI, Laskar Pembela Islam, Laskar Jihad, KAMMI, Gerakan Pemuda Islam dan sebagainya.⁴³

Kategori gerakan sosial keagamaan Islam yang kedua adalah post-Islamisme. Rahmat mencatat gerakan post-Islamisme ini dapat juga disebut sebagai non-Islamis karena tidak mengusung cita-cita Islam secara formal sebagai tujuan gerakannya. Isu-isu yang menjadi fokus gerakan ini adalah hak asasi manusia, kebebasan individu, pluralisme, toleransi, demokrasi dan modernitas.⁴⁴ Sebagaimana dikatakan juga oleh Asef Bayat bahwa post-Islamisme adalah kondisi dimana eksperimen, seruan, energi, dan sumber-sumber legitimasi Islamisme terkuras habis, bahkan dari kalangan pendukungnya yang ambisius. Post-Islamisme tidaklah anti-Islam, tetapi merefleksikan tendensi resekulerisasi agama. Ditandai dengan seruan untuk membatasi peran politik agama.⁴⁵

Ada tiga alasan yang membuat post-Islamisme; *Pertama*, kegagalan dan pro-kontra proyek Islamisme memerlukan komitmen pemikiran Islamisme dari dalam. *Kedua*, perubahan sosial yang ditandai dengan urbanisasi, perubahan ekonomi dan meningkatnya angka melek huruf. Situasi ini akan membangkitkan para aktor untuk mendesakkan transformasi sosial dan politik. *Ketiga*, konteks perubahan-perubahan global yang terjadi.⁴⁶ Bassam Tibi, mengungkapkan bahwa percakapan tentang sebuah post-Islamisme hanya mungkin bisa dilakukan ketika seorang Islamis meninggalkan

⁴³ Abdi Rahmat, *Op.Cit*, hlm. 259.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 261

⁴⁵ Asef Bayat, *Pos-Islamisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 19.

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 20

ideologi Islamismenya. Dan ketika itu dilakukan, maka ia bukan lagi Islamis dan bahkan mungkin menjadi muslim liberal.⁴⁷

Gerakan Islamis pada sektor politik berupaya berpartisipasi secara legal formal dalam proses politik formal maupun kelompok yang dapat memengaruhi kebijakan negara. Contohnya adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan kelompok serupa lainnya. Bentuk aksinya dapat menghasilkan simbol-simbol Islam di ruang publik, semisal perda Syariah, selain itu dapat juga berupa aksi yang radikal seperti mobilisasi massa, terror, makar dan revolusi. Sedangkan, post-Islamis di sektor politik dan sosial lebih mengupayakan perubahan elemen negara dan mentransformasikan kehidupan masyarakat untuk dapat menerapkan nilai pluralisme, toleransi, demokrasi dan kebebasan. Bentuk aksinya dapat berupa yang lunak seperti melakukan advokasi, kampanye, edukasi, dan sebagainya. Aksi ini dilakukan oleh LSM semisal P3M, LKiS, JIMM dan sebagainya. Sedangkan aksi yang radikal dapat berupa advokasi konfrontatif, mobilisasi massa, persekusi. Contoh aksi ini dilakukan oleh Syarikat, Ansor dan BANSER NU.⁴⁸

Tabel 1.4. Gerakan Sosial Islam di Indonesia

Dimensi	Islamis	Post-Islamis
Latar belakang	Politik yang di agamaisasikan atau “ <i>religionized politics</i> ” yakni model dimana masyarakat menawarkan sebuah tatanan politik yang diyakini sebagai kehendak Allah.	Post-Islamis tidak mengusung cita-cita Islam secara formal sebagai tujuan gerakannya. Isu-isu yang menjadi fokus gerakan ini adalah hak asasi manusia, kebebasan individu, pluralisme, toleransi, demokrasi dan modernitas.

⁴⁷ Bassam Tibi, *Op.Cit*, hlm. 277

⁴⁸ Abdi Rahmat, *Op.Cit*, hlm. 260-261.

