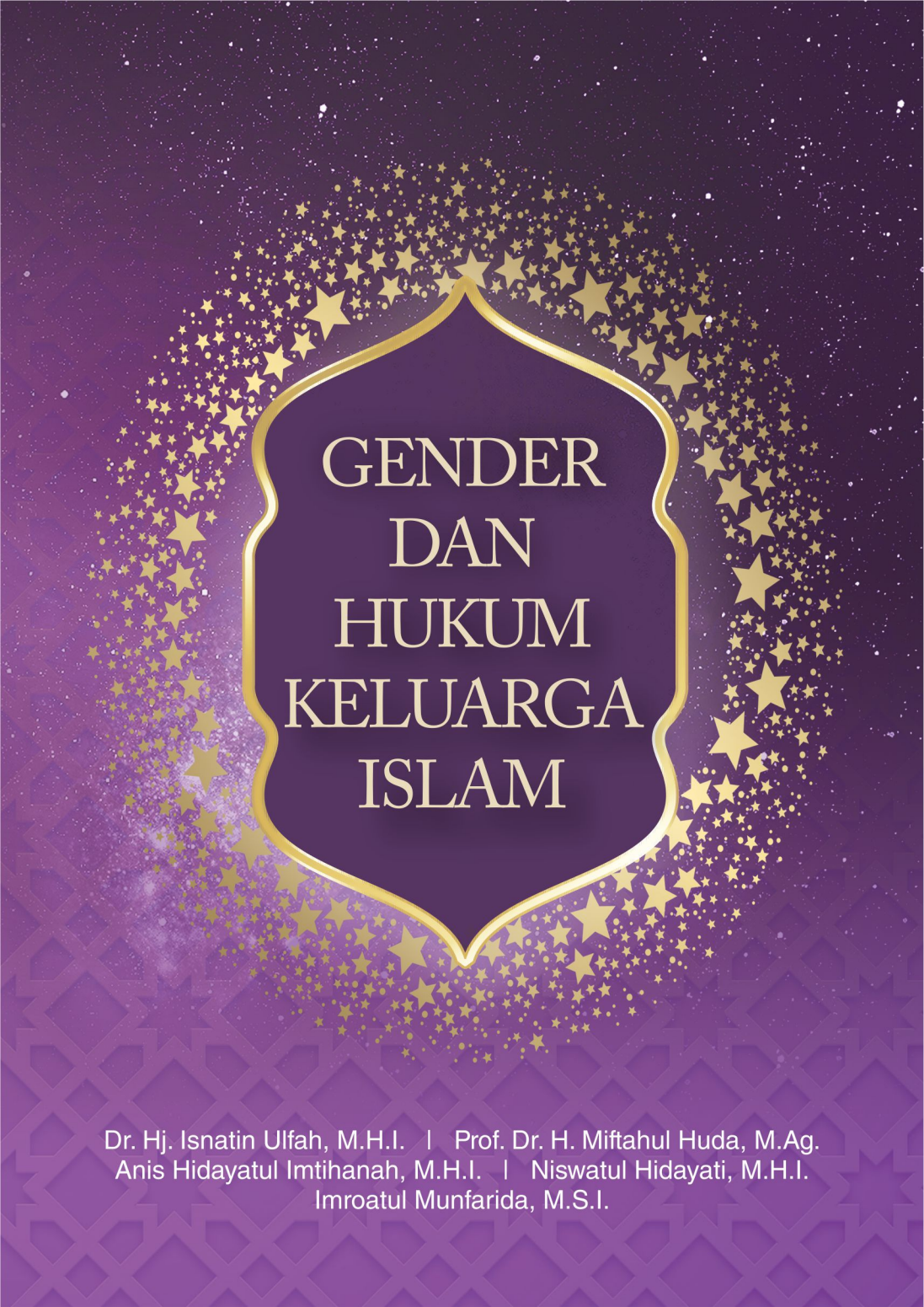




GENDER DAN HUKUM KELUARGA ISLAM

Dr. Hj. Isnatin Ulfah, M.H.I. | Prof. Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag.
Anis Hidayatul Imtihanah, M.H.I. | Niswatul Hidayati, M.H.I.
Imroatul Munfarida, M.S.I.

Dr. Hj. Isnatin Ulfah, M.H.I.
Prof. Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag.
Anis Hidayatul Imtihanah, M.H.I.
Niswatul Hidayati, M.H.I.
Imroatul Munfarida, M.S.I.

GENDER

———— **DAN** ————

HUKUM

KELUARGA

ISLAM



GENDER DAN HUKUM KELUARGA ISLAM

Penulis:

Dr. Hj. Isnatin Ulfah, M.H.I.
Prof. Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag.
Anis Hidayatul Imtihanah, M.H.I.
Niswatul Hidayati, M.H.I.
Imroatul Munfarida, M.S.I.

Editor:

Yahya Muqorrobin, M.E.

Layout: Hendra

Desain Sampul: Binterhelio

Cetakan I: April 2026

xiv + 264 hlm., 14.5 x 20.5 cm

ISBN: 978-623-8380-31-2

Diterbitkan oleh

Q-MEDIA

Pelem Kidul No.158C Bantul, Yogyakarta, Indonesia

Telp.: 0817 9408 502. Email: qmedia77@gmail.com

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit



Kata Pengantar

Puji syukur ke hadirat Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya sehingga penyusunan buku berjudul *Gender dan Hukum Keluarga Islam* ini dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Rasulullah saw. beserta seluruh keluarga, sahabat, dan para pengikutnya hingga akhir masa.

Buku ini merupakan ikhtiar akademik untuk menghadirkan pemahaman yang komprehensif mengenai relasi gender dalam konteks hukum keluarga Islam, sekaligus merespons berbagai persoalan ketidakadilan yang masih terjadi dalam kehidupan keluarga Muslim kontemporer. Berbagai bentuk ketidaksetaraan seperti diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, stereotipe, kekerasan berbasis gender, maupun beban ganda menunjukkan bahwa isu gender masih menjadi persoalan fundamental yang memerlukan kajian mendalam dan pendekatan multidisipliner.

Melalui kajian gender, pembaca diharapkan dapat memahami bagaimana konstruksi sosial-budaya, tafsir keagamaan, dan relasi kuasa turut membentuk praktik hukum keluarga dalam masyarakat. Karena itu, perspektif gender tidak hanya berfungsi sebagai alat kritik sosial, tetapi juga sebagai instrumen metodologis untuk menafsir ulang teks-teks keagamaan dan ketentuan hukum agar lebih berorientasi pada keadilan dan kesalingan. Buku ini memadukan kajian feminisme, pemikiran gender, serta perspektif Islam dari sudut pandang historis, teologis, dan normatif, sehingga mampu memberikan gambaran yang utuh tentang dinamika kesetaraan gender dalam hukum keluarga.

Secara sistematis, buku ini memaparkan konsep dasar gender, kesejarahan feminisme, dan ragam aliran pemikiran feminis terkait penindasan perempuan beserta strategi pembebasan yang ditawarkan. Setelah itu, pembahasan dilanjutkan dengan perspektif Islam tentang kesetaraan gender, mencakup pandangan teologis al-Qur'an dan hadis, rekonstruksi pemahaman terhadap ayat dan riwayat yang selama ini ditafsirkan secara bias, serta penjelasan mengenai hak-hak perempuan dalam Islam. Pada bagian inti, buku ini menyajikan analisis implementasi studi gender dalam hukum keluarga Islam, meliputi isu pernikahan, relasi suami-istri, perceraian, waris, pernikahan dini, hingga kekerasan dalam rumah tangga. Pembahasan ini mengulas fikih klasik, Kompilasi Hukum Islam (KHI), serta pendekatan kontemporer yang menawarkan paradigma kesalingan dalam keluarga.

Penulisan buku ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam mengenai kesetaraan gender dalam hukum keluarga Islam, menganalisis praktik-praktik ketentuan hukum yang masih bias gender, serta memberikan rekomendasi menuju perwujudan hukum keluarga yang adil, humanis, dan sesuai dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*. Penulisan buku Gender dan Hukum Islam ini juga lahir dari kebutuhan akademik sekaligus kegelisahan intelektual atas minimnya literatur yang mengkaji hukum keluarga Islam melalui perspektif gender dan feminisme secara komprehensif. Selama ini, pembahasan hukum keluarga banyak berfokus pada aspek normatif-formal, sehingga kurang memberi ruang bagi analisis kritis terhadap pengalaman perempuan, relasi kekuasaan, serta dinamika sosial yang melingkupi praktik hukum di masyarakat. Karena itu, kehadiran buku ini diharapkan dapat mengisi kekosongan tersebut dengan menawarkan pendekatan yang lebih segar dan reflektif. Penulis berharap buku ini dapat menjadi rujukan akademik bagi mahasiswa, peneliti, pengajar, praktisi hukum, serta seluruh pihak yang memiliki kepedulian terhadap isu keadilan gender dalam Hukum Keluarga Islam.

Pada kesempatan ini, penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Kiai Ageng Muhammad Besari Ponorogo, yang telah memberikan dukungan penuh dalam proses penyusunan buku ini. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Rektor UIN Kiai Ageng Muhammad Besari Ponorogo, Prof. Dr. Hj.

Evi Muafiah, M.Ag, serta Dekan Fakultas Syariah, Prof. Dr. Hj. Khusniati Rofiah, M.S.I, atas bimbingan, motivasi, dan fasilitas akademik yang sangat membantu. Penghargaan yang tulus penulis sampaikan kepada Tim Peneliti, atas kolaborasi, dan dedikasi selama proses penelitian dan penulisan berlangsung. Tidak lupa, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu, namun telah memberikan kontribusi berarti dalam penyelesaian karya ini.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih memiliki keterbatasan. Oleh karena itu, kritik dan saran konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan demi perbaikan dan penyempurnaan di masa mendatang. Semoga buku ini memberikan manfaat dan berkontribusi terhadap pengembangan studi gender, hukum keluarga Islam, serta upaya bersama mewujudkan keluarga Muslim yang adil dan berkeadaban.

Penulis



Kata Pengantar Editor

Kehadiran buku *“Gender dan Hukum Keluarga Islam”* ini sebagai kontribusi akademik yang sangat penting dan tepat waktu di tengah diskursus keagamaan dan sosial kontemporer. Karya ini melampaui pembahasan hukum keluarga yang bersifat normatif-formal, hadir sebagai ikhtiar keilmuan untuk menyajikan pemahaman yang komprehensif mengenai relasi gender dalam bingkai hukum keluarga Islam, sekaligus merespons tuntas berbagai persoalan ketidakadilan yang masih terjadi dalam kehidupan keluarga Muslim. Berbagai bentuk ketidaksetaraan—mulai dari diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, stereotipe, hingga kekerasan berbasis gender dan beban ganda—menunjukkan bahwa isu gender adalah persoalan fundamental yang memerlukan kajian mendalam dan pendekatan multidisipliner.

Keunggulan buku ini terletak pada kemampuannya memadukan kajian feminisme, pemikiran gender, serta perspektif Islam dari sudut pandang historis, teologis, dan normatif. Penulis secara cermat menggunakan perspektif

gender tidak hanya sebagai alat kritik sosial, tetapi juga sebagai instrumen metodologis untuk menafsir ulang teks-teks keagamaan dan ketentuan hukum. Hal ini bertujuan agar tafsir yang dihasilkan lebih berorientasi pada nilai keadilan dan kesalingan (*mubāḍalah*). Buku ini berhasil mengisi kekosongan literatur yang minim mengkaji hukum keluarga Islam melalui perspektif gender dan feminisme secara komprehensif, serta berani menawarkan pendekatan yang lebih segar dan reflektif dengan mempertimbangkan pengalaman perempuan, relasi kekuasaan, dan dinamika sosial.

Secara sistematis, buku ini memaparkan konsep dasar gender dan feminisme, dilanjutkan dengan rekonstruksi perspektif Islam tentang kesetaraan gender, dan puncaknya menyajikan analisis implementasi studi gender dalam isu-isu kunci seperti pernikahan, peran suami-istri, perceraian, waris, pernikahan dini, hingga kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Dengan menganalisis praktik hukum yang masih berpotensi bias gender dan memberikan rekomendasi konstruktif, kami percaya buku ini akan menjadi rujukan akademik yang esensial bagi mahasiswa, peneliti, pengajar, praktisi hukum, serta semua pihak yang memiliki kepedulian tinggi terhadap isu keadilan gender dalam Hukum Keluarga Islam. Kami berharap karya ini dapat memberikan kontribusi nyata dalam upaya bersama mewujudkan keluarga Muslim yang adil, humanis, dan berkeadaban, sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*.

Selamat Membaca

Yahya Muqorrobin, M.E.



Daftar Isi

Kata Pengantar	iii
Kata Pengantar Editor	vii
Daftar Isi	ix
 Bab I Pendekatan Studi Gender	
dalam Hukum Keluarga Islam.....	1
A. Islam dan Ajaran tentang Keluarga yang Humanis, Sakinah, dan Berkeadilan	2
B. Fakta Sosial: Ketidakadilan dan Kekerasan Berbasis Gender dalam Perkawinan.....	3
C. Feminisme: Kerangka Akademik untuk Membaca Realitas Sosial.....	7
D. Peran Studi Gender dalam Mewujudkan Relasi Keluarga yang Adil dan Setara	13
E. Agenda Rekonstruksi Hukum Keluarga Islam	16
F. Tujuan dan Manfaat Penulisan Buku	19
Rangkuman Materi.....	21
Evaluasi Pembelajaran	23

Bab II Perspektif Feminisme Tentang Gender.....	27
A. Konsep Dasar Gender Dan Feminisme	28
1. Konsep Gender dan Sex	28
2. Gender dan Feminisme: Tinjauan Historis	31
B. Determinisme Biologis dan Implikasinya pada Ketidakadilan Gender	34
1. Diskriminasi Gender.....	38
2. Subordinasi.....	41
3. Marjinalisasi	43
4. Stereotipe	45
5. Beban Ganda	46
6. Kekerasan berbasis Gender	49
C. Ragam Pemikiran Feminisme tentang Ketidakadilan Gender dan Strategi Transformasi yang Membebaskan.....	51
1. Feminisme Liberal.....	53
2. Feminisme Radikal.....	60
3. Feminisme Marxis-Sosialis.....	65
4. Feminisme Eksistensialisme	71
5. Feminisme Posmodernisme.....	75
Rangkuman	79
Evaluasi Pembelajaran	81
 Bab III Perspektif Islam Tentang Kesetaraan Gender	83
A. Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam.....	84
1. Kesetaraan Gender Perspektif Historis ...	86
2. Kesetaraan Gender Perspektif Teologis (Al-Qur'an dan Hadits).....	92

3. Rekonstruksi terhadap Pemahaman Ayat dan Hadits Misoginis.....	98
B. Hak-Hak Perempuan dalam Perspektif Islam	105
1. Hak Pendidikan.....	106
2. Hak Partisipasi Publik dan Politik.....	107
3. Hak Ekonomi (Nafkah)	111
4. Hak Reproduksi.....	115
5. Hak Berpartisipasi dan Beramal Saleh di Hadapan Allah	118
C. Tantangan dan Kesalahpahaman Studi Gender dalam Islam	120
Rangkuman	125
Evaluasi Pembelajaran	129

Bab IV Implementasi Studi Gender

dalam Hukum Keluarga Islam.....	133
A. Konsep Hukum Keluarga Islam.....	134
1. Pengertian Hukum Keluarga Islam.....	134
2. Ruang Lingkup Hukum Keluarga Islam .	145
3. Kedudukan Hukum Keluarga Islam di Indonesia.....	147
B. Studi Gender dalam Pernikahan.....	149
1. Rukun dan Syarat Pernikahan dalam Hukum Islam	151
2. Analisis Gender terhadap Rukun dan Syarat-Syarat Pernikahan dalam Hukum Islam.	156
C. Studi Gender dalam Peran dan Tanggung Jawab Suami dan Istri dalam Rumah Tangga	163

1. Perspektif Tradisional.....	168
2. Perspektif Kesetaraan	172
3. Perspektif Kesalingan (<i>mubadalah</i>).....	175
4. Perspektif Androgini.....	182
D. Studi Gender Dalam Perceraian.....	184
1. Perspektif Gender Tentang Gugat Cerai dan Cerai Talak	184
2. Perspektif Gender Tentang HAK-Kewajiban Perempuan Pasca-Cerai (Iddah, Nafkah mut'ah, nafkah anak dan Harta Gono gini).....	188
3. Perspektif Gender Tentang Pengasuhan Anak Pasca Perceraian.....	192
E. Studi Gender dalam Waris dan Harta Keluarga.....	198
1. Konsep Kewarisan Dalam Islam.....	198
2. Penafsiran Berperspektif Gender Dalam Pembagian Harta Waris	202
3. Perspektif Gender terhadap hak kepemilikan harta dalam Perkawinan	207
F. Studi Gender Dalam Pernikahan Dini.....	211
1. Perspektif Gender tentang Faktor Pendorong Pernikahan Dini	211
2. Perspektif Gender tentang Dampak Pernikahan Dini.....	216
3. Perspektif Gender tentang Upaya Pencegahan Pernikahan Dini.....	221
G. Studi Gender Tentang Kekerasan Gender dalam Rumah Tangga.....	226

1. Patriarkisme Sebagai Ideologi Yang Menciptakan Budaya Kekerasan.....	226
2. Perspektif Gender tentang Institusi Perkawinan yang Ramah Perempuan dan Anak.....	231
3. Perspektif Gender tentang Upaya Pencegahan Kekerasan dalam Rumah Tangga.....	236
Rangkuman	241
Evaluasi	243
 Bab V Upaya Mewujudkan Hukum Keluarga Islam yang Adil dan Progresif.....	245
A. Peluang dalam Mewujudkan Hukum Keluarga Islam yang Adil dan Progresif.....	246
B. Tantangan Dalam Mewujudkan Hukum Keluarga Islam Yang Adil Dan Progresif.....	247
 Daftar Pustaka	251

BAB I



Pendekatan Studi Gender dalam Hukum Keluarga Islam

Tujuan Pembelajaran

Setelah mempelajari BAB I ini, mahasiswa diharapkan mampu:

Ranah Pengetahuan: Menjelaskan prinsip dasar keluarga dalam Islam: humanis, sakinah, mawaddah, dan berkeadilan; Mendeskripsikan fakta-fakta sosial terkait ketidakadilan dan kekerasan berbasis gender dalam keluarga; Menganalisis kontribusi studi gender dan feminisme dalam membaca ulang teks agama bias tafsir, bias struktural, dan bias sosial dalam hukum keluarga; Memahami agenda rekonstruksi hukum keluarga Islam yang berkeadilan dan responsif gender.

Ranah Keterampilan: Menganalisis problem relasi kuasa dalam keluarga dengan mengaitkan budaya patriarki dan hukum positif; Merumuskan alternatif solusi berbasis prinsip Islam untuk mengatasi ketidaksetaraan gender dalam keluarga.

Ranah Sikap

1. Mengembangkan sikap adil, inklusif, dan non-diskriminatif terhadap relasi gender dalam keluarga.
2. Menumbuhkan kesadaran etis bahwa kekerasan dan diskriminasi bertentangan dengan nilai dasar Islam.
3. Menghargai peran perempuan dan laki-laki sebagai mitra setara dalam keluarga sesuai perintah Al-Qur'an.

A. Islam dan Ajaran tentang Keluarga yang Humanis, Sakinah, dan Berkeadilan

Keluarga sebagai institusi pertama dalam peradaban manusia memiliki posisi fundamental dalam ajaran Islam. Al-Qur'an menjelaskan bahwa tujuan pernikahan adalah mewujudkan ketenteraman (*sakīnah*), cinta kasih (*mawaddah*), dan kasih sayang (*rahmah*) sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Rūm [30]: 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Dan diantara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.¹

Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa keluarga bukan sekadar ikatan formal, tetapi ruang kemanusiaan yang menumbuhkan martabat dan keadilan. Hal ini karena keluarga merupakan lembaga sakral yang dibangun atas dasar *mīthāqan ghalīẓan* (perjanjian yang kokoh) (QS. Al-Nisā' [4]: 21).²

Para mufasir klasik seperti al-Ṭabarī menjelaskan bahwa kata *لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا* berarti adanya relasi emosional dan spiritual antara suami dan istri, bukan relasi hierarkis. Ibn 'Āshūr menambahkan bahwa *sakinah* merupakan tujuan universal

¹ NU Online, <https://quran.nu.or.id/ar-rum/21>

² QS. Al-Nisā' [4]: 21

dari syariat dalam membentuk keluarga yang stabil dan manusiawi. Nilai-nilai tersebut dipertegas oleh hadis Nabi SAW: “Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada keluarganya.” Hadis ini menjadi dasar normatif bahwa relasi keluarga ideal tidak boleh mengandung unsur kekerasan atau dominasi sepihak.