Dimensi	Islamis	Post-Islamis
Gerakan di sektor sosial-politik	Berpartisipasi secara legal formal dalam proses politik formal maupun kelompok yang dapat memengaruhi kebijakan negara.	Perubahan elemen negara dan mentransformasikan kehidupan masyarakat untuk dapat menerapkan nilai pluralisme, toleransi, demokrasi dan kebebasan.
Bentuk Aksi	Lunak: membuat peraturan Syariah, dan penerapan simbol Islam di publik. Radikal: Mobilisasi massa, terror, makar, revolusi.	Lunak: advokasi, kampanye, edukasi. Radikal: advokasi konfrontatif, mobilisasi massa, persekusi.
Contoh	HTI, FPI, Laskar Pembela Islam, Laskar Jihad, KAMMI, Gerakan Pemuda Islam dan sejenisnya.	P3M, LKiS, JIMM, JIL, Syarikat, BANSER NU, Wahid Institute dan sejenisnya.

Sumber: Diolah dari berbagai sumber.⁴⁹

1.6.2. Islam dan Gerakan Feminisme

Dalam merespon kondisi perempuan dalam agama, feminisme memandang bahwa agama merupakan faktor “penghambat” dan kerap kali dijadikan penguatan pelanggaran *status quo* terhadap laki-laki sebab agama dianggap yang memerintahkannya demikian, karenanya kebanyakan gagasan mengenai perempuan dibicarakan diluar dari konteks agama, tetapi para feminis juga berupaya memasukan gagasan mengenai perempuan dalam diskursus agama.⁵⁰

Respon Feminisme terhadap agama pertama kali adalah kritik terhadap bias Andosentris agama secara praksis, dimana keberadaan perempuan dipertanyakan. Ruth Wallace dalam mempertanyakan tidak adanya penelitian yang dilakukan dari

⁴⁹ Bassam Tibi, *Op.Cit*; Abdi Rahmat, *Op.Cit*; Asef Bayat, *Op.Cit*.

⁵⁰ Amalia Fauzia, dkk, *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, ed, Jajat Burhanudin dan Oman Fathurahman, (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 132.

perspektif feminis dan juga kurangnya kesempatan bagi perempuan dalam posisi kepemimpinan di kegiatan keagamaan.⁵¹

Furseth dan Repstad mengemukakan bahwa partisipasi perempuan dalam agama tidak hanya menjadi objek penjelasan para feminis tetapi juga objek kritik, mereka mengklaim bahwa perempuan religius mengalami “*false consciousness*” dimana aktivitas perempuan dalam agama berkaitan dengan penafsiran agama khususnya tentang seksualitas yang sering membatasi subjektivitas perempuan dimana para perempuan tidak memiliki pemahaman tentang diri mereka yang benar-benar jelas.⁵²

Berkaitan dengan itu, Furseth dan Repstad kemudian mencatat tiga gelombang feminisme barat dan mengaitkannya dengan studi agama dan gender yang berkembang dari generasi ke generasi yang memiliki karakteristik yang berbeda di tiap gelombang, diantaranya: ⁵³

1. Kritik feminisme terhadap agama di gelombang pertama identik dengan organisasi-organisasi yang didalamnya menempatkan perempuan untuk memiliki otoritas dalam agama. Gerakan perempuan di era ini muncul di abad ke-19 dan cenderung bertentangan dengan agama yang diorganisir tetapi gerakan keagamaan dimana perempuan mengambil posisi didalamnya sudah

⁵¹ Mary Jo Neitz, “Engaging Feminist Inquiry in the Sociology of Religion” dalam Michele Dillon, *Handbook of Sociology Religion*, (UK: Cambridge University, 2003), hlm. 279

⁵² Inger Furseth dan Pal Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, (UK: Ashgate Publishing Limited, 2006), hlm. 179

⁵³ *Ibid*, hlm. 193

ada sebelum perempuan mengambil posisi dalam gerakan politik. Gerakan keagamaan ini juga di pengaruhi oleh gerakan feminisme sekuler. Furseth dan Repstad mengambil contoh gerakan yang dijelaskan oleh Nyhagen Predelli mengenai gerakan misionaris dimana perempuan memiliki otoritas dalam memimpin tetapi berpegang pada peran tradisional.

2. Feminisme gelombang kedua mulai berkembang pada tahun 1960-an. Dalam kaitannya dengan agama, pada gelombang ini, feminisme cenderung berfokus pada simbol agama yang menggunakan konsep patriarki sebagai kekuatan gender. Pada gelombang ini, pendekatan feminisme menekankan pada perbedaan esensial antara perempuan dan laki-laki seolah-olah mereka adalah makhluk yang secara fundamental berbeda, feminisme pada gelombang ini berusaha menguraikan spiritualitas perempuan yang berbeda dalam oposisi terhadap dominasi patriarki.
3. Gelombang ketiga feminisme muncul di akhir 1980-an sebagai kritik terhadap konsep patriarki yang disajikan sebagai fenomena yang universal, transhistoris dan transkultural dimana perempuan dianggap tertindas dengan cara yang sama diseluruh dunia (*universal sisterhood*), tanpa mempertimbangkan dasar tentang variasi historis dan kontemporer dalam situasi perempuan. Gelombang ketiga feminisme bukan hanya mencari dan mengeksplorasi gender yang dipahami dikonstruksikan secara sosial, namun memandang perbedaan gender sebagai yang fleksibel, kompleks, dan multi-tafsir. Dibidang agama, gelombang ketiga memandang analisis gender dan agama dimasa depan akan mendapatkan

manfaat dari agama sebagai fenomena yang berperan dalam penataan dana restrukturisasi hubungan gender, dengan demikian analisis akan diarahkan pada berbagai cara dimana agama dapat menguntungkan mereka yang terlibat, baik laki-laki maupun perempuan. Agama bisa menindas, tetapi juga bisa memberikan pemberdayaan dan sumber daya bagi mereka yang terlibat persamaan.

Karakteristik feminisme agama selanjutnya dipaparkan oleh Fang-Long Shih, ia mencatat dua kategori feminisme yang memiliki perdebatan substansial dalam domain agama, yakni feminisme liberal dan feminisme radikal. Dalam kaitannya dengan agama, feminisme liberal di barat mempromosikan apa yang disebut “perempuan-gereja” yang memiliki agenda akomodasi dan otoritas dalam sistem agama. Sedangkan feminisme radikal mengutip Mary Daly, menolak kontruksi dalam agama dan menciptakan “agama dewi” atau “*the goddess religion*” yakni suatu keyakinan mengenai zat ketuhanan perempuan yang mereka munculkan, bagi mereka, apabila Tuhan disurga merupakan Ayah, maka memiliki fungsi untuk melegitimasi status sosial, ekonomi, dan politik yang ada dimana perempuan menjadi bawahan. Dengan demikian dibutuhkan kekuatan perempuan dalam patriarki yang sah dan otonom selama ada Dewi.⁵⁴

Sementara, dalam konteks pasca-strukturalisme atau post-modernisme, Long-Shih membagi dua perbedaan antara feminisme Prancis ontologis yang mencoba

⁵⁴ Fang-Long Shih, “Women, Religious, and Feminims” dalam Bryan S. Turner, *The Sociology of Religion*, (UK: Blackwell Publishing, 2010) hlm. 226-227

mengembangkan bahasa baru dalam filsafat perempuan dan memunculkan “pengalaman perempuan” yang selama ini tidak terartikulasi dalam bahasa dan sistem budaya-agama, dan epistemologis yang memperhatikan agama dengan mengembangkan cara-cara aktual menghasilkan ilmu pengetahuan, mengungkapkan bias gender yang dibangun dalam struktur pengetahuan dan mengkritik pandangan agama untuk membentuk model baru pengetahuan agama.⁵⁵

Penjelasan diatas akan dipaparkan secara lebih rinci melalui tabel berikut:

Tabel 1.5. Karakteristik Feminisme Agama

No	Kategori Feminisme	Dasar Pemikiran	Kaitannya dengan Agama
1	Gelombang Pertama (Liberalis).	Gerakan perempuan yang dipicu oleh kesadaran akan persamaan hak politik.	<ul style="list-style-type: none"> • Feminisme cenderung bertentangan dengan agama, tetapi gerakan perempuan dalam agama juga dipengaruhi oleh gerakan feminisme sekuler. • Memungkinkan otoritas perempuan dalam sistem agama.
2	Gelombang kedua (Radikal, Eksistensialis, Sosialis).	Ketertindasan perempuan disebabkan oleh patriarki sehingga perubahan dimungkinkan agar lebih tajam dan radikal.	<ul style="list-style-type: none"> • Melihat semua perempuan religius sebagai korban patriarkisme dalam agama dan agama adalah alat bagi patriarki itu sendiri. • Memunculkan “dewi” dalam “agama dewi” sebagai Tuhan perempuan. .