Ulama kontemporer seperti Muḥammad al-Ghazālī dan Yūsuf al-Qaradāwī menekankan bahwa seluruh bangunan hukum keluarga dalam Islam harus diarahkan pada perlindungan perempuan dan anak sebagai kelompok rentan. Bahkan Quraish Shihab secara eksplisit menyatakan bahwa ketidakadilan gender dalam keluarga tidak sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-sharīʿah*, yang menekankan penjaminan martabat manusia. Dalam kerangka *maqāṣid*, keluarga merupakan ruang aktualisasi nilai-nilai *hiḏ al-nafs*, *hiḏ al-ʿaql*, dan *hiḏ al-ʿird*. Karena itu, segala bentuk kekerasan domestik, diskriminasi, penelantaran nafkah, maupun marginalisasi perempuan bertentangan dengan tujuan syariat.

B. Fakta Sosial: Ketidakadilan dan Kekerasan Berbasis Gender dalam Perkawinan

Meskipun Islam secara normatif telah menawarkan prinsip-prinsip keluarga yang humanis, egaliter, dan berkeadilan, realitas sosial menunjukkan bahwa institusi keluarga masih menjadi ruang paling rentan bagi terjadinya ketidakadilan gender. Dalam banyak penelitian, keluarga bukan hanya tempat reproduksi biologis dan sosial, tetapi juga arena relasi kuasa yang dapat melahirkan praktik subordinatif,

ketimpangan otoritas, hingga kekerasan yang dilegitimasi oleh tafsir agama maupun budaya patriarkis.³ Di antara bentuk subordinasi, ketimpangan otoritas dan kekerasan tersebut adalah:

1. Tingginya Angka Kekerasan Berbasis Gender dalam Rumah Tangga

Laporan lembaga perlindungan Perempuan, baik nasional maupun internasional, menunjukkan bahwa mayoritas kasus kekerasan berbasis gender terjadi di ruang domestik dengan pelaku utama adalah suami atau pasangan intim (*intimate partner*). Bentuk KDRT meliputi kekerasan fisik (pemukulan), psikis (penghinaan, ancaman, kontrol emosional), ekonomi (pelarangan bekerja, perampasan pendapatan), dan kekerasan seksual (pemaksaan hubungan seksual, pemaksaan kehamilan, pemaksaan aborsi, dan pemaksaan maupun pelarangan menggunakan alat kontrasepsi).⁴

Fenomena ini memperlihatkan dua hal penting: *Pertama*, Relasi kekuasaan dalam keluarga tidak seimbang, di mana suami kadang diposisikan sebagai pemilik otoritas atas tubuh dan kehidupan istri. *Kedua*, Interpretasi agama yang bias gender sering digunakan untuk membenarkan dominasi laki-laki, misalnya dengan menafsirkan qiwāmah secara hierarkis, bukan sebagai tanggung jawab moral.⁵

³ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 12–15.

⁴ Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan Kekerasan Terhadap Perempuan* (Jakarta: Komnas Perempuan, berbagai edisi).

⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25–35.

2. Ketidakadilan Ekonomi dan Kerentanan Perempuan

Salah satu faktor penting yang memperkuat kekerasan maupun subordinasi perempuan adalah keterbatasan akses perempuan terhadap sumber daya ekonomi. Banyak perempuan tidak memiliki kemandirian finansial karena:

- a. Pelarangan bekerja oleh suami,
- b. Minimnya keterampilan dan pendidikan,
- c. Ketergantungan ekonomi yang dibangun secara struktural.

Ketiadaan kontrol pada sumber daya ekonomi membuat perempuan lebih sulit keluar dari relasi yang abusif. Dalam beberapa kasus, perempuan tetap bertahan dalam pernikahan yang penuh kekerasan karena takut kehilangan nafkah bagi dirinya dan anak-anak.⁶

3. Beban Ganda dan Kerja Domestik yang Tidak Diakui

Diskriminasi gender dalam keluarga juga tampak dalam pembagian kerja domestik. Studi gender menunjukkan bahwa kerja domestik secara historis ditempatkan sebagai “tugas kodrati perempuan”, sebuah narasi yang dilegitimasi oleh tradisi, budaya, dan sebagian penafsiran tekstual keagamaan.

Bentuk ketidakadilan tersebut meliputi:

- a. Beban domestik yang tidak proporsional,
- b. Beban ganda ketika perempuan harus bekerja di ranah publik sekaligus tetap memikul pekerjaan rumah tangga,

⁶ Naila Kabeer, *Gender, Labour, and Rights* (London: Routledge, 2000), 45.

- c. Kurangnya pengakuan terhadap kerja reproduktif perempuan sebagai kontribusi ekonomi rumah tangga.

Sementara itu, sebagian laki-laki dianggap cukup “mengurus” keluarga dengan menyediakan nafkah materi, padahal secara etis tugas pengasuhan merupakan tanggung jawab bersama sebagaimana disampaikan oleh banyak mufassir kontemporer.⁷

4. Penafian Hak-Hak Perempuan dalam Rumah Tangga

Ketidakadilan gender dalam keluarga tidak hanya bersifat fisik dan ekonomi, tetapi juga epistemik dan struktural. Banyak perempuan mengalami:

- a. Pembatasan hak pendidikan,
- b. Minimnya keterlibatan dalam pengambilan keputusan rumah tangga,
- c. Kontrol terhadap mobilitas, pertemanan, dan aktivitas sosial.

Dengan demikian, rumah tangga dapat menjadi ruang yang membatasi aktualisasi diri perempuan. Dalam konteks ini, Nasaruddin Umar menegaskan bahwa bias gender sering muncul ketika teks-teks agama dibaca melalui kacamata patriarki, bukan melalui prinsip keadilan, rahmah, dan kemaslahatan yang menjadi inti ajaran Islam.⁸

⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 55-77.

⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 143-150

5. Faktor Struktural yang Memperparah Ketidakadilan

Praktik-praktik ketidakadilan gender dalam keluarga semakin kompleks karena adanya faktor struktural yang berkelindan dalam masyarakat, antara lain:

- a. Kemiskinan sebagai penyebab ketergantungan ekonomi,
- b. Rendahnya akses pendidikan perempuan,
- c. Budaya patriarkis yang sudah mengakar,
- d. Kurangnya perlindungan hukum bagi korban KDRT,
- e. Minimnya pemahaman masyarakat tentang hak-hak perempuan dalam Islam.

Budaya patriarkis telah membangun imaji laki-laki sebagai pusat otoritas keluarga, sementara perempuan ditempatkan sebagai pihak yang harus tunduk. Akibatnya, banyak praktik ketidakadilan gender dianggap sebagai “hal biasa” dan tidak dipersoalkan secara normatif.

Berangkat dari fakta-fakta sosial tersebut, maka hukum Islam harus hadir sebagai solusi yang membebaskan (*tahrīr al-insān*), bukan sebagai legitimasi ketidakadilan. Prinsip-prinsip utama seperti *maqāṣid al-sarī'ah*, keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*), dan penghormatan martabat manusia (*karāmah al-insān*) harus menjadi landasan utama dalam pembaruan hukum keluarga Islam, baik pada tataran fiqh, tafsir, maupun kebijakan publik.

C. Feminisme: Kerangka Akademik untuk Membaca Realitas Sosial

Feminisme merupakan gerakan intelektual dan sosial yang lahir dari pengalaman panjang perempuan menghadapi

ketidakadilan, juga hadir untuk menyuarakan hak-hak perempuan dalam keluarga.

Dalam kerangka akademik, feminisme tidak hanya dipahami sebagai gerakan sosial, tetapi juga sebagai paradigma ilmu pengetahuan yang menawarkan seperangkat konsep, metode analisis, dan perangkat teoretis untuk membaca realitas sosial secara kritis. Salah satu kontribusi penting feminisme adalah kemampuannya mengungkap struktur kekuasaan yang tersembunyi di balik institusi-institusi sosial, termasuk keluarga, perkawinan, dan hukum keluarga. Feminisme membantu mengungkap bahwa relasi gender dalam keluarga tidak terbentuk secara alamiah, melainkan hasil konstruksi sosial dan politis yang berpihak pada laki-laki. Melalui perspektif kritis ini, institusi keluarga dipahami sebagai arena di mana ideologi patriarkal dilembagakan, dinegosiasikan, dan kadang dipertahankan melalui perangkat hukum. Dengan demikian, feminisme berfungsi sebagai lensa epistemologis yang memungkinkan peneliti melihat bagaimana ketimpangan gender diproduksi, dilegitimasi, dan direproduksi melalui norma, budaya, dan praktik sosial sehari-hari.⁹

Dalam perspektif feminisme, salah satu akar persoalan ketidakadilan gender adalah patriarkisme. Patriarkisme dipahami sebagai sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas, pemegang kekuasaan utama, dan pengontrol sumber daya sosial maupun simbolik.¹⁰ Sistem ini

⁹ Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), 24–35.

¹⁰ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Blackwell, 1990), 20–22.

tidak hanya termanifestasi dalam bentuk dominasi langsung, tetapi juga melalui norma dan nilai budaya yang diinternalisasi, sehingga ketimpangan gender tampak sebagai sesuatu yang alamiah dan diterima tanpa resistensi. Feminisme melihat patriarkisme sebagai struktur yang menghasilkan dan mempertahankan subordinasi perempuan, baik dalam lingkup domestik maupun publik.

Di dalam struktur patriarkisme, perempuan diposisikan sebagai kelas seks yang inferior, sebuah istilah yang banyak dikembangkan oleh feminis radikal seperti Kate Millett dan Shulamith Firestone, yang menyoroti bahwa relasi gender bukan sekadar relasi biologis, tetapi relasi politik.¹¹ Perempuan ditempatkan dalam posisi subordinat melalui pengaturan peran sosial, pembatasan akses terhadap pendidikan dan ekonomi, serta konstruksi budaya yang menuntut perempuan untuk tunduk pada kepentingan laki-laki. Dalam logika patriarkal, perempuan menjadi "*liyan*" (the Other), yang eksistensinya didefinisikan melalui kacamata laki-laki. Dalam konsep *liyan* ini, perempuan diasingkan dari kesadarannya sendiri, untuk melayani dan citraan yang dikehendaki laki-laki. Patriarkislah yang menciptakan kondisi perempuan teralienasi dari kesadarannya. Jika tidak memenuhi citra tersebut, perempuan dianggap tidak bisa menjadi istri yang baik, tidak patuh, dan layak untuk mendapat kekerasan. Contohnya, perempuan harus cantik, harus langsing, harus putih, dan lainnya adalah menurut definisi yang ditetapkan oleh dunia laki-laki (*male centris*).

¹¹ Kate Millett, *Sexual Politics* (New York: Columbia University Press, 1970), 25–32.

Pandangan tentang kesadaran perempuan yang mengalami alienasi ini dibenarkan oleh Simone de Beauvoir, seorang feminis eksistensialis. Dalam bukunya *The Second Sex*, de Beauvoir menyatakan bahwa dalam semua institusi laki-laki, termasuk perkawinan, perempuan dikondisikan untuk selalu melayani definisi dan citraan yang dibuat untuk memenuhi keinginan *male centris*. Dalam posisi seperti inilah perempuan secara terus menerus menjadi subyek yang bukan dirinya sendiri (*diri imanen*). Konsep alienasi ini menegaskan mengapa perempuan tetap bertahan dalam institusi perkawinan meskipun mengalami berbagai bentuk kekerasan dan ketidakadilan.¹²

Dominasi patriarkis atas perempuan ini berlapis: patriarkisme bekerja melalui bahasa, tafsir agama, hukum, pendidikan, hingga struktur keluarga. Dalam konteks keluarga, nilai-nilai patriarkal sering menjadikan laki-laki sebagai kepala keluarga yang superior, sementara perempuan diarahkan untuk menempati peran domestik sebagai istri dan ibu. Hierarki gender dalam keluarga ini kemudian dilegalisasi melalui norma budaya dan peraturan perundangan, sehingga pola ketidaksetaraan menjadi stabil dan diwariskan lintas generasi.¹³ Dengan demikian, dalam analisis feminis, keluarga tidak pernah netral: ia adalah arena politik yang memproduksi dan mereproduksi relasi kuasa. Institusi keluarga bisa menjadi tempat reproduksi ketidakadilan, tetapi sekaligus dapat menjadi lokasi resistensi

¹² Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Vintage Books, 1974), 152.

¹³ Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve* (London: Zed Books, 1980), 38–55.

jika dibaca dan direkonstruksi melalui perspektif kesetaraan gender.

Dalam konteks Islam, Feminisme Muslim hadir sebagai gerakan intelektual dan praksis yang bertujuan merekonstruksi pemahaman keagamaan agar selaras dengan prinsip keadilan gender yang menjadi nilai universal Islam. Tidak seperti feminisme Barat yang sering dianggap berseberangan dengan agama, feminisme Muslim justru berupaya menggali nilai-nilai kesetaraan dari dalam teks-teks Islam itu sendiri.¹⁴ Gerakan ini berangkat dari keyakinan bahwa ketimpangan gender yang terjadi dalam masyarakat Muslim bukan bersumber dari ajaran Islam, melainkan dari pembacaan patriarkal yang membungkus teks-teks agama selama berabad-abad.

Para pemikir feminisme Muslim seperti Nasaruddin Umar, Husein Muhammad, Asma Barlas, Fatima Mernissi, Leila Ahmed, dan Ziba Mir-Hosseini menunjukkan bahwa sistem patriarki yang mengakar dalam masyarakat Muslim telah memengaruhi tafsir keagamaan, hukum keluarga, hingga pembentukan norma sosial.¹⁵ Oleh sebab itu, mereka melakukan dekonstruksi terhadap tafsir klasik dan membangun hermeneutika baru yang menekankan kesetaraan, keadilan, dan pembebasan perempuan.

Asma Barlas misalnya, membangun argumentasi bahwa patriarki bertentangan dengan doktrin tauhid. Baginya, jika Islam menolak segala bentuk penuhunan manusia atas

¹⁴ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009), 2–5.

¹⁵ Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 4–6.

manusia lain, maka menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas absolut dan perempuan sebagai pihak subordinat sejatinya adalah praktik syirik politis.¹⁶ Melalui hermeneutika *tawhīd*, Barlas menolak superioritas laki-laki atas perempuan, struktur keluarga yang hierarkis, dan klaim bahwa Tuhan “merestui” patriarkisme.¹⁷ Ia menegaskan bahwa Al-Qur’an tidak memformalkan patriarki; justru pembacaannya yang dipatriarkalkan oleh budaya dan komunitas ulama laki-laki selama berabad-abad.¹⁸

Fatima Mernissi menunjukkan bahwa banyak hadis yang dijadikan legitimasi subordinasi perempuan memiliki konteks politik dan bahkan beberapa memiliki kualitas sanad yang diperdebatkan para ahli.¹⁹ Ia mencontohkan hadis tentang “kaum yang dipimpin perempuan tidak akan sejahtera” yang ia analisis sebagai komentar politis terhadap situasi tertentu, bukan prinsip universal.²⁰

Dalam konteks Indonesia, pemikiran feminisme Muslim berkembang melalui tokoh-tokoh yang menempatkan kesetaraan gender sebagai bagian integral dari ajaran Islam. Dua di antara tokoh paling berpengaruh ialah Prof. Nasaruddin Umar dan K.H. Husein Muhammad, yang menawarkan kerangka teologis, hermeneutis, dan fikih progresif untuk membongkar struktur patriarkisme dalam hukum keluarga Islam. Keduanya berangkat dari asumsi

¹⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam* (Austin: University of Texas Press, 2002), 14–18.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite* (New York: Addison-Wesley, 1991), 47–52.

²⁰ Ibid.

bahwa ketimpangan gender yang dilegitimasi atas nama agama lebih merupakan produk penafsiran sejarah ketimbang kehendak normatif Al-Qur'an.²¹ Dengan demikian, tugas intelektual Muslim kontemporer adalah menghadirkan pembacaan ulang yang lebih adil dengan menggunakan pendekatan *ta'wil* kontekstual yang mempertimbangkan maqāsid, sejarah, dan struktur bahasa.

Pendekatan feminisme Muslim memberikan kontribusi penting bagi pembaruan hukum keluarga Islam. Dengan membaca ulang konsep qiwāmah, waris, poligami, dan ketaatan istri, Feminisme Muslim membuka ruang bagi pemahaman yang lebih sejalan dengan nilai keadilan dan kesetaraan.

D. Peran Studi Gender dalam Mewujudkan Relasi Keluarga yang Adil dan Setara

Studi gender merupakan pendekatan ilmiah yang mempelajari bagaimana konsep “laki-laki” dan “perempuan” dibentuk melalui proses sosial, budaya, politik, dan keagamaan. Dalam kerangka ini, gender dipahami bukan sebagai sifat biologis, tetapi sebagai konstruksi sosial yang terus dinegosiasikan melalui praktik budaya dan interpretasi agama.²²

Ketika perspektif gender diterapkan dalam kajian hukum keluarga Islam, pendekatan ini tidak bertujuan merombak ajaran agama, melainkan menghadirkan pembacaan yang

²¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 15–20; Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 10–15.

²² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 8–12.

adil, kontekstual, dan berorientasi pada tujuan moral syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*). Dengan demikian, studi gender berfungsi sebagai alat kritik dan rekonstruksi terhadap praktik-praktik keagamaan yang dinilai mengandung bias patriarkis atau tidak sejalan dengan nilai keadilan Al-Qur'an. Secara praktis, studi gender paling tidak memiliki tiga peran ketika diimplementasikan dalam studi Hukum Keluarga Islam:

1. Mengidentifikasi Bias Penafsiran dalam Teks Keagamaan

Salah satu kontribusi penting studi gender adalah mengungkap bagaimana sebagian penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an atau hadis pernah dipengaruhi oleh budaya patriarkis. Misalnya, ayat tentang *qiwāmah* (QS. al-Nisā' [4]:34) sering ditafsirkan sebagai legitimasi dominasi laki-laki atas perempuan. Padahal, sejumlah mufasir kontemporer seperti Riffat Hassan, Amina Wadud, Nasaruddin Umar, dan Asma Barlas menegaskan bahwa bias budaya dapat menyusup ke dalam tafsir, terutama ketika penafsir hidup dalam masyarakat yang berstruktur hierarkis.²³ Dalam konteks hukum keluarga klasik, sejumlah aturan mengenai talak, poligami, atau wali nikah sering kali diformulasikan dalam paradigma relasi kuasa yang tidak simetris. Studi gender berupaya mengoreksi distorsi tafsir tersebut agar lebih sesuai dengan prinsip kesalingan dan keadilan dalam Islam.²⁴

²³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 3–7.

²⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 55–60.

2. Mengungkap Faktor Sosial-Budaya yang Membentuk Ketidaksetaraan

Studi gender menegaskan bahwa ketidaksetaraan dalam keluarga bukan semata-mata muncul dari teks agama, tetapi dari konstruksi sosial yang diwariskan berabad-abad, seperti budaya patriarki yang mengutamakan dominasi laki-laki, pembagian kerja berbasis gender, radisi yang menempatkan perempuan sebagai warga kelas dua, dan interpretasi keagamaan yang dipengaruhi struktur sosial feodal.²⁵

Feminisme Muslim seperti Husein Muhammad menjelaskan bahwa banyak praktik yang dianggap Islami sejatinya merupakan “budaya Arab” yang diberi legitimasi teks. Ia mengkritik bagaimana tafsir fikih klasik sering mengandung unsur *androcentrism* yaitu cara pandang yang berpusat pada pengalaman laki-laki.²⁶

3. Menawarkan Cara Pandang Baru yang Selaras dengan Prinsip Keadilan Islam

Pendekatan gender bertujuan menghadirkan tafsir yang sejalan dengan misi moral Al-Qur'an, yaitu keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia (*karāmah insāniyyah*). Hal ini berlandaskan prinsip:

- a. Hukum Islam bersifat dinamis,
- b. Teks suci memiliki dimensi universal (*thawābit*) dan historis-kontekstual (*mutaghayyirāt*),

²⁵ Fatima Mernissi, *Women and Islam* (New York: Blackwell, 1991), 20–25.