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 233

No	Kategori Feminisme	Dasar Pemikiran	Kaitannya dengan Agama
3	Gelombang Ketiga (Post-feminisme, Ontologis dan Epistemologis).	Kritik terhadap fenomena patriarki yang dianggap universal. Memandang perbedaan gender sebagai entitas yang fleksibel dan multi tafsir sehingga memungkinkan pengembangan kembali wacana tentang perbedaan dan keragaman (dekonstruksi/rekonstruksi).	<ul style="list-style-type: none"> • Analisis gender diarahkan pada cara-cara dimana agama dapat menguntungkan perempuan dan laki-laki. • Memunculkan pengalaman perempuan dalam agama. • Mengembangkan model baru dalam pengetahuan agama terkait penjelasan tentang perempuan dalam agama.

Sumber: Diolah dari berbagai sumber.⁵⁶

Ide-ide dalam feminisme agama bukan hanya berkembang di wilayah Barat dimana feminisme lahir dan tumbuh pesat tetapi juga menyebar ke berbagai belahan dunia. Lahirnya berbagai golongan feminisme muslim menjadi tanda bahwa ada banyak kegelisahan perempuan yang muncul dari praktik keagamaan dalam latar kehidupan Timur-Tengah. Feminisme memicu perlawanan dan pengembangan pengetahuan Islam mengenai perempuan dan hak-hak universal manusia oleh berbagai kalangan sarjana dan akademisi muslim yang kemudian melahirkan apa yang disebut feminisme islam.

Hasyim mencatat wacana feminisme Islam dipengaruhi oleh gagasan demokrasi dan emansipasi Barat yang masuk ke Timur Tengah untuk menelaah posisi perempuan yang termarginalkan selama berabad-abad. Kemunculan Feminisme Islam dimulai abad ke-19 bermula dari para akademisi Mesir yang belajar ke Eropa kemudian

⁵⁶ Mary Jo Neitz, *Op.Cit*; Inger Furseth dan Pal Repstad, *Op.Cit*; Fang Long-Shih, *Op.Cit*.

mengembangkan “*Tahrir al-Mar’ah*” atau gerakan pembebasan perempuan yang cepat berkembang manakala masyarakat semakin menyadari ketertindasan, terutama yang dialami oleh perempuan, yang diakibatkan oleh kolonialisme dan modernisme. Gerakannya dipelopori oleh tokoh-tokoh dari Mesir seperti Nabawiyya Musa, Qosim Amin dan Zainab Al Gazali, kini tokoh-tokohnya semakin banyak diantaranya Amina Wadud, Riffat Hassan, Azizah Ak-Hibri, Kecia Ali, Asma Barlas, Sadiyah Shaikh, dan sebagainya.⁵⁷

Riffat Hassan sebagaimana dikutip oleh Restrad dan Furseth mengklaim bahwa perlakuan negatif yang berkaitan dengan perempuan di masyarakat Islam berakar dari tiga asumsi, *pertama*, laki-laki adalah asal mula penciptaan, *kedua*, perempuan didefinisikan sebagai penggoda, dan, *ketiga*, perempuan diciptakan sebagai sarana untuk pria.⁵⁸ Hassan kemudian menekankan bahwa feminisme islam berupaya memperjuangkan pembebasan manusia baik laki-laki dan perempuan dari perbudakan, otoritarianisme, tribalisme, rasisme, seksisme, dan lainnya, ia menyebut kondisi ini dengan sebutan “Islam Qur’ani” atau “Islam pasca-patriarki”. Baginya, tanpa pelenyapan ketidaksetaraan dan ketidakadilan yang meliputi kehidupan manusia pribadi maupun kolektif, tidak mungkin untuk berbicara tentang perdamaian dalam pengertian yang diinginkan al-Qur’an.⁵⁹

⁵⁷ Syafiq Hasyim dkk., “Gerakan Perempuan dalam Islam: Perspektif Kesenjangan Kontemporer”, *Majalah Tashwirul Afkar*, No. 5, (1999), hlm. 2.

⁵⁸Inger Furseth dan Pal Repstad, *Op.Cit*, hlm. 181.

⁵⁹ Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah*, Terj. Tim LSPPA, (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 99.

Dalam pengertian yang lebih spesifik, Affiah mengutip Ziba Mir-Hosseni memberi pengertian bahwa feminisme dan islam merupakan sebuah konsep yang menjembatani antara konsepsi keadilan yang memengaruhi penafsiran dominan terhadap syariah dan hukum hak asasi manusia. Islam memiliki kesesuaian dengan modernitas dan pemahaman manusia terhadap teks-teks islam merupakan suatu yang lentur, dapat diinterpretasikan untuk mendorong pluralisme, HAM, demokrasi, dan kesetaraan gender.⁶⁰

Sama seperti kerangka pemahaman mengenai Islam yang lainnya, feminisme Islam sebagaimana dipaparkan oleh Affiah mendasarkan kerangkanya pada sumber utama ajaran Islam, yakni Al-Quran, Hadist dan seperangkat Hukum Islam.⁶¹ Sumber pertama adalah Al-Quran yang diyakini sebagai kebenaran tertinggi dalam Islam. Dalam hal ini, Amina Wadud membagi tiga tipe penafsiran Al-Quran, diantaranya:⁶²

1. Tafsir tradisional yang pokok bahasannya tergantung dengan minat dan kemampuan penafsirnya, ditafsirkan per-ayat dan tidak tematik sehingga pembahasannya lebih parsial dan tidak ada upaya untuk mendiskusikan tema-tema tertentu dalam Al-Quran juga dilakukan hanya oleh laki-laki sehingga penafsiran menjadi phallusentris sedangkan pengalaman dan kepentingan perempuan terpinggirkan.

⁶⁰ Neng Dara Affiah, *Islam, Kepemimpinan Perempuan dan Seksualitas*, (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2017), hlm. 116.

⁶¹ *Ibid*, hlm. 120.

⁶² Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan*, Terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 17-19.

2. Tafsir yang reaktif, yaitu tafsir yang berasal dari pemikir modern terhadap hambatan yang dialami perempuan yang bersumber dari penafsiran Quran itu sendiri. Para feminis sering menggunakan tafsir ini tetapi tidak disertai analisis yang komprehensif terhadap ayat-ayat yang bersangkutan, sehingga semangat pembebasannya tidak berhubungan dengan ideologi dan teologi Islam.
3. Tafsir dengan model hermeneutik, yakni tafsir yang menggunakan seluruh metode penafsiran dan mengaitkan dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi, politik termasuk kemanusiaan perempuan di era modern, termasuk menemukan *Weltanschauung*-nya. Kebanyakan penafsiran yang tersebar adalah tradisional sehingga gagal menangkap *weltanschauung* dalam sebuah ayat.

Rujukan kedua selain Al-Quran adalah Hadist, dalam pengertian yang dijelaskan oleh Fazlur Rahman, Hadist adalah “sunnah” yakni sebutan untuk teladan leluhur atau suku yang dipopulerkan oleh orang-orang pra-Islam yang kemudian disebut oleh Muslim sebagai “suri tauladan Nabi”. Konsep ini disebutkan oleh Rahman memiliki dua segi yakni suatu yang dianggap fakta dan menjadi norma bagi generasi sesudahnya.⁶³ Dengan kata lain, bahwa hadist adalah rujukan orang Islam dalam berperilaku yang dianggap sebagai perilaku Nabi, diceritakan dan diturunkan melalui tulisan Hadist.

⁶³ Fazlur Rahman, *Op.Cit*, hlm. 58.

Dalam relasinya dengan masalah perempuan, Affiah, mengutip Fatima Mernisi menunjukkan bahwa Hadist yang menyangkut perempuan seringkali dipalsukan guna mempertahankan kekuasaan yang *statusquo* bagi laki-laki. Pemalsuan ini terjadi setelah nabi Muhammad meninggal dan ketika pertikaian menyoal siapa yang akan menggantikan nabi. Pertikaian ini menghasilkan hadis-hadis yang berwarna politis untuk mendukung kekuasaan. Situasi ini menghasilkan kesahan bagi teks-teks keagamaan yang berwacana mengistimewakan posisi laki-laki.⁶⁴