²⁶ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 17–22

- c. Tafsir selalu terbuka untuk pembacaan ulang sesuai perkembangan sosial.²⁷

Dengan demikian, studi gender tidak bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi menjadi bagian penting dari ijtihad modern. Selain itu, rekonstruksi konsep keluarga yang adil dan berpihak pada kemaslahatan seluruh anggota keluarga adalah agenda penting studi gender dalam Islam.

E. Agenda Rekonstruksi Hukum Keluarga Islam

Agenda rekonstruksi keluarga berkeadilan dalam hukum keluarga Islam merupakan sebuah upaya akademik, teologis, dan sosial untuk memastikan bahwa relasi keluarga berjalan sesuai prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, terutama perlindungan martabat manusia (*ḥifẓ al-naḥs*, *ḥifẓ al-'ird*, *ḥifẓ al-'aql*) serta nilai kesalingan (*mubādalah*) seperti yang ditunjukkan dalam QS. al-Taubah [9]:71 tentang kerja sama laki-laki dan perempuan dalam kebaikan. Studi gender dalam ranah hukum keluarga Islam tidak hanya menyoroti adanya relasi kuasa yang timpang, tetapi juga berusaha merumuskan ulang bangunan pemikiran, penafsiran, dan praktik hukum agar lebih sesuai dengan konteks sosial kontemporer. Hal ini dilakukan melalui beberapa agenda rekonstruktif berikut.

1. Merumuskan Relasi Keluarga yang Setara

Salah satu perhatian utama studi gender adalah membangun relasi keluarga yang didasarkan pada asas kemitraan (partnership) dan kesalingan (reciprocity). Relasi setara tidak

²⁷ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 37–40.

dimaksudkan meniadakan perbedaan biologis, tetapi menolak hierarki yang menjadikan laki-laki sebagai superior dan perempuan sebagai inferior. Prinsip kesalingan ini tercermin dalam kata *mu'āsharah bi al-ma'rūf* (pergaulan yang baik) dalam QS. al-Nisā' [4]:19, yang oleh sebagian mufasir kontemporer seperti Amina Wadud dipahami sebagai landasan etis untuk menghapus relasi dominatif dan menggantinya dengan relasi egalitarian dalam rumah tangga.¹ Nasaruddin Umar juga menegaskan bahwa al-Qur'an menampilkan pola hubungan laki-laki dan perempuan secara timbal balik dan saling melengkapi, bukan hubungan kekuasaan yang timpang.²⁸

2. Menghadirkan Ijtihad Inklusif

Rekonstruksi keluarga berkeadilan membutuhkan ijtihad yang inklusif, yakni proses penalaran hukum yang membuka ruang bagi pengalaman perempuan, realitas sosial baru, dan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*. Ijtihad seperti ini diistilahkan Khaled Abou El-Fadl sebagai *authoritative reading* yang mempertimbangkan moralitas, keadilan, dan integritas humanistik.²⁹

Dalam konteks ini:

- a. Pengalaman perempuan dijadikan sumber pengetahuan sosial dalam menetapkan kemaslahatan.
- b. Ulama seperti Asma Barlas dan Husein Muhammad menolak model ijtihad yang hanya berpusat pada

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 56–60.

²⁹ Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 15–20.

pengalaman laki-laki atau pada teks secara literal tanpa mempertimbangkan konteks historisnya.

- c. Ijtihad responsif gender mendorong reinterpretasi terhadap ayat-ayat relasi keluarga secara lebih komprehensif.

3. Menghapus Praktik Diskriminatif

Studi gender bertujuan menghilangkan praktik diskriminatif yang lahir dari budaya patriarkis atau dari pembacaan teks yang bias gender. Dalam hukum keluarga, bentuk-bentuk diskriminasi itu tampak pada:

- a. Pembatasan akses perempuan terhadap pendidikan dan pekerjaan,
- b. Hak talak yang hanya dimiliki laki-laki secara unilateral,
- c. Kewajiban nafkah yang ditafsirkan sebagai hak istimewa laki-laki untuk mengontrol perempuan,
- d. Aturan perwalian nikah yang membatasi otonomi perempuan dewasa.

Ulama feminis Muslim seperti Riffat Hassan dan Amina Wadud menegaskan bahwa diskriminasi dalam praktik keluarga bukan berasal dari ajaran Islam itu sendiri, melainkan dari interpretasi patriarkal yang dilembagakan sepanjang Sejarah.³⁰

Di Indonesia, tokoh seperti Husein Muhammad menambahkan bahwa fiqh adalah produk sejarah yang sangat dipengaruhi budaya Arab abad pertengahan, sehingga

³⁰ Riffat Hassan, "Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition," *The Muslim World*, Vol. 88, No. 2, 1998.

perlu direformulasi agar sesuai dengan prinsip keadilan dan konteks Indonesia modern.³¹

4. Mengembangkan Hukum Keluarga Modern (UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam) yang Responsif Gender

Agenda rekonstruksi gender juga mendorong pembaruan hukum positif. Di Indonesia, responsivitas gender telah tampak dalam beberapa regulasi, misalnya:

- a. Batas usia minimal perkawinan yang disetarakan (UU 16/2019).
- b. Penguatan peran pengadilan agama dalam menyelesaikan sengketa rumah tangga.
- c. Hak-hak perempuan dalam perceraian dan ekonomi pasca-cerai melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Namun demikian, studi gender menilai masih ada ruang perbaikan, misalnya:

- a. Pembatasan poligami yang lebih ketat.
- b. Penguatan kedudukan perempuan dalam talak
- c. Penghapusan ketentuan-ketentuan yang secara implisit melegitimasi hierarki gender.

Studi gender bekerja untuk menjadikan UU Perkawinan dan KHI sejalan dengan prinsip keadilan substantif, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan mandat konstitusi Indonesia.

F. Tujuan dan Manfaat Penulisan Buku

Penulisan buku ini disusun dengan tujuan untuk menghadirkan pemahaman yang lebih komprehensif

³¹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 17–22

mengenai relasi gender dalam konteks hukum keluarga Islam bagi mahasiswa. Selama ini, pembahasan tentang gender kerap dipahami secara parsial—baik hanya dari sudut doktrin teologis maupun dari perspektif sosial—sehingga belum memberikan gambaran utuh mengenai bagaimana kesetaraan gender seharusnya diimplementasikan dalam praktik hukum keluarga. Melalui pendekatan yang integratif, buku ini berupaya mengurai konsep-konsep dasar, landasan normatif, serta dinamika sosial yang memengaruhi relasi laki-laki dan perempuan dalam ruang keluarga Muslim.

Selain itu, penulisan ini bertujuan menganalisis sejauh mana prinsip kesetaraan gender tercermin dalam praktik hukum keluarga Islam, baik pada tataran regulasi, putusan, maupun mekanisme sosial yang mengiringinya. Analisis ini diharapkan mampu menampilkan potret objektif mengenai keberhasilan, tantangan, sekaligus bentuk-bentuk ketidaksetaraan yang masih terjadi dalam kehidupan keluarga Muslim. Dengan demikian, pembaca dapat memahami bahwa relasi gender bukan sekadar isu teoretis, tetapi menyangkut pengalaman nyata masyarakat.

Buku ini diharapkan memberikan rekomendasi yang konstruktif untuk mewujudkan keadilan gender dalam struktur keluarga. Rekomendasi tersebut tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif, sehingga dapat menjadi panduan bagi akademisi, praktisi hukum, lembaga negara, maupun masyarakat umum dalam mengembangkan praktik hukum keluarga Islam yang lebih responsif, inklusif, dan berperspektif kesetaraan. Melalui kontribusi ini, penulis

berharap hadirnya ruang keluarga yang lebih adil, harmonis, dan berkeadaban sesuai dengan nilai-nilai Islam yang menjunjung tinggi martabat setiap manusia.

Rangkuman Materi:

1. Islam dan Keluarga Humanis
 - a. Al-Qur'an menjelaskan bahwa tujuan perkawinan adalah mewujudkan sakīnah, mawaddah, dan rahmah (QS. al-Rūm: 21). Keluarga juga dibangun atas mīthāqan ghalīẓan (QS. al-Nisā': 21), menandakan hubungan yang tidak boleh didasarkan pada kekerasan atau dominasi.
 - b. Ulama klasik dan kontemporer menegaskan bahwa keluarga humanis menuntut perlindungan martabat manusia, termasuk perempuan dan anak sebagai kelompok rentan. Setiap bentuk kekerasan domestik bertentangan dengan maqāṣid al-sharī'ah seperti *ḥifẓ al-naḥs dan ḥifẓ al-'ird*.
2. Fakta Sosial: Ketidakadilan dan Kekerasan Berbasis Gender

Meskipun prinsip Islam mengajarkan keadilan, realitas menunjukkan ketidaksetaraan gender tetap terjadi dalam keluarga. Kasus KDRT, ketergantungan ekonomi, beban domestik yang tidak seimbang, pembatasan hak perempuan, serta budaya patriarki menunjukkan relasi kuasa yang timpang. Bias tafsir agama dan struktur sosial seperti kemiskinan serta kurangnya perlindungan hukum memperkuat situasi ini.

3. Feminisme sebagai Kerangka Analisis
 - a. Feminisme menawarkan alat analisis untuk membongkar struktur patriarki dalam keluarga dan institusi sosial. Patriarki dipahami sebagai sistem dominasi laki-laki atas perempuan baik secara fisik, simbolik, maupun sosial.
 - b. Pemikiran feminis seperti Simone de Beauvoir, Kate Millett, dan Firestone menjelaskan bagaimana perempuan mengalami alienasi dan penundukan melalui konstruksi budaya.
 - c. Feminisme Muslim memberikan pembacaan ulang terhadap teks agama dengan menolak tafsir patriarkal dan mengusulkan hermeneutika kesetaraan. Tokoh seperti Nasaruddin Umar, Husein Muhammad, Asma Barlas, dan Mernissi menegaskan bahwa banyak ketidakadilan bersumber dari interpretasi, bukan dari ajaran Islam.
4. Peran Studi Gender dalam Hukum Keluarga Islam
Studi gender berperan:
 - a. Mengidentifikasi bias tafsir patriarkal dalam ayat dan hadis.
 - b. Mengungkap faktor sosial-budaya yang membentuk ketimpangan gender.
 - c. Menawarkan paradigma tafsir baru yang selaras dengan maqāṣid, keadilan, dan penghormatan martabat manusia.

Pendekatan ini bukan mengubah agama, melainkan mengembalikan pesan moral Islam tentang kesalingan, kemitraan, dan kemaslahatan keluarga.

5. Agenda Rekonstruksi Hukum Keluarga Islam

Rekonstruksi diperlukan untuk memastikan hukum keluarga modern responsif terhadap kebutuhan perempuan dan laki-laki secara adil. Agenda utama meliputi:

- a. Merumuskan relasi keluarga yang setara dan non-hierarkis.
- b. Menghadirkan ijtihad inklusif yang mempertimbangkan pengalaman perempuan.
- c. Menghapus praktik diskriminatif seperti hak talak yang timpang, perwalian yang membatasi otonomi perempuan, dan pembacaan bias gender lainnya.
- d. Mendorong regulasi hukum positif seperti reformasi UU Perkawinan dan KHI agar lebih adil gender.

Evaluasi Pembelajaran

A. Ranah Kognitif (Pengetahuan–Pemahaman–Analisis–Sintesis)

Jawaban berbentuk esai analitis–argumentatif.

1. Analisis Konsep Keluarga Humanis
 - a. Jelaskan bagaimana konsep keluarga humanis, sakīnah, dan berkeadilan menurut Al-Qur'an dapat dijadikan dasar untuk menolak segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga.
 - b. Berikan contoh aplikasinya dalam konteks keluarga Muslim modern.
2. Evaluasi Fakta Sosial Ketidakadilan Gender
 - a. Analisislah faktor-faktor sosial, budaya, dan tafsir keagamaan yang menyebabkan ketidakadilan dan

kekerasan berbasis gender masih terjadi dalam keluarga.

- b. Mana faktor yang menurut Anda paling dominan, dan mengapa?
3. Sintesis Pemikiran Feminisme dan Hukum Keluarga Islam
 - a. Bandingkan pendekatan feminisme Barat dengan feminisme Muslim dalam membaca relasi laki-laki dan perempuan.
 - b. Bagaimana kedua pendekatan tersebut dapat dipadukan untuk membangun hukum keluarga Islam yang adil gender?
4. Konseptualisasi Studi Gender
 - a. Uraikan bagaimana studi gender membantu mengidentifikasi bias penafsiran ayat/hadis tentang relasi keluarga.
 - b. Berikan satu contoh ayat atau hadis yang sering dipahami secara patriarkal, lalu konstruksi ulang makna ayat itu berdasarkan prinsip maqāṣid al-sharī'ah dan kesetaraan gender.

B. Ranah Afektif (Sikap–Nilai–Kesadaran Gender)

Jawaban berupa esai reflektif–argumentative

1. Kesadaran Gender dan Sikap Kritis
 - a. Ceritakan bagaimana pemahaman Anda tentang isu patriarki dalam keluarga dapat berubah setelah mempelajari materi ini.
 - b. Nilai-nilai apa dari Islam yang menurut Anda paling penting untuk menumbuhkan relasi keluarga yang adil dan saling menghormati?

2. Internalisasi Nilai Kemanusiaan dan Keadilan
 - a. Refleksikan bagaimana konsep *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-'ird* dalam *maqāṣid al-sharī'ah* dapat membentuk sikap menolak kekerasan domestik.
 - b. Bagaimana nilai *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-'ird* dalam *maqāṣid al-sharī'ah* dapat Anda terapkan dalam interaksi sosial dan keluarga di lingkungan Anda?
- C. Ranah Psikomotorik (Keterampilan Analisis Praktis dan Pemecahan Masalah)

Jawaban berupa esai berbasis studi kasus dan rekomendasi praktis.

 1. Keterampilan Analisis Kasus

Diberikan sebuah situasi: Seorang istri mengalami kekerasan verbal dan kontrol ekonomi dari suaminya, namun keluarga besar menekannya untuk sabar karena dianggap “urusan rumah tangga”.

 - a. Analisislah kasus ini menggunakan perspektif feminisme dan *maqāṣid al-sharī'ah*.
 - b. Berikan solusi yang etis, islami, dan berkeadilan.
 2. Keterampilan Merancang Agenda Rekonstruksi

Rancanglah rekomendasi kebijakan (minimal 3 poin) untuk memperbaiki hukum keluarga Islam di Indonesia agar lebih responsif gender. Gunakan tiga prinsip: kesetaraan relasi keluarga, ijtihad inklusif, penghapusan praktik diskriminatif.

3. Keterampilan Integratif: Menyusun Argumen Reformasi (P5)
 - a. Susun esai pendek tentang pentingnya reformasi UU Perkawinan atau KHI dengan memasukkan konsep patriarki, hermeneutika feminis Muslim, dan *maqāṣid al-sharī'ah*.
 - b. Argumentasi harus menunjukkan kemampuan Anda mengintegrasikan wawasan teoretis dengan kebutuhan hukum modern.

BAB II



Perspektif Feminisme Tentang Gender

Tujuan Pembelajaran

Ranah Kognitif: Bertujuan agar mahasiswa memahami konsep dasar gender dan feminisme, termasuk perbedaan gender dan seks serta implikasinya dalam kehidupan sosial; Menjelaskan kesejarahan munculnya konsep gender dan perkembangan gerakan feminisme dari masa ke masa; Menganalisis berbagai bentuk ketidakadilan gender, seperti diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, stereotipe, beban ganda, dan kekerasan berbasis gender; Mengidentifikasi dan menjelaskan ragam aliran pemikiran feminisme, seperti feminisme liberal, radikal, marxis-sosialis, dan eksistensialis;

Ranah Afektif: Membangun sikap terbuka dan menghargai keberagaman perspektif feminis serta konteks sosial budaya yang melatarbelakangi masing-masing aliran; Menginternalisasi sikap etis dan empatik dalam merespons persoalan gender di masyarakat kontemporer

Ranah Psikomotorik: Mengaplikasikan perspektif feminisme dalam menganalisis persoalan ketidaksetaraan gender di masyarakat kontemporer; Menyusun analisis kasus, baik tertulis maupun presentasi, berdasarkan teori-teori gender dan feminisme

A. Konsep Dasar Gender Dan Feminisme

1. Konsep Gender dan Sex

Pada umumnya orang berpikir bahwa seks (jenis kelamin) dan gender bersifat koeksistensi: perempuan adalah manusia perempuan (*human woman*) yang berjenis kelamin perempuan (*female*), sedangkan laki-laki adalah manusia laki-laki (*human man*) yang berjenis kelamin laki-laki (*mal*). Dalam pandangan ini antara seks dan gender tidak dapat dipisahkan.¹ Tetapi banyak feminis secara historis tidak setuju dengan pandangan tersebut dan mendukung perbedaan seks dan gender.² Sebagai contoh: 'seks' menunjukkan manusia perempuan (*human female*) atau manusia laki-laki (*human male*), yang mengacu pada jenis kelamin biologis manusia seperti kromosom, organ seks, hormon, dan ciri fisik lainnya. *Human female* atau manusia perempuan merujuk pada jenis kelamin yang secara umum mampu menghasilkan sel telur, menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui, sementara *human male* atau manusia laki-laki merujuk pada jenis kelamin biologis pria yang menghasilkan sperma sebagai sel kelaminnya; Adapun 'gender' menunjukkan perempuan (*woman*) dan laki-laki (*man*) berdasarkan faktor *sosial* (peran sosial, posisi, perilaku, atau identitas).³

¹ Ann Oakley, *Sex, Gender and Society* (London: Temple Smith, 1972), 115.

² Feminisme sebelumnya membedakan *sex* (jenis kelamin) dan *gender* (peran sosial). Distingsi ini digunakan untuk menunjukkan bahwa identitas perempuan tidak ditentukan oleh biologi. Namun Butler mengkritik bahwa feminisme tidak cukup hanya memisahkan keduanya, karena keduanya sama-sama dikonstruksikan secara diskursif. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 6-7

³ Joan Scott. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis." *American Historical Review*, Vol. 91, No. 5 (1986): 1053.

Nicholson menggambarkan jenis kelamin sebagai ‘rak mantel’ dan gender diumpamakan sebagai baju yang dicantolkan pada ‘rak mantel’ tersebut. Menurut Nicholson, Tubuh kita yang berjenis kelamin diumpamakan seperti rak mantel yang menyediakan tempat di mana gender dikonstruksi. Gender yang dipahami sebagai maskulinitas dan feminitas ditumpangkan pada ‘rak mantel’ tubuh berjenis kelamin, karena setiap masyarakat memaksakan pada tubuh berjenis kelamin konsepsi budaya mereka tentang bagaimana pria dan wanita seharusnya berperilaku.⁴

Ini secara sosial mengkonstruksi perbedaan gender pada tubuh berjenis kelamin kita. Artinya, menurut interpretasi ini, semua manusia adalah berjenis kelamin perempuan (*female*) atau laki-laki (*male*). Jenis kelamin mereka ini tetap, tetapi budaya menafsirkan tubuh berjenis kelamin tersebut secara berbeda dan memproyeksikan norma yang berbeda pada tubuh tersebut, sehingga menciptakan seseorang yang berjenis kelamin perempuan berkarakter feminin dan seseorang yang berjenis kelamin laki-laki berkarakter maskulin.⁵ Inilah yang oleh para feminis disebut dengan ‘gender’ yaitu perbedaan peran jenis kelamin manusia yang merupakan hasil dari praktik budaya dan ekspektasi sosial.⁶ Gender dikonstruksi secara sosial, ini berarti bahwa sifat-sifat gender pada jenis kelamin laki-laki seperti ambisius dan

⁴ Linda Nicholson, *Interpreting Gender* (New York: Routledge, 1994), 84.

⁵ Sally Haslanger, “What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds.” *Hypatia*, Vol 20, No. 4 (2005), 10.