Sumber terakhir adalah seperangkat Hukum Islam. Beberapa feminis muslim banyak melakukan studi dan kritik terhadap hukum Islam, misalnya yang dipaparkan oleh Affiah tentang kritik yang dilakukan Ziba Mir-Hosseni terhadap hukum keluarga. Serupa dengan itu, Engineer juga mengkritik kodifikasi hukum islam yang menurutnya merendahkan perempuan. Baginya banyak aturan yang mempersoalkan perempuan yang harus di perbaharui karena aturan yang dibuat lebih banyak secara sosiologis namun berimplikasi pada pandangan teologisnya yang dibenarkan melalui kemapanan kaidah dalam hukum islam.⁶⁵

Feminisme Islam memiliki karakteristik pemikiran Islam postmodern yang bersifat memadukan cara pikir yang berbeda, misalnya pemikiran Barat dan Islam. Salah satu pemikir Islam postmo adalah Mohammed Arkoun, menurutnya, pemikiran Islam tidak lagi mau menerima perubahan dalam prosedur dan kegiatannya. Umat

⁶⁴ Neng Dara Affiah, *Op.Cit*, hlm. 119.

⁶⁵ *Ibid*, hlm. 104 dan 121.

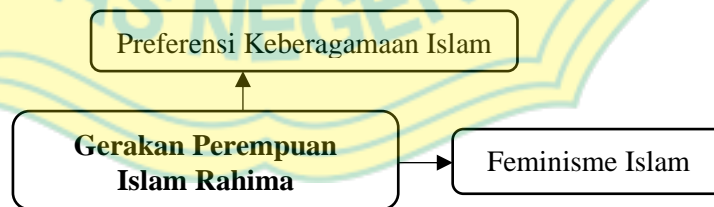
Islam harus mengakui bahwa selama empat abad pemikiran Islam tidak berdenyut sebagaimana pemikiran Eropa.⁶⁶

Oleh karena itu, Arkoun mencanangkan “kritik nalar Islam” dan “pembukaan kembali pintu ijtihad”. Menurutnya, apabila di telaah, hampir semua tafsir Alquran klasik cenderung pada konsep bahasa. Kelemahan penafsiran yang menekankan bahasa ini adalah terjadinya “pengeringan” makna karena terbatas pada aspek teks, sebab itu Islam postmo lebih banyak melakukan dekonstruksi terhadap teks.⁶⁷

1.7. Kerangka Berpikir

Kerangka berpikir disusun secara rasional berdasarkan premis-premis ilmiah yang telah teruji kebenarannya dengan memperhatikan faktor-faktor empiris yang relevan.⁶⁸ Kerangka berpikir menjadi acuan penulis untuk menjelaskan relasi kasuistik yang terdapat dari konsep dan permasalahan penelitian terkait preferensi keberagaman Islam dalam mengungkap gerakan perempuan Rahima. Kerangka berpikir penelitian ini digambarkan sebagai berikut;

Skema 1.1. Kerangka Berpikir



Sumber: Analisis Penulis

⁶⁶Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 4 Vol. IV, 1993, hlm. 54.

⁶⁷*Ibid*, hlm. 54

⁶⁸ M. Yunus. S.B , *Mindset Revolution: Optimalisasi Potensi Otak Tanpa Batas*, (Yogyakarta: JB Publisher, 2014), hlm. 83.

Berdasarkan skema tersebut, dapat dilihat bahwa dalam perjalanan organisasinya yang berbasiskan nilai dan narasi keislaman, Rahima memiliki pemikiran keagamaan yang khas dalam mengupayakan tujuan-tujuannya, yakni kesetaraan (*equality*) gender. Tujuan tersebut dirumuskan berdasarkan kondisi sosial budaya masyarakat Islam serta pengaruhnya terhadap situasi gender dalam Islam.

Dalam perjalanan organisasinya, Rahima mengadopsi model gerakan perempuan feminisme yang berkembang di Timur Tengah, yakni feminisme Islam. Kolaborasi antara pemikiran keislaman dan metode feminisme yang digagas oleh Rahima memungkinkan pengembangan ide dan gerakan kesetaraan gender dalam Islam dan berupaya memengaruhi perubahan perspektif muslim dalam melihat perempuan. Dari sinilah peneliti akan menganalisis preferensi keberagamaan Islam dalam gerakan perempuan yang diusung Rahima.

1.8. Metodologi Penelitian

1.8.1. Pendekatan Penelitian

Penelitian dilakukan menggunakan pendekatan kualitatif (*qualitative research*). Menurut Bogdan dan Taylor, dikutip oleh Moleong, menjelaskan bahwa penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.⁶⁹ Sementara data yang dihasilkan dalam penelitian ini bersifat deskriptif. Dikatakan oleh Mukhtar mengatakan bahwa penelitian deskriptif kualitatif berusaha mendeskripsikan seluruh gejala atau

⁶⁹ Lexy. J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 3.

keadaan yang ada, yaitu keadaan gejala menurut apa adanya pada saat penelitian dilakukan⁷⁰

Secara spesifik penelitian kualitatif ini diarahkan menggunakan metode studi kasus. Nawawi menjelaskan bahwa penelitian studi kasus memusatkan diri secara intensif dan mendalam pada satu objek penelitian tertentu yang dipelajari sebagai suatu kasus. Menurutnya, studi kasus dilakukan secara langsung, data studi kasus dapat diperoleh bukan hanya dari pihak yang bersangkutan dengan objek penelitian tetapi juga dapat diperoleh dari semua pihak yang mengetahui dan mengenal kasus.⁷¹

Peneliti memilih metode studi kasus dengan tujuan agar data yang dihasilkan dapat diperoleh secara mendalam dan terfokus, sehingga memudahkan peneliti dalam memperoleh data mengenai gejala sosial yang diangkat dalam penelitian ini. Peneliti akan menggunakan metode studi kasus untuk mendapatkan uraian yang mendalam bagi penilaian tentang keislaman seperti apa yang menjadi preferensi keberagaman dalam salah satu gerakan perempuan Islam, yakni Rahima.

1.8.2. Subjek Penelitian

Moleong mendeskripsikan subjek penelitian sebagai informan, yang artinya orang pada latar penelitian yang dimanfaatkan untuk memberikan informasi tentang situasi dan kondisi latar penelitian.⁷² Sedangkan Bungin mengatakan bahwa Informan penelitian adalah subjek yang memahami informasi objek penelitian sebagai pelaku

⁷⁰ Mukhtar, *Metode Penelitian Deskriptif Kualitatif*. (Jakarta : GP Press Group, 2013), hlm. 28.

⁷¹ Nawawi Hadari, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2003), hlm. 2.

⁷² Lexy. J. Moleong, *Op. Cit.* hlm 132

maupun orang lain yang memahami objek penelitian.⁷³ Peneliti memilih Perhimpunan Rahima sebagai subjek penelitian.

Proses pertemuan dengan informan diawali oleh peneliti ketika melakukan kunjungan ke Puan Amal Hayati, sebuah Yayasan yang pernah aktif melakukan pemberdayaan pesantren untuk perempuan. Kunjungan dilakukan pada bulan Januari 2019 lalu. Ketika itu, peneliti disambut oleh salah seorang anggota Yayasan bernama Abdullah Nuri, beliau merekomendasikan peneliti untuk mendatangi Rahima yang masih aktif dan *in-charge* dalam kerja-kerja kemanusiaan perempuan dalam Islam hingga saat ini. Setelah melakukan kunjungan ke kantor Rahima, peneliti memutuskan untuk menjadikan Perhimpunan Rahima sebagai studi kasus dalam penelitian ini.

Dalam penelitian ini dilakukan wawancara dengan beberapa narasumber berikut ini;

Tabel 1.6. Informan Wawancara

No.	Nama	Posisi/Jabatan
1.	Pera Sopariyanti	Direktur Rahima.
2.	Isthi Qonita	Staff Program Rahima.
3.	Helmy Ali Yafie	Pendiri Rahima/ Ketua Badan Pengawas Rahima.
4.	Aditiana Dewi Eridani	Pendiri Rahima/ Sekretaris Badan Pengurus Rahima.

Sumber: Diolah dari Hasil Observasi dan Wawancara, April sampai dengan Juli 2019.

⁷³ Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial lainnya*, (Jakarta: Putra Grafika, 2007), hlm. 76.

1.8.3. Lokasi dan Waktu Penelitian

Penelitian dilakukan di Rahima, Lembaga Pusat Pendidikan dan Informasi Islam dan Hak-hak Perempuan. Kantor Rahima berada di Jalan H. Shibi No. 70, RT. 007/01, Srengseng Sawah, RT.7/RW.1 Jagakarsa, Kota Jakarta Selatan. Pengumpulan data dilakukan dalam kurun waktu dua bulan yakni bulan April dan Mei 2019.