⁶ Natalie Stoljar. “Essence, Identity, and the Concept of Woman,” *Philosophical Topics* Vol. 23, No. 2 (1995), 261–293.

sifat gender perempuan seperti mengasuh merupakan produk dari suatu praktik sosial, baik itu disengaja maupun tidak.⁷

Pembedaan antara jenis kelamin dan gender ini, bagi para feminis bertujuan untuk melawan determenisme biologi yang menyatakan bahwa perilaku, kemampuan, dan karakteristik sosial manusia sebagian besar ditentukan oleh faktor biologis, terutama genetika yang itu merupakan bawaan atau takdir (*destiny*). Gagasan ini merupakan bagian dari perdebatan “alam vs pengasuhan” (*nature vs nurture*).⁸ Bagi feminisme, pembedaan jenis kelamin dan gender itu lebih bermanfaat karena memungkinkan mereka untuk berargumen bahwa banyak perbedaan antara perempuan dan laki-laki yang diproduksi secara sosial dan, oleh karena itu, dapat diubah. Gayle Rubin misalnya, menggunakan frasa ‘sistem gender’ untuk menggambarkan “seperangkat pengaturan di mana bahan baku biologis seks dan prokreasi manusia dibentuk oleh intervensi sosial manusia”. Rubin menggunakan sistem ini untuk mengartikulasikan gender sebagai “pembagian jenis kelamin yang dipaksakan secara sosial”. Pemikiran Rubin adalah bahwa perbedaan biologis bersifat tetap, sedangkan perbedaan gender merupakan hasil opresif dari intervensi sosial yang mendikte bagaimana perempuan dan laki-laki seharusnya berperilaku.⁹ Namun,

⁷ Haslanger, “Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?” *Nous*, Vol. 34, No. 1 (2000), 31–55.

⁸ Bem, Sandra. *The Lenses of Gender*. New Haven: Yale University Press, 1993, 6.

⁹ Gayle Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex.” In *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), 157–210.

karena gender bersifat sosial, gender dianggap dapat berubah dan diubah melalui reformasi politik dan sosial yang pada akhirnya akan mengakhiri subordinasi perempuan.

2. Gender dan Feminisme: Tinjauan Historis

Pemikiran tentang gender dan feminisme memiliki akar sejarah yang panjang dan tidak pernah berdiri dalam ruang hampa. Keduanya lahir dari dinamika sosial, politik, ekonomi, serta transformasi budaya yang berlangsung lintas zaman. Secara historis, pembahasan mengenai gender bermula dari usaha membedakan antara perbedaan biologis (sex) dan perbedaan sosial-budaya (gender), suatu perbedaan yang muncul dari kritik terhadap anggapan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan sepenuhnya bersifat kodrati dan tak dapat berubah.¹⁰ Seiring berkembangnya kajian kritis dalam ilmu sosial, istilah gender dipakai untuk menekankan bahwa banyak peran, sifat, dan posisi yang dilekatkan pada laki-laki maupun perempuan justru merupakan konstruksi sosial yang dapat diubah.

Dalam konteks sejarah yang lebih panjang, gagasan kesetaraan gender mendapatkan bentuknya melalui gerakan feminisme. Feminisme tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan melalui beberapa gelombang perjuangan yang memiliki karakteristik masing-masing. Pada gelombang pertama (akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-20), gerakan ini menyoroti isu-isu fundamental seperti hak politik, pendidikan, dan kepemilikan properti. Tokoh seperti Mary

¹⁰ Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*, (New York: Oxford University Press, 2012), 15.

Wollstonecraft, melalui karyanya *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), mengkritik keras pandangan Filosof Abad Pencerahan yang ironisnya mengagungkan rasionalitas manusia, tetapi tetap menempatkan perempuan sebagai makhluk inferior.¹¹ Gelombang pertama ini terutama berorientasi pada hak-hak sipil dan politik sebagai dasar kesetaraan.

Memasuki gelombang kedua (1960–1980-an), fokus feminisme meluas dari isu-isu hukum menuju struktur sosial dan budaya yang menopang ketidaksetaraan. Para pemikir seperti Simone de Beauvoir, dengan karya monumental *The Second Sex* (1949), menegaskan bahwa perempuan tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi dibentuk melalui proses sosial yang panjang¹² Pemikiran ini memperkuat argumentasi bahwa penindasan terhadap perempuan bersifat struktural dan tidak sekadar merupakan permasalahan personal. Pada fase ini, feminisme juga mulai mengembangkan berbagai aliran pemikiran—feminisme liberal, radikal, marxis-sosialis, psikoanalitis, hingga feminisme kultural—yang masing-masing menawarkan analisis yang berbeda tentang akar ketertindasan perempuan.

Gelombang ketiga (1990-an hingga awal abad ke-21) ditandai dengan kritik terhadap pendekatan feminisme sebelumnya yang dianggap terlalu menekankan pengalaman perempuan kulit putih kelas menengah. Pemikiran feminisme interseksional, yang dipelopori oleh Kimberlé Crenshaw,

¹¹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (London: Penguin Classics, 1992), 7–10.

¹² Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, terj. H.M. Parshley (New York: Vintage Books, 1989), xxii–xxiii.

memperkenalkan analisis bahwa penindasan tidak hanya disebabkan oleh gender, tetapi juga ras, kelas, etnisitas, orientasi seksual, dan kategori sosial lain yang saling bertumpuk.¹³ Gelombang ini membuka ruang bagi pembacaan yang lebih kompleks tentang pengalaman perempuan dalam berbagai konteks.

Dalam perkembangan mutakhir, sering disebut sebagai gelombang keempat, feminisme semakin terkoneksi dengan teknologi digital. Media sosial digunakan sebagai medium kampanye kesadaran publik, seperti #MeToo, #TimesUp, dan gerakan anti-kekerasan berbasis gender lainnya. Gelombang ini membawa berbagai isu baru, seperti kontrol tubuh, representasi perempuan dalam media, ketidaksetaraan ekonomi digital, hingga persoalan cyber harassment.¹⁴

Untuk konteks Indonesia, sejarah feminisme memiliki karakter yang khas. Jauh sebelum istilah feminisme diperkenalkan secara akademik, tokoh-tokoh perempuan seperti R.A. Kartini, Dewi Sartika, dan Rasuna Said telah mengartikulasikan gagasan pembebasan perempuan melalui perjuangan pendidikan, kesadaran intelektual, dan reformasi sosial.¹⁵ Reformasi politik pasca-1998 semakin memperkuat ruang gerak feminisme Indonesia termasuk feminisme Muslim Indonesia, ditandai oleh munculnya organisasi-organisasi perempuan, akademisi gender, serta aktivisme

¹³ Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex," *University of Chicago Legal Forum* (1989), 142.

¹⁴ Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (London: Verso, 2013), 215.

¹⁵ Citra Dewi, *Perempuan dan Nasionalisme: Studi Tokoh-Tokoh Perempuan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2018), 45–68.

yang melakukan berbagai upaya seperti melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan yang dianggap misoginis, edukasi dan pelatihan tentang kesetaraan gender, sosialisasi tentang hak-hak reproduksi, memperjuangkan pengarusutamaan gender di seluruh sektor, menuntut perubahan hukum seperti pengesahan Undang-Undang Penghapusan KDRT, Undang-Undang Tindak Pidana Perdagangan Orang, UU TPKS, dan lainnya. Semua ini menunjukkan bahwa feminisme Indonesia terus bertransformasi sejalan dengan dinamika sosial-politik nasional.

Secara epistemologis, feminisme telah memberikan kontribusi besar dalam pembentukan cara pandang kritis terhadap struktur gender dalam masyarakat. Ia menantang anggapan tradisional tentang kodrat, identitas, dan relasi kekuasaan. Feminisme juga berperan sebagai metode analisis sosial yang berupaya mengungkap bagaimana norma dan institusi membentuk kehidupan laki-laki dan perempuan secara tidak setara. Dengan demikian, sejarah gender dan feminisme bukan hanya sejarah perjuangan kelompok tertentu, tetapi merupakan bagian dari perjalanan panjang umat manusia dalam memperjuangkan keadilan, martabat, dan kesetaraan.

B. Determinisme Biologis dan Implikasinya pada Ketidakadilan Gender

Pandangan determinisme biologis sebagaimana dipaparkan sebelumnya merupakan pandangan Geddes dan Thompson yang, pada tahun 1889, berpendapat bahwa ciri-ciri sosial,

psikologis, dan perilaku seseorang disebabkan oleh keadaan metabolik. Perempuan dianggap menyimpan energi (bersifat ‘anabolik’) dan hal ini membuat mereka pasif, konservatif, lamban, stabil, dan tidak tertarik pada politik. Sedangkan laki-laki mengeluarkan kelebihan energi mereka (bersifat ‘katabolik’) dan hal ini membuat mereka bersemangat, energik, bergairah, bervariasi, dan, dengan demikian, tertarik pada masalah politik dan sosial.¹⁶

Fakta-fakta biologis tentang keadaan metabolik ini digunakan tidak hanya untuk menjelaskan perbedaan perilaku antara perempuan dan laki-laki, tetapi juga untuk membenarkan bagaimana seharusnya tatanan sosial dan politik kita. Lebih spesifik lagi, fakta-fakta ini digunakan untuk berargumen bahwa tidak tepat memberikan hak-hak politik kepada perempuan, karena mereka tidak cocok untuk memiliki hak-hak itu dan itu juga akan sia-sia karena perempuan (karena biologi mereka) tidak akan tertarik untuk menjalankan hak-hak politik mereka.¹⁷

Gagasan bahwa perbedaan biologis sebagaimana dikemukakan oleh Geddes dan Thompson menyebabkan perbedaan perilaku dan psikologis antara perempuan dan laki-laki hingga hari ini. Pada tahun 1970-an, perbedaan jenis kelamin digunakan untuk berargumen bahwa perempuan tidak boleh menjadi pilot pesawat karena hormon mereka akan tidak stabil setiap bulan dan, oleh karena itu, tidak

¹⁶ Patrick Geddes, dan J. Arthur Thomson, *The Evolution of Sex* (London: W. Scott, 1889), 115.

¹⁷ Toril Moi membahas bagaimana teori metabolik Geddes dan Thomson digunakan secara politis untuk menolak hak-hak perempuan, sebagai bagian dari argumen determinisme biologis. Toril Moi, *What Is a Woman? And Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 267.

dapat menjalankan tugas mereka sebaik laki-laki.¹⁸ Pada tahun 1992, sebuah artikel majalah *Time* mensurvei penjelasan biologis terkemuka tentang perbedaan antara perempuan dan laki-laki. Artikel tersebut mengklaim bahwa korpus kalosum perempuan yang lebih tebal dapat menjelaskan dasar <intuisi perempuan> dan mengganggu kemampuan perempuan untuk melakukan beberapa keterampilan visual-spasial khusus, seperti membaca peta.¹⁹

Yang terkenal, dalam pidato yang disampaikan pada 14 Januari 2005, di sebuah konferensi yang berfokus pada diversifikasi tenaga kerja sains dan teknik, Lawrence Summers, yang saat itu menjabat sebagai presiden Universitas Harvard, menyatakan bahwa representasi laki-laki yang berlebihan di bidang sains dan teknik pada posisi tetap di universitas-universitas elit dan lembaga-lembaga penelitian mungkin sebagian disebabkan oleh perbedaan bawaan dalam kemampuan antara kedua jenis kelamin, yang memicu kembali perdebatan tentang hubungan antara karakteristik biologis dan posisi sosial. Perbedaan yang terus-menerus dalam representasi laki-laki dan perempuan di bidang-bidang ini, menurutnya, merupakan hasil dari “benturan umum antara keinginan keluarga yang sah dari seseorang dan keinginan para pemberi kerja saat ini akan kekuasaan dan intensitas yang tinggi, bahwa dalam kasus khusus sains dan teknik, terdapat masalah bakat intrinsik, dan khususnya variabilitas bakat, dan bahwa pertimbangan-pertimbangan tersebut diperkuat oleh faktor-faktor yang sebenarnya lebih

¹⁸ Lesley J. Rogers *Sexing the Brain* (Columbia University Press, 2002, 36.

¹⁹ Gorman, “Sizing Up the Sexes,” *Time*, vol. 139, no. 14, April 1992.

kecil yang melibatkan sosialisasi dan diskriminasi yang berkelanjutan.”²⁰

Untuk konteks Indonesia, gagasan determinisme biologis dapat ditemukan pada ceramah-ceramah Aisyah Dahlan. Menurutny perempuan dan laki-laki secara kodrat memiliki perbedaan otak: perempuan memiliki *white matter* (pusat tanggung jawab dan konektivitas) lebih banyak, sedangkan laki-laki disebut memiliki *grey matter* (pusat kecerdasan) yang lebih banyak.²¹ Hal itu berakibat perempuan cenderung bisa melakukan banyak hal sekaligus (*multitasking*), sedangkan Laki-laki cenderung fokus pada satu hal (*single-tasking*)²²; Perbedaan hipotalamus: Hipotalamus laki-laki disebut lebih besar, yang membuatnya lebih fokus pada menjaga keamanan dan berambisi untuk dihargai, sementara perempuan memiliki hipotalamus yang lebih sensitif; Peran berdasarkan fitrah: Dari perbedaan biologis tersebut, ia menyimpulkan bahwa perempuan secara alami lebih cocok untuk mengurus rumah tangga, sementara laki-laki memiliki kecenderungan untuk memimpin.²³

²⁰ “Perspektif Feminis tentang Seks dan Gender,” *Ensiklopedi Filsafat Stanford*, 12 Mei 2008.

²¹ Asti Nuraeni, Ida Afidah, “Retorika Dakwah dr. Aisah Dahlan dalam Video ‘Perbedaan Persepsi Pria dan Wanita’,” *JRKPI*, Vol. 4, No. 2, Desember 2024, 111-112.

²² Dwiana Jati Setiaji, “Jangan Suka Marah ke Anak, Pahami Perbedaan Otak Laki-laki dan Perempuan Menurut dr. Aisah Dahlan,” *Suara Merdeka Banyumas*, 31 Maret 2025. Diakses di <https://banyumas.suaramerdeka.com/gaya-hidup/0914874614/jangan-suka-marah-ke-anak-pahami-perbedaan-otak-laki-laki-dan-perempuan-menurut-dr-aisah-dahlan>

²³ Asti Nuraeni, Ida Afidah, “Retorika Dakwah dr. Aisah Dahlan,” *JRKPI*, 112.

Feminisme menolak determinisme biologi ini karena gagasan tersebut berdampak terjadinya segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Feminisme berpendapat bahwa perbedaan perilaku dan psikologis memiliki sebab-sebab sosial, bukan biologis. Simone de Beauvoir misalnya, dia mengklaim bahwa “diskriminasi sosial memberikan efek moral dan intelektual yang begitu mendalam pada perempuan sehingga itu nampak seperti disebabkan oleh takdir”.²⁴ Kebodohan, keterbelakangan nalar, kemiskinan, dan rendahnya rasionalitas perempuan, bagi feminisme itu bukan karena bawaan lahir perempuan, tetapi sebagaimana dinyatakan Beauvoir di atas, disebabkan diskriminasi sosial seperti peminggiran akses pendidikan dan ekonomi terhadap perempuan dalam waktu yang sangat panjang. Dampaknya adalah apa yang dialami perempuan seperti tidak rasional, bernalar rendah, dan bernilai ekonomi yang murah seakan-akan itu adalah takdir.

Lebih lanjut para feminis menyatakan bahwa determinasi biologis telah melahirkan ketidakadilan gender yang termanifestasi dalam berbagai bentuk yaitu diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, stereotipe, kekerasan berbasis gender, dan beban kerja ganda (*double burden*)

1. Diskriminasi Gender

Secara konseptual diskriminasi berarti memberi perlakuan berbeda pada salah satu jenis kelamin secara tidak adil. Misalnya, perempuan mendapat akses pendidikan yang

²⁴ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, transl. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 1972), xxix.

terbatas dibanding laki-laki karena asumsi pendidikan tidak terlalu dibutuhkan oleh perempuan.²⁵ Mengutip skripsi *Representasi Diskriminasi Gender terhadap Office Lady dalam Anime Aggretsuko*, diskriminasi gender adalah perlakuan tidak setara antara laki-laki dan perempuan yang memengaruhi pengalaman hidup suatu individu.²⁶ Diskriminasi gender biasanya dialami kaum perempuan. Data dari UNICEF menunjukkan, perempuan berusia antara 15-19 tahun tidak dipekerjakan atau mendapat pendidikan layak dibandingkan 1 dari 10 anak laki-laki. Meski begitu, tidak menutup kemungkinan laki-laki turut menjadi korban.²⁷

Meski bisa terjadi kapan saja dan dalam situasi apa pun, diskriminasi gender dapat jelas terlihat dalam dunia kerja. Contoh diskriminasi gender misalnya, ada perusahaan yang secara sadar dan sengaja menggaji karyawan laki-laki dengan upah lebih tinggi ketimbang karyawan perempuan.²⁸ Lalu, kondisi seperti apa yang dapat dikatakan adanya keadilan gender? Terwujudnya kesetaraan gender ditandai dengan perilaku adil antara perempuan dan laki-laki. Dengan demikian, kedua jenis kelamin tersebut memiliki hak dan kesempatan yang sama untuk mendapatkan sesuatu atau berpartisipasi dalam hal apa pun. Misalnya, nominal gaji

²⁵ Isnatin Ulfah, *Menggugat Perkawinan: Mengoptik Fenomena Tingginya Gugat Cerai dengan Kaca Mata Feminisme* (Ponorogo, STAIN PoPress, 2012), 83

²⁶ Maya Sarah Prameswari Moekajanto, "Representasi Diskriminasi Gender Terhadap Office Lady Dalam Anime Aggretsuko", *Skripsi* (Surabaya: Universitas Airlangga, 2020), 36.

²⁷ Osihanna Meita Kasih dkk, "Diskriminasi Gender dan Tindakan Asusila terhadap Wanita dalam Dunia Pekerjaan," *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 1, No. 2 Januari (2024), 282

²⁸ *Ibid.*, 289.

karyawan didasarkan pada kinerja, jabatan, atau lama masa kerja, bukan gender atau jenis kelamin.

Psikolog kognitif MIT Steven Pinker dan ahli biologi Cambridge Peter Lawrence keduanya mendukung pandangan bahwa bahkan jika diskriminasi gender sepenuhnya dihapuskan, pria masih akan melebihi wanita dalam ilmu fisika karena perbedaan bawaan berdasarkan jenis kelamin. Baik Pinker maupun Lawrence mengakui peran historis diskriminasi gender dalam menciptakan ketidaksetaraan di masyarakat dan mendukung kebijakan untuk mengatasi kondisi tersebut. Namun, argumen mereka yang mendukung perbedaan bawaan berdasarkan jenis kelamin berpusat pada klaim bahwa pria lebih baik dalam pemecahan masalah matematika dan visualisasi spasial, sementara wanita lebih unggul dalam perhitungan matematika.²⁹

Sebuah laporan tahun 2007, *Behind the Pay Gap*, oleh Judy Goldberg Dey dan Catherine Hill, sebagaimana dikutip oleh Brett Clark dan Ricard York menunjukkan bahwa perempuan memiliki rata-rata nilai yang sedikit lebih tinggi daripada laki-laki di perguruan tinggi dan universitas di setiap jurusan, termasuk matematika dan sains. Meskipun demikian, perempuan satu tahun setelah kuliah, bekerja penuh waktu, menerima sekitar 80 persen dari pendapatan rekan pria mereka. Kesenjangan gaji antara pria dan wanita meningkat selama bertahun-tahun: “Sepuluh tahun setelah

²⁹ Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Viking, 2002), 344; Peter A. Lawrence, “Men, Women, and Ghosts in Science,” *PLOS Biology*, Vol. 4, No. 1 (2006), 19, doi:10.1371/journal.pbio.004001

lulus, perempuan yang bekerja penuh waktu hanya memperoleh persen dari penghasilan pria yang bekerja penuh waktu.” Bahkan dalam pekerjaan yang didominasi perempuan, kesenjangan gaji gender tetap ada.³⁰

2. Subordinasi

Secara konseptual, subordinasi dipahami sebagai usaha menempatkan perempuan sebagai kelas kedua dalam semua urusan sosial, politik, ekonomi, dan budaya.³¹ Subordinasi tidak hanya tampak melalui pelarangan eksplisit bagi perempuan untuk mengakses ruang-ruang tertentu, tetapi juga melalui normalisasi norma sosial, struktur institusional, dan pembentukan wacana pengetahuan yang mengasumsikan laki-laki sebagai standar universal bagi kemanusiaan.³²

Dalam perspektif feminisme, subordinasi bekerja melalui mekanisme struktural yang berlapis. *Pertama*, ia beroperasi melalui ideologi patriarki, yaitu sistem nilai yang menganggap laki-laki lebih rasional, objektif, dan layak memegang otoritas, sedangkan perempuan diasosiasikan dengan emosi, domestikitas, dan ketergantungan.³³ Ideologi ini tidak hanya membentuk keyakinan pribadi, tetapi juga dilembagakan dalam politik, hukum, dan pendidikan, sehingga keputusan publik cenderung berpihak pada kepentingan laki-laki.

³⁰ Brett Clark, Ricard York, “Gender and Mathematical Ability: The Tool Biological Determinism”, *Monthly Review*, Vol. 59. No. 6 (2007), 3, diakses di <https://monthlyreview.org/9980059062007/>

³¹ Ulfah, *Menggugat Perkawinan*, 85.

³² Kate Millett, *Sexual Politics* (New York: Columbia University Press, 1970), 24–25.

³³ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 20–23.

Kedua, subordinasi berfungsi melalui pembagian kerja berbasis gender yang menempatkan perempuan dalam pekerjaan reproduktif yang tidak dibayar atau dibayar rendah—seperti pekerjaan rumah tangga, pengasuhan, dan perawatan. Dalam kerangka ini, kontribusi ekonomi perempuan dianggap kurang bernilai, padahal seluruh sistem ekonomi bergantung pada tenaga kerja reproduktif yang mereka sediakan. Ketika perempuan memasuki sektor publik, mereka sering ditempatkan pada posisi yang tidak strategis, sulit naik jabatan, serta menerima gaji lebih rendah dibandingkan laki-laki.

Ketiga, subordinasi terpelihara melalui kontrol simbolik dan kultural, yaitu produksi makna yang menggambarkan perempuan sebagai objek seksual, makhluk emosional, atau subjek yang harus dimediasi laki-laki.³⁴ Representasi dalam media, agama, maupun ilmu pengetahuan historis telah memperkuat konstruksi perempuan sebagai “yang lain,” sebuah kategori yang secara epistemik ditempatkan di bawah laki-laki.

Keempat, subordinasi dipertahankan melalui mekanisme internalisasi, ketika perempuan sendiri menyerap norma gender hierarkis tersebut sehingga mereka melihat ketidaksetaraan sebagai sesuatu yang alami. Kate Millet, sebagaimana dikutip Ulfah, menegaskan bahwa perempuan tidak dilahirkan dengan posisi inferior, tetapi “dibentuk” oleh struktur sosial yang terus-menerus memproduksi perbedaan gender sebagai kodrat alamiah.³⁵

³⁴ Iris Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 40–43.

³⁵ Ulfah, *Menggugat Perkawinan*, 23.

Dengan demikian, subordinasi adalah proses kompleks yang berlangsung di semua tingkat dari struktur makro hingga relasi interpersonal dan konstruksi psikologis. Ia tidak hanya mencerminkan ketidaksetaraan, tetapi menciptakan dan mereproduksi ketidaksetaraan tersebut melalui mekanisme sosial yang tampak maupun tersembunyi. Karena itulah feminisme menolak anggapan bahwa posisi perempuan adalah konsekuensi biologis, dan menunjukkan bahwa subordinasi adalah konstruksi sosial yang dapat diubah.

3. Marjinalisasi

Marjinalisasi merupakan bentuk peminggiran yang dialami perempuan, terutama dalam akses terhadap sumber daya ekonomi, kesempatan kerja, kepemilikan aset, serta kontrol terhadap keputusan-keputusan penting dalam rumah tangga maupun masyarakat.³⁶ Dalam struktur sosial yang patriarkis, marjinalisasi muncul melalui proses historis yang menempatkan perempuan pada ruang domestik yang dianggap sebagai “kodrat” perempuan. Pembagian kerja yang bersifat gender ini kemudian digunakan untuk melegitimasi ketidaksetaraan dalam akses ekonomi, karena pekerjaan domestik tidak dihargai sebagai kerja produktif dalam sistem ekonomi modern.

Secara faktual, kondisi tersebut bertentangan dengan realitas bahwa banyak perempuan justru menjadi bagian penting dalam menopang ekonomi keluarga, baik melalui pekerjaan formal, informal, maupun kerja-kerja reproduktif yang sering tidak dihitung sebagai kontribusi ekonomi. Data

³⁶ Ibid., 86.

dan kajian feminis ekonomi menunjukkan bahwa perempuan kerap menjadi aktor utama dalam mempertahankan keberlangsungan ekonomi keluarga, khususnya pada masyarakat kelas pekerja dan pedesaan.³⁷ Karena itu, marginalisasi terhadap perempuan dalam bidang ekonomi tidak pernah bisa dibenarkan, baik secara moral maupun rasional.

Para feminis tidak hanya menolak marginalisasi, tetapi juga mendorong perempuan untuk mengakses ruang publik dan terlibat dalam dunia kerja, pendidikan tinggi, politik, serta kepemimpinan. Pandangan ini, sebagaimana dikutip oleh Ulfah, terutama diperjuangkan oleh feminis liberal seperti John Stuart Mill dan Mary Wollstonecraft yang menekankan pentingnya kesempatan yang setara bagi perempuan dalam pendidikan dan ekonomi sebagai prasyarat kesetaraan sosial.³⁸ Akses terhadap dunia kerja publik memungkinkan perempuan memperoleh pendapatan sendiri, sehingga memperkuat posisi tawarnya dalam keluarga dan masyarakat.

Meningkatnya posisi tawar ini dipahami sebagai langkah penting menuju otonomi pribadi. Ketika perempuan memiliki kontrol terhadap sumber daya ekonomi, mereka tidak lagi sepenuhnya bergantung pada suami, dan hal ini mengurangi risiko dominasi, kekerasan, serta ketidakadilan gender. Dalam teori *empowerment*, kemandirian ekonomi menjadi fondasi utama untuk membangun kesadaran kritis, kemampuan mengambil keputusan, serta mencapai posisi

³⁷ Lourdes Benería, *Gender, Development and Globalization: Economics as if All People Mattered* (New York: Routledge, 2003), 12–18.

³⁸ Ulfah, *Menggugat Perkawinan*, 18-19.

yang setara dengan laki-laki, baik pada tingkat individu maupun struktural.³⁹ Dengan demikian, menghapus marjinalisasi dan memperluas akses perempuan terhadap dunia kerja diyakini sebagai strategi penting untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan inklusif.

4. Stereotipe

Secara konseptual, stereotipe merupakan prasangka negatif yang dikaitkan dengan salah satu jenis kelamin. Akibat pengaruh patriarkisme, masyarakat biasanya membuat klasifikasi ideologis atas perbedaan jenis kelamin. Misalnya, laki-laki selalu dikaitkan dengan sifat kemandirian, rasional, petualangan, dan kekuasaan. Sebaliknya, perempuan dikaitkan dengan sifat ketergantungan, emosional, perawatan, dan kelembutan.⁴⁰

Tentu saja klasifikasi ideologis demikian didasarkan pada prasangka negatif terhadap salah satu jenis kelamin, dalam konteks ini adalah perempuan. Padahal, anggapan demikian lebih mencerminkan mistifikasi budaya daripada realitas faktual, sebab tidak ada argumentasi ilmiah yang dapat membenarkan pembagian sifat secara mutlak berdasarkan jenis kelamin.

Teori gender dan feminisme telah secara konsisten membantah pandangan esensialis tersebut. Berbagai penelitian menunjukkan bahwa kualitas personal laki-laki dan perempuan tidak berbeda secara esensial, melainkan sangat dipengaruhi oleh konstruksi sosial, budaya, dan

³⁹ Naila Kabeer, *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought* (London: Verso, 1994), 229–232.

⁴⁰ Ulfah, *Menggugat Perkawinan*, 81.

historis.⁴¹ Stereotipe bahwa laki-laki lebih rasional sementara perempuan lebih emosional, misalnya, telah dibantah oleh studi lintas budaya yang menemukan bahwa ekspresi emosi maupun kemampuan berpikir tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh pendidikan, lingkungan keluarga, dan pengalaman sosial.⁴² Dengan akses terhadap pendidikan, informasi, dan kesempatan yang setara, perempuan mampu menunjukkan kapasitas rasionalitas, kepemimpinan, dan kompetensi profesional yang sama bahkan dalam banyak kasus dapat melebihi laki-laki.

5. Beban Ganda

Beban ganda (*double burden*) merujuk pada kondisi ketika seseorang, terutama Perempuan, memikul dua jenis tanggung jawab secara bersamaan: pekerjaan produktif di ranah publik seperti mencari nafkah, dan pekerjaan reproduktif-domestik di ranah privat seperti mengurus rumah tangga, anak, dan kebutuhan keluarga sehari-hari. Dalam banyak masyarakat, termasuk Indonesia, beban ganda bukan sekadar fenomena praktis, tetapi merupakan hasil dari konstruksi sosial yang telah mengakar kuat dan dilegitimasi oleh norma budaya maupun tafsir keagamaan yang bias gender.

Stereotip gender memainkan peran penting dalam melanggengkan beban ganda. Pemahaman tradisional mengenai peran perempuan sebagai “pengurus rumah tangga” dan laki-laki sebagai “pencari nafkah utama” telah

⁴¹ Anne Fausto-Sterling, *Sex/Gender: Biology in a Social World* (New York: Routledge, 2012), 5–7; Ulfah, *Menggugat Perkawinan*, 81.

⁴² Lise Eliot, *Pink Brain, Blue Brain* (New York: Mariner Books, 2010), 87–90.

tertanam dalam struktur sosial selama berabad-abad. Akibatnya, meskipun perempuan telah memasuki dunia kerja secara massif, baik karena kebutuhan ekonomi maupun aspirasi pribadi, masyarakat tetap mengharapkan mereka untuk menjalankan peran domestik secara penuh. Seperti dikemukakan Oakley, pembagian kerja berbasis jenis kelamin ini bukan merupakan sesuatu yang bersifat alami, tetapi merupakan hasil konstruksi budaya yang terus direproduksi melalui sosialisasi keluarga dan institusi sosial lainnya.⁴³

Norma sosial yang menabukan laki-laki melakukan pekerjaan domestik turut memperparah ketimpangan ini. Dalam banyak komunitas, pekerjaan rumah tangga dianggap sebagai domain feminin, sementara keterlibatan laki-laki dipandang sebagai sesuatu yang “tidak pantas” atau bahkan “menurunkan martabatnya”. Fakih mencatat bahwa pandangan tersebut lahir dari sistem patriarki yang memposisikan pekerjaan domestik sebagai bentuk subordinasi, sehingga ketika laki-laki melakukannya, dianggap mencederai superioritas yang dilekatkan pada maskulinitas.⁴⁴ Akibatnya, beban pekerjaan domestik secara hampir otomatis dialokasikan kepada perempuan, bahkan ketika mereka juga bekerja penuh waktu di sektor publik.

Beban ganda ini secara luas diakui sebagai bentuk ketidakadilan gender. Hal ini terjadi karena perempuan dipaksa menanggung dua beban kerja sekaligus tanpa pengakuan, tanpa kompensasi yang layak, dan sering kali tanpa dukungan struktural, baik dari pasangan maupun

⁴³ Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, 115–120.

⁴⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 79–82.

negara. Moser menyebut beban ganda sebagai salah satu bentuk “*triple role burden*” perempuan, di mana perempuan tidak hanya menjalankan peran reproduktif dan produktif, tetapi juga peran sosial-komunitas tanpa dibarengi pengurangan tanggung jawab domestik.⁴⁵ Dengan kata lain, perempuan selalu dituntut untuk menghasilkan pendapatan, tetapi tidak pernah dibebaskan dari kewajiban domestik.

Lebih jauh, penelitian-penelitian feminis menunjukkan bahwa beban ganda memiliki implikasi serius terhadap kesehatan fisik, stres psikologis, produktivitas kerja, serta kesempatan perempuan untuk terlibat dalam pendidikan, karier, atau politik. Saptari & Holzner menekankan bahwa beban ganda menjadi salah satu faktor struktural yang menjelaskan mengapa perempuan mengalami marginalisasi dalam pasar kerja, baik dalam bentuk upah rendah, status pekerjaan tidak tetap, maupun peluang promosi yang lebih kecil.⁴⁶

Dengan demikian, beban ganda bukan hanya persoalan “kesibukan rumah tangga”, melainkan produk sistem patriarki yang menempatkan perempuan sebagai pihak yang bertanggung jawab utama atas urusan domestik terlepas dari kondisi ekonomi dan sosial. Untuk mengatasi ketidakadilan ini dibutuhkan perubahan sistemik: dari pola asuh keluarga, pendidikan gender, konstruksi maskulinitas baru, hingga kebijakan negara yang memungkinkan pembagian kerja rumah tangga yang lebih setara.

⁴⁵ Caroline Moser, *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training* (London: Routledge, 1993), 29–30.

⁴⁶ Saskia Wieringa, Ratna Saptari & Catherine Holzner, *Perempuan, Kerja, dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Kalyanamitra, 1999), 45–47.

6. Kekerasan berbasis Gender

Tema kekerasan berbasis gender pada tulisan ini dibatasi hanya terkait dengan isu Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT).

Dalam perspektif feminis, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) dipahami sebagai konsekuensi langsung dari struktur sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas. Semua arus utama feminisme—mulai dari feminisme radikal, marxis, liberal, hingga feminisme sosialis—sepakat bahwa kekerasan domestik berakar pada superioritas laki-laki yang dilembagakan melalui norma patriarki.⁴⁷ Keluarga monogami modern, sebagaimana dikritik oleh para feminis radikal, dianggap bukan sekadar institusi biologis atau moral, tetapi struktur politik yang mengatur distribusi kuasa, dengan laki-laki sebagai pemilik otoritas dan perempuan sebagai pihak yang tunduk.⁴⁸

Kate Millett dan Shulamith Firestone, dua orang feminis radikal menyatakan kekerasan domestik merupakan mekanisme penegakan dominasi, yaitu cara laki-laki menegaskan kontrol terhadap perempuan melalui ancaman atau tindakan kekerasan.⁴⁹ Kekerasan bukan dipahami sebagai luapan emosi spontan, melainkan alat yang dilembagakan secara sosial untuk mempertahankan struktur hierarkis antara jenis kelamin. Firestone bahkan menyebut kekerasan ini sebagai “hasrat purba manusia untuk

⁴⁷ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*, 128–130.

⁴⁸ Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,” dalam *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981), 15–16.

⁴⁹ Millett, *Sexual Politics*, 43–44; Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books, 1970), 5–7.

menundukkan dan memperbudak lawan jenisnya”, sebuah warisan sejarah panjang di mana tubuh perempuan ditempatkan sebagai wilayah kekuasaan laki-laki.

Feminisme juga memandang bahwa kekerasan tidak akan berhenti hanya dengan menunggu perubahan pada pelaku, karena pelaku biasanya bertindak dalam kerangka struktur sosial yang mendukung dominasinya. Karena itu, banyak feminis berpendapat bahwa penghentian kekerasan harusnya dimulai dari korban yang berani keluar dari situasi berbahaya, dibekali dukungan hukum, sosial, dan institusional yang memadai.⁵⁰ Prinsip utamanya adalah KDRT terhadap perempuan tidak boleh dinormalisasi, dan perempuan harus memiliki kesadaran bahwa dia sedang mengalami kekerasan dan harus berjuang untuk keluar dari kekerasan tersebut, dengan dirinya sendiri atau bantuan orang lain.

Dengan mempertimbangkan kerentanan perempuan dalam keluarga monogami, terutama menyangkut ketergantungan ekonomi, ketimpangan kekuasaan, serta norma sosial yang menyalahkan korban, para feminis merumuskan beberapa rekomendasi penting: *Pertama*, negara harus menyediakan perlindungan yang memadai bagi perempuan untuk mencegah dan menangani KDRT, termasuk keberadaan rumah aman, layanan hukum gratis, dan aparat yang sensitif gender.⁵¹ *Kedua*, harus ada sosialisasi mengenai definisi KDRT, dampaknya, serta jalur penyelesaian

⁵⁰ Bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984), 118–119.

⁵¹ Liz Kelly, *Surviving Sexual Violence* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 171–173.

hukum, mengingat banyak perempuan tidak menyadari bahwa mereka adalah korban kekerasan yang dapat dan berhak dilindungi oleh undang-undang.⁵² Ketiga, pendidikan dan sosialisasi tentang KDRT tidak boleh hanya ditujukan kepada perempuan, melainkan juga kepada laki-laki sebagai pihak yang secara statistik paling sering menjadi pelaku.⁵² Dengan demikian, perubahan struktural dapat dilakukan dari dua arah: pemberdayaan perempuan dan transformasi perilaku laki-laki.

C. Ragam Pemikiran Feminisme tentang Ketidakadilan Gender dan Strategi Transformasi yang Membebaskan

Isu kesetaraan gender sebenarnya berakar dari gerakan dan pemikiran feminisme; karena itu, setiap pembahasan tentang *gender equality* (kesetaraan gender) tidak dapat dipisahkan dari feminisme sebagai landasan konseptual utamanya. Feminisme dapat dipahami sebagai cara perempuan membaca dan memaknai realitas tempat mereka hidup melalui sudut pandang perempuan sendiri. Inti kritik feminisme terletak pada konsep patriarki, yakni suatu tatanan yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan dan mengoperasikan bentuk-bentuk penindasan terhadap perempuan melalui berbagai institusi sosial, politik, dan ekonomi.⁵³

⁵² Michael Flood, "Engaging Men in Ending Violence Against Women," *Feminist Criminology*, Vol. 6, No. 2 (2011), 136–138.

⁵³ ... way of looking at the world, which women occupy from the perspective of women. It has as its central focus the concept of patriarchy, which can be described as a system of male authority, which oppresses women through its social, political and economic institutions" Susan Osborne, *Feminism* (The Pocket Essential: North Pomfret, Vermont: 2001), 8

Sejak kemunculannya, feminisme membawa gagasan tentang kesetaraan gender yang memiliki dimensi ideologis-politis sekaligus epistemologis-filosofis. Ia disebut ideologis dan politis karena gerakan ini bertujuan membebaskan perempuan dari dominasi dan struktur penindasan patriarki. Sementara itu, kesetaraan gender juga dipahami sebagai isu epistemologis dan filosofis karena feminisme menyajikan beragam pendekatan serta kerangka teoretis untuk mengurai akar dan mekanisme yang menyebabkan perempuan mengalami penindasan.

Secara epistemologis, selain mengungkap akar ketertindasan perempuan (*women oppression*), feminisme juga mengembangkan beragam pendekatan, perspektif, serta kerangka analisis dalam merumuskan strategi pembebasan perempuan (*women liberation*) dari struktur yang menindas. Keragaman inilah yang kemudian melahirkan berbagai aliran dalam feminisme. Setiap aliran berupaya menelusuri sumber-sumber penindasan perempuan sambil menawarkan jalan pembebasan yang berbeda-beda. Ragam feminisme seperti Liberal, Radikal, Marxis, Sosialis, Psikoanalisis, Eksistensialis, Multikultural, Eco-Feminisme, Black Feminism, Poskolonial, hingga Posmodern Feminisme pada dasarnya memiliki tujuan sama yakni membebaskan perempuan, namun mereka tidak hanya berbeda dalam landasan epistemologis dan filosofis, tetapi juga kerap berseberangan secara ideologis dalam menentukan strategi pembebasan tersebut. Rosemarie P. Tong, setelah menelaah berbagai arus feminisme, menyimpulkan bahwa “keanekaragaman sebutan feminis menunjukkan adanya

ragam pendekatan, perspektif, dan kerangka kerja yang digunakan para feminis untuk menjelaskan bentuk penindasan terhadap perempuan serta solusi yang mereka tawarkan untuk mengakhirinya.”⁵⁴

Sejak kelahirannya, feminisme merupakan area epistemologi yang sangat kaya, multiperspektif, dan multikausal dalam menjelaskan faktor ketertindasan perempuan. Diaspora dalam teori dan aliran feminisme, menjadikan tema kesetaraan gender menjadi ruang diskusi yang kompleks, interseksional, dan multikausal. Oleh karena itu, ulasan ini hampir tidak mungkin mengakomodasi dan mengulas diskusi tersebut secara utuh dan komprehensif sehingga kajian ini memfokuskan perhatiannya terbatas pada lima aliran feminisme saja, yakni Feminisme Liberal, Radikal, Marxis, Sosialis, Posmodernisme dan Poskolonialisme.