1.8.4. Teknik Pengumpulan Data

a. Observasi

Observasi merupakan pengamatan secara sistematis terhadap gejala yang tampak pada saat penelitian.

b. Wawancara

Wawancara dilakukan kepada narasumber kunci, yakni aktor-aktor inti (internal) Rahima dan para stakeholder yakni jaringan dan mitra kerja untuk triangulasi data.

c. Dokumentasi

Data yang diperoleh melalui dokumentasi yakni arsip laporan kegiatan tahunan Rahima dan sebuah buku yang berisi rekaman perjalanan 10 tahun Rahima, berjudul *The Rahima Story* oleh Helmy Ali Yafie.

1.8.5. Triangulasi Data

Menurut Sutopo, triangulasi merupakan cara yang paling umum digunakan bagi peningkatan validitas dalam penelitian kualitatif untuk dapat mengungkapkan

kekonsistenan data dengan realita.⁷⁴ Sedangkan, Susan Stainback dikutip oleh Sugiyono mengatakan bahwa tujuan triangulasi bukan untuk menentukan kebenaran tentang fenomena sosial yang sama, melainkan untuk meningkatkan pemahaman seseorang tentang apa yang sedang diselidiki.⁷⁵ Melalui triangulasi data peneliti menguji data yang diperoleh dari satu sumber untuk di komparasi dengan sumber lainnya.

Proses triangulasi data penelitian lakukan melalui proses wawancara dengan pihak-pihak eksternal Rahima. Peneliti mengkomparasi data dari informan kunci yakni pihak-pihak yang berada dan menggeluti dunia Rahima secara langsung (internal Rahima), dengan pihak-pihak yang bekerjasama atau stakeholder Rahima diantaranya mitra dan jaringan kerja Rahima. seperti yang tergambar dalam tabel berikut;

Tabel 1.7. Informan Wawancara Triangulasi

No.	Nama Narasumber	Keterangan
5.	Istianah Gozali	Simpul Gerakan Rahima/ Kader Ulama Perempuan
6.	AD Kusumaningtyas	Mantan Badan Pekerja Rahima/ Simpul Gerakan Rahima
7.	Hanifah	Asian Muslim Action Network/ Jaringan Kerja Rahima

Sumber: Diolah dari hasil observasi dan wawancara, April sampai dengan Juli 2019.

⁷⁴ H.B. Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif*, (Surakarta: Sebelas Maret University Press, 2002), hlm. 7.

⁷⁵ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2007), hlm. 330.

1.9. Sistematika Penulisan

Skripsi ini berisikan lima bab yang akan menjelaskan uraian informasi dan analisis subjek penelitian, dengan sistematika sebagai berikut;

Bab pertama merupakan bagian yang mewakili seluruh isi dari penelitian ini. Bab satu berisi uraian latar belakang masalah, permasalahan penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan penelitian sejenis, kerangka konseptual, metodologi penelitian dan sistematika penelitian.

Bab dua, berisikan tentang gambaran Rahima sebagai sebuah gerakan perempuan Islam di Indonesia yang sebelumnya akan dipaparkan konteks dan sejarah gerakan perempuan terutama kaitannya dengan masyarakat sipil dan Islam, juga akan dijelaskan sejarah dan bagaimana keislaman Rahima.

Bagian **Bab tiga**, akan membahas bagaimana pemikiran dan tindakan Rahima yang berbasis Islam dalam melihat perempuan dan memperjuangkan kesetaraan dan keadilan dalam Islam.

Bab empat berisi analisis data yang telah dipaparkan pada bab dua dan tiga dengan konsep-konsep dalam penelitian yakni, preferensi keislaman Rahima dalam pemikiran dan gerakan sosial keagamaannya, serta Rahima sebagai gerakan keagamaan Islam dalam kerangka feminisme, dengan berbagai metode yang telah di rumuskan untuk mendapatkan hasil penelitian yang aktual dan akurat serta selaras dengan fakta.

Terakhir, **bab lima** berisi kesimpulan dan rekomendasi atau saran yang merupakan bagian penutup.