1. Feminisme Liberal

Feminisme Liberal membangun kerangka teoretiknya secara kokoh di atas filsafat Liberalisme. Hingga kini pemikiran aliran ini terus mengalami modifikasi dan rekonseptualisasi.⁵⁵ Feminisme Liberal mewarisi semangat gerakan dan filsafat liberalisme Eropa abad 17 M.⁵⁶ Identitas pemikiran dan

⁵⁴ “The labels also help mark the range of different approaches, perspectives, and frameworks a variety of feminists have used to shape both their explanations for women’s oppression and their proposed solutions for its elimination Rosemarie P. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* (Colorado: Westview Press, a Member of the Perseus Books Group, 2009), 1

⁵⁵ Ibid., 11

⁵⁶ Deborah L. Madsen, *Feminist Theory and Literary Practice* (London: Pluto Press, 2000), 35.

ruang lingkup diskusi Feminisme Liberal pun merepresentasikan isu-isu yang kurang lebih sama dengan isu yang diperjuangkan liberalisme. Sebagaimana pemikiran liberalisme, hak dan kebebasan perempuan (sebagai individu) serta keadilan sosial, ekonomi, dan politik berdasarkan gender menjadi lokus utama diskusi Feminisme Liberal.⁵⁷

Tokoh pertama yang dirujuk sebagai pemikir Feminisme Liberal adalah Mary Wollstonecraft [1759-1797]. Dalam karya klasik, *A Vindication of the Rights of Women*, Wollstonecraft mengkritik pertumbuhan ekonomi kapitalisme yang menyingkirkan perempuan borjuis Eropa Abad 18 dari area produksi dan basis ekonomi. Dalam pandangan Wollstonecraft, perempuan –terutama di kalangan borjuis– tumbuh mejadi individu yang lemah, tergantung secara ekonomi, bernalar rendah, tidak bermoral, karena masyarakat menghendaki demikian. Lingkungan industri, keluarga, dan sistem perkawinan, berperan besar dalam menciptakan kemerosotan nalar dan moral perempuan.⁵⁸

Keseluruhan proyek Wollstonecraft ditempuh untuk mengembalikan (*Vindication*) kapasitas nalar, moral, dan pribadi perempuan sebagai manusia utuh (*personhood*).⁵⁹ Prinsip dasarnya, secara alamiah laki-laki dan perempuan lahir dengan kapasitas nalar dan moral yang sama. Bila kedua jenis kelamin mendapat perlakuan dan pendidikan

⁵⁷ Valerie Bryson, *Feminist Political Theory: An Introduction* (New York: Palgrave Macmil, 2003), 13.

⁵⁸ Osborne, *Feminism*, 11

⁵⁹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women with Stuctures on Political and Moral Subjects* (London: J. Johnson, 1796), 414.

yang setara, maka kedua subyek akan mampu berkembang sebagai manusia utuh dengan kualitas yang sama pula.⁶⁰ Berpijak pada penalaran demikian, Wollstonecraft mendorong masyarakat dan negara untuk menyediakan pendidikan bagi perempuan. Sebagai manusia, perempuan memiliki hak yang setara dengan laki-laki untuk mengembangkan kapasitas kemanusiaannya.⁶¹ Hanya dengan cara ini, kualitas perempuan akan pulih sebagai individu yang otonom, memiliki kualitas nalar dan moral sebagai manusia yang utuh.

Selain Wollstonecraft, tokoh lain yang ikut meletakkan fondasi pemikiran Feminisme Liberal adalah John Stuart Mill [1806-1873] dan Harriet Taylor [1807-1858]. Kedua tokoh ini juga merupakan penyokong gagasan liberalisme di Inggris. Gesekan intelektual di antara kedua tokoh tersebut telah melahirkan karya-karya penting yang menginspirasi gerakan Feminisme Liberal sampai hari ini. Taylor mendahului dengan karya *The Enfranchisement of Women* [1851]. Karya inilah yang ikut menginspirasi Mill dalam menuliskan *The Subjection of Women* [1869].⁶² Betapapun secara suplementer, Taylor memiliki perbedaan pandangan dengan Mill terutama dalam mempersepsi persoalan kewajiban perempuan dalam perumahtangga dan pengibuan,⁶³ akan tetapi hal ini tidak mengganggu kesepahaman mereka dalam mendorong liberasi bagi perempuan.

⁶⁰ Ibid., 437

⁶¹ Ibid., 361

⁶² Mary Ellen Snodgrass, *Encyclopedia of Feminist Literature* (New York: Facts on File, 2006), 367-369.

⁶³ Rosemarie P. Tong, *Feminist Thought*, 17.

Mill dan Taylor mengamini Wollstonecraft terkait dengan kesamaan sifat alamiah laki-laki dan perempuan. Keduanya meyakini bahwa manusia memiliki kapasitas moral dan intelektual yang sama. Superioritas moral dan intelektual laki-laki, bagi Mill maupun Taylor hanyalah produk dari stereotipe dan standar ganda yang diciptakan oleh masyarakat bagi perempuan. Stereotipe atas mental dan intelektual perempuan, menjadi faktor kunci yang membelenggu kebebasan perempuan untuk mendapatkan kebebasan dan haknya sebagai individu.⁶⁴

Sedikit melampaui Wollstonecraft, Mill menawarkan jalan pembebasan tidak hanya melalui akses pendidikan yang setara bagi perempuan. Untuk menjadi individu yang otonom, dan mampu menentukan nasib sendiri, perempuan membutuhkan lebih dari sekadar akses pendidikan yang setara dengan laki-laki. Mill dan Taylor menegaskan bahwa sebagai individu yang rasional, perempuan juga harus mendapatkan kebebasan sipil, hak politik, hukum, serta akses ekonomi yang setara dengan laki-laki. Hanya melalui jalan inilah, masyarakat dapat didorong untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender.⁶⁵

Konseptualisasi tentang kesetaraan gender sebagaimana ditemukan dalam pemikiran ketiga tokoh awal Feminisme Liberal, membuka diskusi kesetaraan dalam dua spektrum sekaligus. Spektrum kebebasan (*liberty*) di satu sisi, dan keberhakan (*entitlement*) di sisi lainnya. Kebebasan merujuk

⁶⁴ John Stuart Mill, *Essays on Equality, Law, and Education* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), 270.

⁶⁵ *Ibid.*, 340.

pada kapasitas intelektual dan moral perempuan yang secara alamiah sama dengan laki-laki. Atas dasar ini, perempuan memiliki kebebasan sipil yang sama dengan laki-laki untuk menjadi individu yang otonom dan menentukan nasib sendiri. Sementara itu, spektrum keberhakan menegaskan tentang keharusan masyarakat dan negara dalam memberikan dan melindungi hak perempuan dalam mengakses pendidikan, politik, hukum, dan ekonomi yang setara dengan laki-laki.

Kedua spektrum inilah yang menjiwai gerakan Feminisme Liberal sampai saat ini. Gerakan Feminisme Liberal di Amerika misalnya, sejak pertengahan Abad 19 Masehi sampai Abad 20, secara meyakinkan mengusung kampanye hak politik bagi perempuan dengan mewarisi semangat liberalisme sebagaimana dibangun secara kokoh pondasinya baik oleh Mill maupun Taylor. Sampai di pengujung Abad 20, pemikiran keduanya sesungguhnya masih sangat kontekstual dengan perkembangan. Pengaruh Mill dan Taylor masih bisa dirasakan dalam pemikiran Feminisme Liberal kontemporer. Karya berpengaruh Betty Friedan [1921-2006] salah satu pemikir feminis liberal kontemporer paling berpengaruh, juga tidak lepas dari pengaruh Mill dan Taylor. Trilogi karya Friedan, *The Feminine Mystique* [1963], *The Second Stage* [1981], dan *The Fountain of Age* [1993]⁶⁶ merepresentasikan hal tersebut. Friedan mengakomodasi gagasan Mill dan mengembangkannya dalam konteks kehidupan perempuan Amerika Abad 20.

⁶⁶ Karya Friedan bukan hanya trilogi tersebut, akan tetapi ketiga karya inilah yang paling merepresentasikan evolusi pemikiran Friedan.

Dalam *The Feminine Mystique*, Friedan menganggap institusi perkawinan serta tugas perumahtanggaan dan pengibuan, sebagai belenggu yang menghambat perkembangan kualitas perempuan sebagai individu yang utuh. Friedan tidak mengharamkan institusi perkawinan. Ia hanya mempersoalkan keterjerembaban perempuan dalam tugas perumahtanggaan. Totalitas waktu perempuan yang diberikan untuk memberikan servis di rumah, menurut Friedan menjadi faktor utama yang menjadikan kualitas individu perempuan tertinggal jauh di belakang.⁶⁷ Atas situasi keterbelakangan kualitas perempuan tersebut, Friedan mengajukan solusi mendorong perempuan untuk memenuhi kerja di sektor publik. Di samping solusi pendidikan dan hak politik, perempuan juga memerlukan pekerjaan kreatif di luar rumah. Solusi ini tidak hanya demi kebebasan dan otonomi perempuan, tetapi juga untuk mengasah kualitas individu perempuan sebagai manusia utuh.⁶⁸

Untuk menjadi setara dengan laki-laki, perempuan menurut Friedan harus memiliki kualitas yang sama dengan laki-laki. Dalam konteks inilah, Friedan mendorong perempuan untuk berpikir dan bertindak sama dengan laki-laki. Inilah gagasan utama yang memadai *The Feminine Mystique*. Menyadari ada kelemahan atas gagasannya, Friedan menyempurnakan tesis persamaan kualitas kemanusiaan tersebut dalam *The Second Stage*. Pada karya

⁶⁷ Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell Publishing Co., 1974), 11-27

⁶⁸ Ibid, 330.

kedua ini, Friedan tidak mematok harga mati bagi perempuan untuk menjadi setara dengan cara mengadopsi semua karakter laki-laki menjadi identitas personalnya. Friedan menyadari bahwa, cara adopsi tersebut tidak akan berhasil selama kebudayaan manusia sama sekali tidak memberi penghargaan yang selayaknya atas perbedaan nilai maskulinitas dan feminitas.

Friedan berpandangan kebudayaan masyarakat perlu didorong ke arah androgin, yakni suatu kualitas mental dan karakter individu dengan mengkombinasikan karakter positif dari nilai-nilai maskulinitas dan feminitas. Atas dasar inilah, Friedan berpendirian bahwa setiap individu (laki-laki dan perempuan) perlu mengembangkan strategi koopertif untuk mengembangkan kualitas kemanusiaan yang androgin. Sebagaimana ditegaskan kembali oleh Friedan dalam *The Fountain of Age*, kesetaraan gender dipahami sebagai capaian atas situasi keutuhan individu sebagai manusia. Keterlibatan dipahami sebagai keterlibatan perempuan sebagai individu yang utuh dalam komunitas manusia.

Inilah cita-cita kesetaraan sebagaimana didambakan oleh feminisme liberal. Cita-cita inilah yang menjadikan pemikiran aliran ini secara normatif memiliki kemiripan dengan cita-cita humanisme. Cita-cita normatif demikian ditemukan tidak hanya dalam pikiran Freidan, tetapi juga pada pendahulunya, Wollstonecraft, Mill dan Taylor.⁶⁹

⁶⁹ Rosemarie P. Tong, *Feminist Thought*, 34.

2. Feminisme Radikal

Corak pemikiran Feminisme Radikal diartikulasikan melalui analisis kritis terhadap tema seksualitas, sistem seks dan gender, reproduksi, dan pengibuan. Di atas tema-tema inilah isu penindasan perempuan dikonseptualisasi. Feminisme Radikal berpandangan bahwa akar ketertindasan perempuan tertambat pada sistem seks dan gender di bawah ideologi patriarkisme.⁷⁰ Di dalam struktur patriarkisme, perempuan diposisikan sebagai kelas seks inferior, subordinat, dan harus tunduk di bawah sentimen nilai-nilai patriarkal. Atas asumsi ini, Feminisme Radikal membayangkan tidak ada jalan pembebasan paripurna kecuali dengan merenda kebudayaan androgin dan menghapuskan sistem seks dan gender di muka bumi. Di posisi inilah, kesetaraan dan keadilan gender juga dibayangkan hanya mungkin dicapai bila kebudayaan manusia sudah berevolusi menjadi androgin.

Feminisme Radikal disokong oleh para pemikir yang tidak terhitung jumlahnya. Untuk menyebut beberapa pemikir, Andrea Dworkin, Sulamith Firestone, Kate Millett, Ann Ferguson, Ann Oakley, Mary Daly, Marilyn French, Marge Piercy, Adrienne Rich, dan masih terlalu banyak lagi nama yang tidak mungkin disebut dalam ulasan ini. Mempertimbangkan hal ini, ulasan ini juga tidak mungkin memaparkan satu persatu gagasan para penyokong Feminisme Radikal tersebut. Hal ini bukan semata-mata karen teknis penulisan, tetapi juga diaspora dalam pemikiran Feminisme Radikal sendiri yang luar biasa kaya dan memiliki

⁷⁰ Madsen, *Feminist Theory*, 152

banyak friksi di dalamnya. Atas pertimbangan inilah, ulasan ini memilih menyajikan secara tematik isu-isu yang menjadi *concern* Feminisme Radikal meliputi isu sistem seks dan gender, seksualitas dan reproduksi, perumahtanggan dan pengibuan, serta cita-cita pembebasan melalui revolusi sistem seks dan gender menuju kebudayaan manusia yang androgin.

Betapun ada banyak friksi dalam pemikiran Feminisme Radikal, akan tetapi hampir keseluruhan tokohnya mengamini bahwa sistem seks dan gender patriarkis adalah sumber penindasan bagi perempuan.⁷¹ Tokoh yang paling otoritatif mengemukakan hal ini adalah Kate Millett. Dalam *Sexual Politics* [1969] Millett berusaha membongkar sistem seks/gender yang secara ideologis selalu menempatkan laki-laki dalam posisi superior. Menurut Millett, patriarkisme merupakan ideologi yang mentransformasikan perbedaan fisiologis laki-laki dan perempuan menjadi perbedaan mental dan identitas kultural bagi kedua jenis kelamin. Patriarkisme memitoskan inferioritas, subodinasi, kelemahan perempuan sebagai bakat alamiah. Sebaliknya, ideologi ini juga mensosialisasikan superioritas laki-laki sebagai berkah alamiah. Perbedaan demikian berujung pada pelembagaan sistem seks/gender yang begitu sentimetil terhadap perempuan.

Ideologi ini, menurut Millett, tidak sekadar memproduksi stigma bagi perempuan, tetapi juga menstabilkan struktur relasi gender yang selalu dalam kondisi timpang. Atas dasar inilah Millett berpandangan bahwa sistem seks/gender

⁷¹ Ibid, 166

sepenuhnya bersifat politis karena pelembagaan identitas mental dan kultural kedua jenis kelamin laki-laki dan perempuan, ditempuh untuk menjaga supremasi laki-laki.⁷² Relasi yang timpang ini terus dijaga tetap dalam kondisi *established*. Ketimpangan peran gender disosialisasi secara status menerus dalam berbagai lembaga sosial, pendidikan, hukum, dan keluarga. Millett berpandangan bahwa, semua lembaga tersebut merupakan institusi patriarki yang terus menerus berfungsi menjaga ketimpangan sistem seks/gender.⁷³

Selama hidup di bawah payung patriarkisme, perempuan tetap akan menjadi mahluk subordinat. Tidak ada pembebasan paripurna bagi perempuan kecuali sistem seks/gender tersebut dilenyapkan. Bagaimana caranya menghancurkan sistem yang sudah mengerak dalam kesadaran dan berbagai sistem sosial ini? Millett optimis bahwa patriarkisme bisa diakhiri bila ada usaha yang serius dalam menciptakan tatanan masyarakat androgin. Tawaran ini dipahami sebagai pengintegrasian kualitas feminin dan maskulin ke dalam identitas tunggal. Bila setiap manusia memiliki kualitas androgin yang sama, maka laki-laki dan perempuan akan bisa hidup secara egaliter dan setara.

Selain sistem seks/gender, Sulamith Firestone menilai bahwa sumber penindasan perempuan justru terletak pada kapasitas reproduksinya.⁷⁴ Kapasitas yang memberi

⁷² Kate Millet, *Sexual Politics* (Chicago: University of Illinois Press, 2000), 23.

⁷³ Ibid, 25.

⁷⁴ Sulamith Firestone. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. (New York: William Morow and Company, 1972), 1.

kemungkin perempuan harus menanggung semua risiko kehamilan, kelahiran, dan *mothering*. Tugas biologis ini harus ditanggung oleh perempuan, dan tidak pernah menjadi bagian dari tanggung jawab laki-laki. Waktu, tenaga, mental yang harus dikorbankan oleh perempuan untuk menjalankan fungsi reproduksi telah memungkinkannya menjadi individu yang selalu tertinggal oleh partner laki-lakinya.

Ada argumentasi lain yang lebih fundamental yang dikembangkan oleh Firestone dalam menjelaskan aspek reproduksi sebagai basis penindasan bagi perempuan. Pertama, aspek reproduksi tidak pernah dipandang sebagai faktor penting dalam sejarah kebudayaan manusia. Literatur resmi tidak pernah memasukan faktor reproduksi sebanding dengan faktor produksi. Ini menjadi alasan mengapa fungsi-fungsi reproduksi selalu diabaikan dalam sejarah kebudayaan manusia. Kedua, sejarah kebudayaan manusia menjadikan kapasitas reproduksi manusia sebagai *property* yang tidak dimiliki sendiri oleh perempuan. Perempuan kehilangan kontrol atas kapasitas reproduksinya sendiri, dan di posisi inilah perempuan menanggung aktivitas reproduksi untuk kepentingan supremasi laki-laki.

Berpijak pada pandangan seperti ini, Firestone berpandangan bahwa tidak ada solusi paripurna bagi ketertindasan perempuan kecuali dengan melakukan revolusi biologis.⁷⁵ Ini merupakan istilah yang diasosiasikan dengan konsep revolusi proletariat yang digagas oleh Karl Marx. Firestone berpandangan bahwa selama perempuan masih menanggung tugas reproduksi tanpa mampu

⁷⁵ Ibid., 11.

mengontrolnya, maka selama itu pula perempuan akan menjadi instrumen bagi superioritas laki-laki. Gagasan revolusi biologis tidak hanya merekomendasikan agar perempuan mentransformasikan diskursus reproduksi dari kewajiban perempuan menjadi hak, lebih dari itu, gagasan ini juga mendorong perempuan untuk mengontrol total kapasitas produksi yang dimilikinya melalui penguasaan terhadap akses teknologi reproduksi dan kontrol kehamilan.

Menurut Firestone, menciptakan tatanan hukum, akses pendidikan, sosial, dan ekonomi yang setara bagi laki-laki dan perempuan, tidak pernah cukup untuk mengentaskan perempuan dari belenggu dominasi bila faktor reproduksi tetap dikontrol oleh kebudayaan laki-laki. Firestone juga melakukan dukungan atas gagasan menciptakan manusia androgin. Melampaui gagasan Millett, Firestone mencita-citakan bukan hanya manusia secara individu yang berevolusi androgin, tetapi juga kebudayaan masyarakat perlu didorong menjadi androgin. Sebuah tatanan kebudayaan yang tidak lagi mengenal dikhotomi seksual dan gender karena semua orang memiliki identitas dan kualitas yang sama.

Gagasan revolusi biologis dan tatanan androgin tersebut melahirkan diskusi yang serius tentang tugas pengibuan dalam masyarakat. Firestone sendiri memandang bahwa tugas pengibuan bukanlah tugas alamiah perempuan. Pandangan ini didukung oleh Ann Oakley. Menurut Oakley, tugas pengibuan yang selalu dibebankan pada perempuan adalah produk busaya patriarkis. Pendek kata, pengibuan bisa ditransformasikan dari tanggung jawab biologi menjadi tanggung jawab sosial.

Tentu saja baik tema reproduksi maupun pengibuan melahirkan friksi yang tajam dalam diskursus Feminisme Radikal. Sementara Firestone dan Oakley mendorong perempuan untuk menolak tanggung jawab reproduksi, Marilyn French dan Andriene Rich berpikir sebaliknya. Menurut kedua tokoh tersebut, kapasitas reproduksi perempuan justru merupakan basis pembebasan perempuan. Keduanya sepakat bahwa aspek ini harus dikontrol sendiri oleh perempuan. French dan Rich justru mendorong perempuan untuk merasakan pengalaman hamil dan melahirkan karena pada pengalaman tersebut, perempuan bisa merasakan dirinya sebagai sumber kehidupan. Pengalaman ini tidak bisa diberangus begitu saja dari kesadaran perempuan. Friksi yang tajam ini tidak terdamaikan dalam diskursus Feminisme Radikal. Meskipun demikian, aliran ini tetap memberi kontribusi berharga terutama dalam menggeser pandangan masyarakat patriarkis tentang reproduksi sebagai kewajiban menjadi reproduksi sebagai hak yang perlu dikendalikan sendiri oleh perempuan.

3. Feminisme Marxis-Sosialis

Feminisme Marxis maupun Sosialis mendasarkan landasan konseptualnya pada gagasan Karl Marx dan Engels Friedrich. Kedua tokoh ini dianggap memberikan kontribusi yang sangat besar bagi pengembangan teori Feminisme Marxis dan Sosialis. Filsafat materialisme historis Marx menjadi sumber inspirasi bagi pengembangan teori Feminisme Marxis. Meskipun banyak dikritik sebagai filosof yang buta gender, Marx tetap menjadi sumber rujukan penting bagi Feminisme Marxis dan Sosialis.

Pemikiran ini juga mendasarkan teori pembebasannya pada karya klasik Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (1884). Karya ini menjadi pijakan yang kokoh bagi feminisme Marxis dalam mengkonseptualisasi subordinasi perempuan dalam struktur rumah tangga (*household*) yang berkorelasi dengan sistem produksi kapitalisme. Inilah tema yang sangat dominan dalam diskusi Feminisme Marxis. Hampir keseluruhan bangunan teori Feminisme Marxis memang mengikuti pandangan Marx dan Engels terkait dengan polarisasi kelas dalam relasi produksi dan sistem ekonomi kapitalisme yang eksploitatif.⁷⁶

Feminisme Marxis memfokuskan perhatiannya terhadap ketertindasan perempuan hanya dalam kaitan dengan pola produksi masyarakat. Ini melahirkan diskusi yang panjang tentang ketertindasan perempuan dalam keluarga konjugal di bawah payung kapitalisme, dan pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin. Kelompok ini secara konsisten mendorong pentingnya sosialisasi pekerjaan rumah tangga, pentingnya upah untuk pekerjaan rumah tangga, dan memperjuangkan nilai setara (*comparable worth*).⁷⁷ Sejumlah teoritis berpendapat bahwa, keterfokusan feminisme Marxis pada tema-tema tersebut, telah mengabaikan semua diskusi tentang ketertindasan perempuan di luar area produksi.⁷⁸

Secara umum Feminisme Marxis berpandangan bahwa keluarga konjugal adalah unit ekonomi dari struktur produksi

⁷⁶ Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (ed.), *Feminism As Critique: On the Politics of Gender*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 27.

⁷⁷ Rosemarie P. Tong. *Feminist Thought*, 106-109.

⁷⁸ Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (ed.), *Feminism As Critique*, 29.

kapitalisme.⁷⁹ Berdasarkan pandangan ini pula, keluarga dipahami sebagai kekuatan yang menyokong sistem kapitalisme. Pekerjaan perempuan di rumah, menjadi pilar penting dalam menyokong kokohnya produksi kapitalisme. Masalahnya, secara faktual pekerjaan rumah tangga dianggap tidak penting dan tidak memiliki nilai dalam sistem kapitalisme. Berpijak pada pandangan inilah, feminisme Marxis mengembangkan sejumlah alternatif untuk menyelamatkan perempuan dalam struktur eksploitasi kapitalisme dalam keluarga konjugal.

Pertama, perempuan didorong untuk menemukan kembali basis produksi dengan cara terlibat secara langsung dalam relasi produksi kapitalisme. Ini merupakan warisan gagasan Marx dan Engels. Salah satu tokoh Feminis Marxis yang menyokong gagasan ini adalah Hilda Scott dan Ellen Malos.⁸⁰ Inti gagasan pendistribusian perempuan dalam relasi produksi kapitalisme adalah percepatan revolusi kelas.⁸¹ Asumsinya, bila perempuan (dan anak-anak) merasakan pengalaman sebagai subyek yang tereksplorasi dalam sistem kapitalisme, maka revolusi proletariat lebih mudah diwujudkan. Masalahnya hanyalah, sejak dirumuskan oleh para penyokongnya, tesis ini tidak pernah berhasil

⁷⁹ Sosiolog semisal William Josiah Goode juga mengakui bahwa model keluarga konjugal dianggap paling cocok (*fit*) dengan sistem kapitalisme industrial karena model tersebut sangat menguntungkan tujuan-tujuan ekonomi kapitalistik. Lihat Paulus Tangdilintin. *Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan* dalam T.O. Ihromi. *Bunga Rampai Sosiologi Kelurga*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 12.

⁸⁰ Rosemarie P. Tong. *Feminist Thought*, 108.

⁸¹ Ellen Malos (ed.), *The Politics of Housework* (London: Allison and Busby 1980), 17.

diwujudkan. Keterlibatan perempuan dalam sistem produksi kapitalisme, hanya menambah daya hidup sistem kapitalisme di satu sisi, dan semakin memperpuruk kondisi perempuan karena beban kerja ganda produksi dan reproduksi dalam sekali waktu.⁸²

Kedua, sebagian Feminis Marxis lebih percaya diri untuk mendorong sosialisasi pekerjaan rumah tangga. Mempertimbangan gagasan utopis percepatan revolusi proletariat, gagasan sosialisasi pekerjaan rumah tangga dicapai dengan memberikan nilai (*value*) yang sepadan pada kerja perumah tangga dan pengibuan yang dibebankan pada perempuan. Salah satu tokoh yang menyokong gagasan ini adalah Margaret Benston.

Semua proyeksi pembebasan sebagaimana dipercaya oleh Feminisme Marxis melahirkan friksi dari dalam. Banyak tokoh Feminisme Marxis yang akhirnya memilih jalan lain dalam menganalisis ketertindasan perempuan dan upaya pembebasannya. Kelompok inilah yang kemudian lazim dikenal dengan Feminisme Sosialis. Dalam pandangan aliran yang disebut terakhir, Feminisme Marxis terlalu terjebak pada pandangan determinisme ekonomi, sehingga menghubungkan semua analisis pembebasan perempuan pada relasi produksi dan proyeksi lahirnya revolusi proletariat. Secara kontradiktif, pembebasan perempuan dan keadilan gender tetap menjadi impian bahwakan bahkan di negara-negara sosialis seperti bekas negara Uni Soviet dan Cina.

⁸² Zillah R. Eisenstain (ed.), *Capilatist Patriarchy and The Case for Sosialist Feminism*. (New York and London: Monthly Review Press, 1979), 169-170.

Ketidakpuasan terhadap analisis Feminisme Marxis, sejumlah tokoh seperti Alison Jaggar, Juliet Mitchell, Zillah Eisenstein, Sylvia Walby, Iris Young mengembangkan kerangka konseptual berbeda tentang ketertindasan perempuan dan jalan pembebasannya. Sebagian kelompok Feminis Sosialis juga dikenal sebagai penyokong *dual-system theory*.⁸³ Inti gagasan teori tersebut adalah, ketertindasan perempuan tidak hanya dihasilkan oleh relasi produksi kapitalisme, tetapi juga ideologi patriarkisme. Kelompok teoretisi ini meyakini bahwa mayoritas perempuan tidak hanya tertindas karena sistem kapitalisme yang eksploitatif, tetapi juga karena ideologi patriarkisme menjadi bisa berselingkuh dengan sistem apapun yang menindas, termasuk kapitalisme.⁸⁴

Atas dasar ini, Juliet Mitchell, Zillah Eisenstein, Sylvia Walby, Iris Young memperluas analisis penindasan perempuan melampaui relasi produksi kapitalisme. Mayoritas perempuan yang hidup dalam keluarga konjugal, tidak hanya menghadapi sistem kapitalisme yang menindas, tetapi juga ideologi patriarkisme yang menempatkan kepentingan laki-laki di atas segala-galanya. Oleh karena itu, keluarga tidak hanya dipahami sebagai unit ekonomi, tetapi juga unit ideologi.⁸⁵ Menurut pandangan Feminisme Sosialis, ketertindasan perempuan tidak akan bisa diakhiri hanya dengan cara mendorong perempuan terlibat dalam produksi kapitalisme. Alih-alih membebaskan perempuan, justru yang

⁸³ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*, 173-174.

⁸⁴ Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy*, 23.

⁸⁵ Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (New Jersey: Rawman and Allanheld Publishers, 1983), 133.

terjadi adalah menyeret perempuan pada sumber penindasan itu sendiri.⁸⁶

Penyelesaian melalui jalan sosialisasi pekerjaan rumah tangga, kampanye upah pekerejaan rumah tangga, dan nalai setara (sebagaimana diyakini oleh Feminisme Marxis) dianggap sebagai jalan pintas yang tidak menyentuh akar persoalan ketertindasan perempuan. Feminisme Sosialis meyakini bahwa perkawinan ideologi patriarkisme dan sistem kapitalisme (*capitalist-patriarchy*) tidak hanya menindas perempuan dalam relasi produksi, tetapi juga menanamkan psike inferior dan menempatkan perempuan dalam posisi marginal dan subordinat secara terus menerus.

Feminisme Sosialis memang tidak mengembangkan solusi atas pembebasan perempuan dengan konseptualisasi yang jelas, akan tetapi aliran ini memberi semacam *warning* bahwa perjuangan kesetaraan peran gender menghadapi kekuatan yang luar biasa kompleksnya. Kerangka konseptual pembebasan harus mengkalkulasi kekuatan patriarkisme tidak hanya di area produksi, tetapi juga kebudayaan dan kesadaran masyarakat.

Alison Jaggar mungkin mewakili kelompok Feminisme Sosialis dalam mengkonseptualisasi problem kesadaran tersebut. Jaggar meminjam konsep alienasi untuk menjelaskan bagaimana perempuan dalam kebudayaan kapitalis-patriarki selalu rentan teralienasi dari dirinya sendiri. Tidak hanya kekuatan konsumerisme yang bisa mengalienasi perempuan, bahkan kapasitas reproduksi, kecantikan, tugas pengibuan juga menjadi ancaman alienasi bagi perempuan. Begitu

⁸⁶ Eisenstain (ed.). *Capilatist Patriarchy*, 27.

kokoh struktur kekuasaan yang mengintimidasi kesadaran perempuan, sehingga pembebasan bagi perempuan hampir tidak mungkin bisa diwujudkan, kecuali ada usaha yang massif untuk mentransformasikan kesadaran perempuan dari belenggu alienasi.⁸⁷ Berpijak pada penghampiran yang kompleks ini, secara samar-samar dapat diketahui bahwa, cita-cita kesetaraan gender hampir tidak akan terjadi bila tidak ada transformasi kesadaran perempuan.

Transformasi kesadaran perempuan adalah faktor kunci dalam usaha mendorong perempuan meraih kesetaraan gender. Hanya ketika perempuan menyadari situasi alienasi dan dominasi yang dialaminya, perempuan dapat didorong melakukan resistensi dan menolak semua jenias ketidakadilan gender yang menyekap kesadarannya. Feminisme Sosialis juga menyepakati gagasan tentang pentingnya mendorong evolusi kebudayaan manusia dari kapitalis yang patriarkis, menuju tatanan kebudayaan yang egaliter, setara, dan berkeadilan gender.

4. Feminisme Eksistensialisme

Feminisme eksistensialisme merupakan salah satu arus intelektual penting dalam pemikiran feminis modern yang berakar pada filsafat eksistensialisme Prancis abad ke-20. Arus ini mencapai puncaknya melalui karya monumental Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (*The Second Sex*, 1949), yang menjadi batu pijakan filosofis bagi pemahaman mendalam mengenai konstruksi sosial perempuan. Eksistensialisme secara umum menekankan kebebasan,

⁸⁷ Jaggar, *Feminist Politics*, 307.

subjektivitas, dan pilihan individu; namun Beauvoir mengembangkannya untuk menjelaskan bagaimana struktur sosial — terutama patriarki — menghambat proses perempuan menjadi subjek yang otonom dan bebas.

Eksistensialisme Jean-Paul Sartre, Albert Camus, dan tokoh seangkatannya melihat manusia sebagai makhluk yang “mendahului esensi”, artinya manusia tidak dilahirkan dengan identitas, peran, atau makna tertentu, semuanya dibentuk melalui tindakan dan pilihan bebas. Simone de Beauvoir kemudian mengambil prinsip dasar ini dan mengajukannya ke dalam analisis relasi gender. Baginya, perempuan tidak dilahirkan sebagai perempuan dalam pengertian sosial, melainkan dijadikan perempuan oleh norma budaya dan struktur sosial yang menindas.

Beauvoir mengkritik bagaimana perempuan ditempatkan sebagai *Liyan (the Other)* dalam sejarah filsafat dan kebudayaan Barat. Dalam pandangannya, laki-laki diposisikan sebagai subjek universal — representasi manusia itu sendiri — sementara perempuan direduksi menjadi objek relatif yang keberadaannya selalu dikaitkan dengan laki-laki. Pandangan inilah yang menjadi fondasi pemikiran feminisme eksistensialis.⁸⁸

Feminisme eksistensialis menegaskan bahwa akar ketertindasan perempuan bukan terletak pada faktor biologis, melainkan pada konstruksi sosial dan kebudayaan yang mengurung perempuan dalam peran-peran yang dianggap kodrati. Beauvoir menolak segala bentuk biologisme, psikologisme, dan esensialisme yang menyatakan

⁸⁸ De Beauvoir, *The Second Sex*, 6-7.

bahwa sifat perempuan bersumber dari tubuhnya—misalnya rahim, kemampuan menstruasi, atau fungsi reproduksi.

Ketertindasan perempuan menurut feminisme eksistensialis berakar pada tiga dimensi: *Pertama*, perempuan sebagai “*Liyan*” (*The Other*). Perempuan diposisikan bukan sebagai subjek mandiri, mutta sebagai refleksi atau bayangan laki-laki. Inilah yang menyebabkan perempuan kehilangan agensi. Beauvoir menjelaskan: “Perempuan tidak pernah dianggap sebagai subjek otonom. Ia selalu dihadirkan sebagai *the Other* bagi laki-laki.” *Kedua*, ideologi patriarki mengonstruksi identitas perempuan. patriarki menciptakan norma yang mengikat: perempuan dianggap lembut, pasif, emosional, dan domestik. Norma ini menghambat proses perempuan menjadi subjek kebebasan (*becoming*). *Ketiga*, internalisasi penindasan. Penindasan bukan hanya eksternal, tetapi juga terinternalisasi. Banyak perempuan menerima konstruksi sosial yang membuat mereka enggan mengambil risiko, takut keluar dari zona aman, dan puas berada dalam ketergantungan.⁸⁹

Dengan demikian, akar penindasan bukanlah perbedaan kodrati, tetapi struktur sosial yang membatasi kebebasan eksistensial perempuan. Oleh karena itu feminisme eksistensialis menawarkan solusi pembebasan Perempuan dengan jalan menjadi subjek yang bebas. Feminisme eksistensialis tidak menuntut perempuan untuk “menjadi seperti laki-laki”, tetapi untuk menjadi subjek yang bebas, yakni makhluk yang menentukan esensinya melalui tindakan dan pilihan.

⁸⁹ Ibid., 26.

Ada beberapa strategi utama yang ditawarkan oleh feminisme eksistensialis untuk jalan pembebasan:

a. Transendensi dan Kebebasan

De Beauvoir membedakan antara *immanence* (ketertahanan dalam ranah domestik yang repetitif) dan *transcendence* (kemampuan melampaui batas melalui karya, pilihan, dan tindakan kreatif). Pembebasan perempuan menuntut agar perempuan mampu melakukan transendensi.

b. Kemandirian dan Otonomi Ekonomi

Eksistensialisme menekankan bahwa kebebasan tidak mungkin tanpa kemandirian material. Ketergantungan ekonomi terhadap laki-laki membuat perempuan tetap terjebak dalam *immanence*.⁹⁰

c. Pendidikan sebagai Instrumen Pembebasan

Pendidikan memungkinkan perempuan mengembangkan rasionalitas, keberanian, dan kapasitas intelektual untuk melampaui kerangka peran tradisional.

d. Rekonstruksi Budaya dan Kebiasaan

Budaya harus ditata ulang agar tidak lagi menempatkan perempuan sebagai objek, melainkan subjek yang setara. Ini melibatkan perubahan peran keluarga, kerja, bahasa, dan representasi perempuan dalam media.

e. Kebebasan sebagai Proyek Kolektif

Meskipun eksistensialisme menekankan subjektivitas individual, De Beauvoir memahami bahwa kebebasan perempuan hanya dapat dicapai melalui transformasi sosial kolektif—termasuk perjuangan politik feminis. Simone de Beauvoir adalah tokoh sentral dan pelopor

⁹⁰ Ibid.

feminisme eksistensialis. Karyanya *The Second Sex* memberikan kerangka filosofis paling komprehensif tentang analisis penindasan Perempuan. Jean-Paul Sartre, meskipun bukan feminis, pemikiran Sartre mengenai kebebasan, subjektivitas, dan *bad faith* berperan besar dalam bentuk awal feminisme eksistensialis. Banyak konsep Beauvoir dibangun dari dan sekaligus dikritik melalui pemikiran Sartre. Julia Kristeva (dalam konteks lanjutan) Kristeva melanjutkan beberapa kritik eksistensialis terhadap esensialisme perempuan melalui pendekatan psikoanalitis dan post-struktural, meskipun ia lebih sering dikaitkan dengan feminisme Prancis kontemporer.

5. Feminisme Posmodernisme

Feminisme posmodernisme dan feminisme poskolonialisme merupakan dua pendekatan teoritis yang muncul sebagai kritik terhadap keterbatasan feminisme arus utama—khususnya feminisme liberal dan radikal—yang dianggap terlalu berfokus pada pengalaman perempuan Barat, kulit putih, kelas menengah, dan heteroseksual. Keduanya hadir untuk menolak klaim universal bahwa “perempuan” adalah kategori tunggal dan homogen. Melalui pendekatan yang dekonstruktif dan historis-politis, kedua aliran ini memperluas pemahaman tentang identitas, pengalaman, dan penindasan perempuan dalam konteks global.

Feminisme posmodernisme berakar pada pemikiran filosofis posmodern yang diusung tokoh seperti Michel Foucault, Jacques Derrida, dan Jean-François Lyotard. Filsafat

posmodern menolak narasi besar (grand narrative), termasuk narasi tunggal tentang perempuan atau penindasan perempuan. Ia menekankan relativitas kebenaran, pluralitas identitas, serta pentingnya bahasa dalam membentuk subjek dan struktur sosial.

Filsafat ini, sebagaimana dirumuskan oleh Jean-François Lyotard, melihat “ketidakpercayaan terhadap metanarasi” sebagai inti pemikiran posmodern. Dalam konteks feminisme, pendekatan ini mengeritik setiap generalisasi tentang perempuan sebagai satu kategori homogen. Identitas perempuan dipandang tidak tunggal, melainkan berlapis, dipengaruhi oleh bahasa, budaya, kelas, ras, dan pengalaman subjektif. Dengan demikian, penindasan perempuan tidak dapat dijelaskan melalui satu model universal, melainkan harus dibaca melalui keragaman pengalaman yang terbentuk oleh konstruksi diskursif dan relasi kuasa.⁹¹

Selain itu, tokoh seperti Judith Butler menegaskan bahwa identitas gender itu sendiri bukan entitas tetap, melainkan performatif; ia terbentuk melalui repetisi praktik linguistik dan sosial, bukan dari esensi biologis yang stabil.⁹² Bagi feminis posmodern, kesalahan mendasar feminisme sebelumnya adalah kecenderungan esensialisme—yakni anggapan bahwa seluruh perempuan memiliki pengalaman, kepentingan, atau identitas yang sama. Esensialisme dianggap problematis karena mengabaikan keberagaman sosial-budaya, ras, kelas, seksualitas, dan konteks historis

⁹¹ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

⁹² Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 33–34.

yang membentuk pengalaman perempuan secara berbeda-beda. Kritik ini kemudian dikembangkan secara tajam oleh Judith Butler, yang berpendapat bahwa istilah “*woman*” bukan kategori alamiah atau tetap, melainkan hasil konstruksi diskursif yang terus-menerus diproduksi melalui bahasa, relasi kuasa, dan praktik budaya.⁹³ Butler menekankan konsep performativitas gender, yakni bahwa identitas gender bukan sesuatu yang dimiliki sejak lahir, tetapi sesuatu yang dilakukan, diulang, dan dipertahankan melalui tindakan sosial yang diatur oleh norma.¹ Dengan demikian, feminisme tidak dapat berangkat dari asumsi adanya subjek perempuan yang universal, melainkan harus memahami identitas sebagai konstruksi yang cair, plural, dan selalu dinegosiasikan dalam ruang-ruang sosial.⁹⁴

Karena feminisme posmodern menolak asumsi bahwa penindasan perempuan memiliki satu akar tunggal, maka feminisme posmodern menolak strategi tunggal untuk pembebasan perempuan. Tidak ada satu metode, satu teori, atau satu program politik yang dapat menyelesaikan seluruh bentuk ketertindasan. Yang mungkin dilakukan adalah merumuskan proses resistensi yang bersifat kontekstual, yakni melalui dekonstruksi terhadap wacana dominan yang membatasi subjektivitas perempuan, membuka ruang bagi keberagaman suara, serta mengakui perbedaan sebagai bagian dari politik emansipasi.⁹⁵

⁹³ Ibid., 24-25

⁹⁴ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (New York: Routledge, 1993), 2-3.

⁹⁵ Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (Oxford: Blackwell, 1997), 40-42.

Betapapun bagi mdereka tidak ada stategi Tunggal untuk pembebasan peremppuan, tetapi mereka menawarkan strategi yang lebih menekankan pada beberapa pendekatan kunci. *Pertama*, dekonstruksi bahasa dan kategori gender, yaitu upaya membongkar konsep-konsep yang dianggap stabil dalam wacana patriarkal, sebab bahasa dipandang sebagai medium utama yang membentuk subjek dan relasi kuasa.⁹⁶ *Kedua*, feminisme posmodern berfokus pada pembongkaran klaim universal tentang “perempuan”, karena kategori tersebut dianggap terlalu esensialis dan gagal menangkap keragaman pengalaman perempuan di berbagai konteks budaya, ras, kelas, maupun seksualitas.⁹⁷ *Ketiga*, aliran ini menegaskan pentingnya subjektivitas yang cair, plural, dan non-esensial, di mana identitas perempuan tidak dipahami sebagai sesuatu yang tetap, melainkan selalu terbentuk melalui praktik diskursif dan performativitas.⁹⁸ *Keempat*, feminis posmodern mendorong bentuk resistensi melalui penciptaan wacana alternatif, yakni produksi narasi baru yang menantang struktur makna dominan dan membuka ruang bagi pengalaman yang sebelumnya tidak terdengar.⁹⁹

Dengan demikian, bagi feminisme posmodern, pembebasan bukanlah “pencapaian akhir” yang bersifat final, melainkan proses berkelanjutan untuk terus membongkar, menegosiasikan, dan menata ulang struktur makna yang opresif dalam berbagai konteks sosial.

⁹⁶ Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Johns Hopkins University Press, 1976), 158–165.

⁹⁷ Butler, *Gender Trouble*, 4–5.

⁹⁸ Butler, *Bodies That Matter*, 1–5.

⁹⁹ Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, 40–41.

Rangkuman

A. Konsep Dasar Gender dan Feminisme

1. Kesejarahan Gender dan Feminisme

Konsep gender mulai muncul dalam kajian akademik pada tahun 1960–1970-an sebagai cara membedakan antara karakteristik biologis (seks) dan konstruksi sosial budaya (gender). Gerakan feminisme telah hadir sejak abad ke-18 dengan fokus awal pada hak-hak politik (gelombang pertama), kemudian berkembang ke isu-isu sosial, tubuh, representasi, hingga identitas (gelombang kedua, ketiga, dan keempat). Kesejarahan ini menegaskan bahwa gender adalah hasil konstruksi sosial, sehingga bisa berubah dan dinegosiasikan.

2. Konsep Gender dan Seks serta Implikasinya pada Ketidakadilan Gender

Seks: karakter biologis yang melekat pada laki-laki dan Perempuan. Gender: peran, perilaku, dan identitas yang dibentuk secara sosial dan budaya.

Implikasi ketidakadilan gender antara lain:

- a. Diskriminasi: perlakuan berbeda berdasarkan jenis kelamin yang merugikan perempuan.
- a. Subordinasi: menempatkan perempuan sebagai kelas kedua.
- b. Marginalisasi: proses peminggiran perempuan dari akses ekonomi, politik, atau sosial.
- c. Stereotipe: pelabelan negatif terhadap perempuan yang membatasi peran sosial mereka.

- d. Beban Ganda: perempuan harus menjalankan peran domestik dan publik sekaligus.
 - e. Kekerasan Berbasis Gender: tindakan yang menyakiti perempuan karena konstruksi gender, seperti KDRT, pelecehan seksual, atau eksploitasi.
3. Ragam Pemikiran Feminisme tentang Penindasan Perempuan dan Strategi Pembebasan
- a. Feminisme Liberal

Akar penindasan: kurangnya akses perempuan terhadap pendidikan, hukum, dan kesempatan publik. Strategi pembebasan: reformasi hukum, pendidikan setara, kesetaraan hak politik, kebebasan individu, dan kesempatan kerja.
 - b. Feminisme Radikal

Akar penindasan: sistem patriarki yang mengatur tubuh, seksualitas, dan peran perempuan. Strategi pembebasan: perombakan struktur patriarki, kritik terhadap kontrol tubuh, penolakan subordinasi domestik, dan penguatan kesadaran perempuan.
 - c. Feminisme Marxis-Sosialis

Akar penindasan: struktur ekonomi kapitalis yang mengeksploitasi tenaga kerja perempuan, dikombinasikan dengan patriarki. Strategi pembebasan: perubahan struktural ekonomi, penghapusan sistem kelas, distribusi kerja yang adil, dan kolektivitas sosial.

d. Feminisme Eksistensialis

Akar penindasan: perempuan menjadi “Liyan” (the Other) akibat konstruksi sosial yang membatasi kebebasan eksistensialnya. Strategi pembebasan: perempuan harus merebut kebebasan, menentukan diri (self-determination), dan melepaskan peran yang dihasilkan oleh norma sosial.

Evaluasi Pembelajaran

A. Penilaian Kognitif. Pertanyaan Evaluasi (Essay)

1. Jelaskan perbedaan antara konsep “gender” dan “seks” serta berikan contoh penerapan keduanya dalam kehidupan sehari-hari.
2. Uraikan bagaimana sejarah feminisme berperan dalam membentuk konsep kesetaraan gender modern.
3. Sebutkan dan jelaskan enam bentuk ketidakadilan gender disertai contohnya dalam masyarakat Indonesia.
4. Bandingkan secara kritis cara feminisme liberal dan feminisme radikal menjelaskan akar penindasan perempuan.
5. Analisis bagaimana feminisme marxis-sosialis memandang hubungan antara kapitalisme dan patriarki.
6. Jelaskan pandangan feminisme eksistensialis tentang kebebasan perempuan dan bagaimana konsep “the Other” memengaruhi konstruksi identitas perempuan.

7. Berikan contoh kasus ketidaksetaraan gender di Indonesia dan analisislah menggunakan dua teori feminisme yang berbeda.

B. Penilaian Afektif

Mahasiswa menunjukkan sikap: Menghargai perbedaan gender, peka terhadap fenomena ketidakadilan, mampu berdiskusi secara kritis namun terbuka.

C. Penilaian Psikomotorik

Mahasiswa dapat melakukan: Analisis kasus gender, presentasi perspektif feminis, penulisan makalah kritis berbasis teori feminisme.

BAB III



Perspektif Islam Tentang Kesetaraan Gender

Tujuan Pembelajaran Umum:

Mahasiswa mampu menganalisis konsep kesetaraan dan keadilan gender dalam Islam serta implikasinya dalam Hukum Keluarga Islam (HKI) melalui pendekatan teologis, historis, dan sosiologis-kontemporer.

Tujuan Pembelajaran Khusus:

Setelah menyelesaikan materi ini, mahasiswa diharapkan mampu:

1. Mengidentifikasi landasan teologis (Al-Qur'an dan Hadits) mengenai prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan, termasuk konsep penciptaan dari *nafs wahidah* (jiwa yang satu).
2. Menganalisis bentuk-bentuk ketidakadilan gender (inferioritas, subordinasi, marginalisasi, diskriminatif, dan kekerasan) yang termanifestasi dalam kehidupan sosial.
3. Mengevaluasi penafsiran ulang (*rekonstruksi/reinterpretasi*) terhadap ayat dan hadits yang bernuansa misoginis (terkait *Qawwam* dan *Nusyuz*) berdasarkan kerangka berpikir yang moderat dan berkeadilan gender.
4. Menjelaskan konsep relasi suami istri dalam Islam (seperti *Zawaj*, *Mubadalah*, *Mu'awanah*, *Musyarakah*, dan *Libasun*) sebagai pola kemitraan yang setara dan saling melengkapi.
5. Menghubungkan hak-hak perempuan (pendidikan, partisipasi publik, kepemimpinan) dengan nilai-nilai syariat, ketentuan Hukum Keluarga Islam, dan realitas sosial kontemporer.

A. Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam

Konsep bahwa perempuan merupakan pasangan (*zawj*) bagi laki-laki, dan sebaliknya dengan jelas menggarisbawahi prinsip kemitrasejajaran antara keduanya, seperti kesejajaran pasangan kaki kanan-kiri, atau pasangan sayap kanan-kiri. Sebagai landasannya adalah dalam Al-Qur'an surat An-Nisa' ayat 1 yang artinya:

*"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri."*¹

Allah SWT dalam ayat tersebut berfirman bahwa asal muasal manusia baik laki-laki maupun perempuan tidak berbeda, yaitu diciptakan dari jiwa yang satu. Sedangkan implikasinya adalah bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara, tidak ada superioritas yang satu atas lainnya. Hal ini juga telah disebutkan dalam Al-Qur'an bahwa di hadapan Allah semua manusia adalah sama apapun jenis kelamin mereka laki-laki maupun perempuan, yang membedakan satu dari yang lain hanyalah tingkat ketakwaannya.

Laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai kewajiban untuk taat kepada Allah, selain itu Allah juga akan memberi balasan pahala atas amal yang mereka lakukan tanpa membedakan jenis kelamin laki-laki atau perempuan. Karena sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari unsur yang sama.²

¹ Kementerian Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, 78.

² Muhammad Imran, *Ideal Woman in Islam* (New Delhi: Markazi Maktaba Islam, 1996), Lihat juga Maulana Wahiduddin Khan, *Women Between Islam and Western Society* (New Delhi: Goodword Books, 2002), 140-

Konsep kesetaraan atau kemitrasejajaran antara laki-laki dan perempuan ini tidak begitu saja mudah diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Karena banyak hambatan-hambatan untuk mewujudkan nilai ideal tadi. Setiap manusia memiliki keterbatasan-keterbatasan satu sama lain. Kemampuan antara satu manusia dengan manusia yang lain juga punya tingkatan yang berbeda-beda. Oleh sebab itu, adalah wajar bila pada satu masa kaum laki-lakilah yang diunggulkan, berhak menyandang posisi sebagai pemimpin, karena pada waktu itu, laki-laki yang memiliki kelebihan kekayaan. Sementara kaum perempuan pada waktu itu dalam kondisi yang sebaliknya. Tetapi sekarang perempuan telah memiliki peluang yang sama dengan laki-laki untuk menjadi unggul dalam berbagai bidang kehidupan, bahkan secara ekonomis tidak lagi tergantung pada laki-laki. Maka hubungan laki-laki dan perempuan bukan lagi sebagai pemimpin dan yang dipimpin, tetapi lebih sebagai mitra.³ Analisis terhadap kajian gender bertujuan untuk mengeksplorasi fenomena ketidaksetaraan dan ketidakadilan yang terjadi antara laki-laki dan perempuan yang terefleksikan dalam mindset dan stereotipe adanya pelabelan negatif terhadap salah satu jenis kelamin. Ketidakadilan gender tersebut termanifestasikan dalam beberapa bentuk seperti inferioritas, subordinasi, marjinalisasi, perlakuan diskriminatif, dan kekerasan.⁴

149. Dalam buku tersebut juga dijelaskan mengenai status perempuan dalam Islam yang juga berdasar pada surat An-Nisa' ayat 1.

³ Ratna Batara Munti, *Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender), 58-59.

⁴ Susilaningih, *Dar-Ul-Isha'at-Kutub-e-Islami* (Kerjasama UIN SUKA Yogyakarta dengan McGill-IAIN-Indonesia Social Equity Project, 2004), 13.

1. Kesetaraan Gender Perspektif Historis

Dalam konteks sejarah, sebenarnya peran menonjol dari perempuan telah tampak sejak dulu. Hal tersebut bisa dilihat dalam peristiwa perang Jamal, di situ Aisyah berperan sebagai komandan perang yang memimpin para pasukan untuk melawan Ali bin Thalib. Oleh karena itu, dalam konteks saat ini bukan merupakan hal yang mustahil ketika perempuan juga ikut serta memainkan peran dalam bidang sosial, teknik, politik, serta agama.⁵ Dan semenjak meletusnya perang-perang suci, kaum perempuan juga pergi ke medan pertempuran untuk membantu serta merawat para pasukan yang terluka dan yang meninggal.⁶

Setelah Islam datang, perempuan dimuliakan dan tidak dihinakan. Islam meyakini bahwa perempuan setara dengan laki-laki dan mempunyai hak sebagaimana laki-laki juga mempunyai hak. Sebagaimana laki-laki mempunyai kewajiban sesuai kodratnya sebagai laki-laki, demikian pula perempuan mempunyai tugas sesuai kodratnya. Di antara bentuk pemuliaan Islam terhadap perempuan, Islam menyamakan laki-laki dan perempuan dalam tugas dan memberikan perempuan hak milik dan hak transaksional seperti membeli, menjual, dan hak-hak lainnya. Islam telah memuliakan wanita, sebagaimana Al Qur'an mengabarkan bahwa Allah menciptakan wanita dari laki-laki dan perempuan, serta menjadikan ketakwaan dan amal saleh sebagai indikator kemuliaan.⁷

⁵ Ibid.,

⁶ A. D. Ajjola, *The Concept of Family in Islam* (New Delhi: Adam Publishers, 2006), 230.

⁷ Haerullah & Kasori Mujahid, *Women's Rights in the Islamic*

Perempuan dari dahulu sudah bekerja, tetapi baru pada masyarakat industri modern mereka itu berhak memasuki pasaran, tenaga kerja sendiri, untuk memperoleh pekerjaan dan promosi tanpa bantuan para lelaki. Dalam perkembangannya, perempuan dapat lebih bebas keluar masuk pasaran tenaga kerja, dan diterima sebagai pekerja. Perempuan juga diberi kesempatan untuk menduduki posisi yang tinggi dalam segala jenis pekerjaan. Pada zaman dahulu, sedikit sekali perempuan yang bekerja kecuali mereka yang terdorong oleh karena kemiskinan. Akan tetapi pada masa sekarang ini, perempuan bekerja untuk menambah tingkat kehidupan keluarga dan atau karena mereka memang ingin bekerja.⁸ Selain itu, perempuan juga ingin mengekspresikan diri dan memperluas jaringan sosial serta mengaktualisasikan diri melalui pekerjaan.⁹

Islam sangat adil dalam memberlakukan perempuan, memuliakan dan memberi kebebasan dalam melakukan berbagai aktifitas, ibadah, dan pendekatan diri kepada Allah tak ubahnya seperti laki-laki. Islam juga tidak melarang perempuan ikut berlomba-lomba dalam beramal shaleh agar memperoleh kedudukan dan derajat yang tinggi di hadapan Allah.¹⁰ Semuanya terkemas dalam firman Allah SWT dalam Al-Qur'an Surat At-Taubah ayat 72 yang artinya:

Perspective, *AHKAM: Jurnal Hukum Islam dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, (2024), pp. 154-169, p. 157-158.

⁸ William J. Goode, *The Family/Sosiologi Keluarga*, Lailahanoum Hasyim (terj.), (Jakarta: Bumi Aksara, 2007), 153.

⁹ David Knox, *Choices in Relationships: An Introduction to Marrisge and the Family* (West Publishing Company), 279.

¹⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Qur'an Dan Paradigma Peradaban*, M. Thohir dan Team Titian Ilahi (terj.), (Yogyakarta: Dinamika, 1996), 248.

“Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga ‘Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar”.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa perempuan mempunyai tanggung jawab dalam bidang keagamaan sama dengan laki-laki. Allah SWT mensejajarkan perempuan dengan laki-laki dalam bidang hak asasi manusia, peran di bidang keagamaan dan peradaban yang disesuaikan dengan kodrat kewanitaannya yang lemah lembut, juga memuliakan, mengasihi, dan bersimpati terhadapnya. Seorang wanita tidak hanya terbatas bekerja di wilayah domestik, akan tetapi ia juga mempunyai kesempatan untuk bekerja di luar rumah seperti suaminya. Hal tersebut merupakan citra kebajikan yang terpuji dan suatu bentuk saling tolong menolong. Wanita mempunyai posisi yang sama dengan laki-laki dalam penguasaan bidang-bidang kehidupan, dalam melakukan aktifitas untuk perkembangan masyarakat, agama, ilmu pengetahuan, politik, bisnis, serta aktifitas-aktifitas lainnya.¹¹

Pada dasarnya dalam Islam, memberi nafkah bagi keluarga adalah kewajiban seorang suami. Akan tetapi hal ini bukan berarti menafikan perempuan untuk tidak berpartisipasi dalam wilayah publik, sebagaimana yang dilakukan oleh laki-laki. Keadaan ekonomi terkadang juga menuntut istri turut bekerja untuk menutup kebutuhan keluarga sehari-hari. Adanya ungkapan yang mengisyaratkan bahwa laki-laki lebih unggul setingkat dari perempuan

¹¹ Ibid., 253.

tidaklah harus diartikan bahwa mereka tidak setara. Karena masing-masing memiliki peran dan fungsi yang berbeda, terutama dalam kehidupan rumah tangga. Perbedaan ini tidaklah menutup kemungkinan bagi perempuan untuk berkecimpung di luar rumah, apalagi bagi mereka yang dapat mengatur distribusi kerja masing-masing, bukankah Rasulullah SAW pernah bersabda bahwa sebaik-baik manusia adalah yang dapat membawa manfaat. Dalam tugas-tugas publik serta sosial (keagamaan), laki-laki dan perempuan mempunyai peran yang sama.¹²

Selain itu, Islam juga membuka peluang kompetitif bagi kaum laki-laki dan perempuan untuk menjadi hamba Allah yang paling bertakwa¹³ dan aktivitas ibadah mereka diberikan *reward* yang terbaik. Sejauh aktivitas yang dilakukan perempuan dapat membawa manfaat kepada individu, masyarakat, bangsa ataupun Negara. Maka hal itu dapat dibenarkan, dan bahkan dinilai sebagai perbuatan yang terpuji. Dalam hal ini berarti bahwa baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki andil dalam rangka mensejahterakan masyarakat.¹⁴

Adapun sumber dalam Islam yang sering dijadikan sebagai landasan tentang larangan bagi perempuan sebagai pemimpin adalah merujuk pada surat An-Nisa ayat 34, yaitu:

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

¹² Ajjola, *The Concept of Family*, 224.

¹³ Lihat QS. Al-Hujurat/ 49: 13.

¹⁴ Ahmad Syukri Saleh, Kesenjangan dan Keadilan Gender dalam Islam: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual, dalam jurnal *Akademika*, Vol. 18 No. 2, 2006, 127.

Artinya: “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita....” (Q.S. Al-Nisa: 34)

Sesungguhnya kata *ar-rijal* dalam ayat tersebut lebih menunjukkan pada aspek gender laki-laki atau pada sisi maskulinitas, bukan pada jenis kelaminnya.¹⁵ Sehingga dalam konteks ini, perempuan yang memiliki sifat maskulin seperti mandiri, mampu mengontrol emosi, berfikir logis, serta sifat maskulin lainnya, maka perempuan juga bisa menjadi pemimpin tidak hanya dalam mikro rumah tangga saja akan tetapi dalam ruang yang lebih makro lagi.

Asma Barlas juga menegaskan bahwa Al-Qur'an mendukung penuh kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Meskipun pada dasarnya ada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, namun perbedaan jasad yang bersifat fisik tersebut tidak menyebabkan mereka berbeda dalam tataran etika dan moral. Selain itu, laki-laki dan perempuan mereka memiliki kesetaraan, bahkan persamaan dalam tingkat ontologis, di mana laki-laki dan perempuan diciptakan dari *nafs* (*single self*). Lebih lanjut, bahwa persamaan antara laki-laki dan perempuan adalah keduanya memiliki kapasitas yang sama sebagai agen moral (*moral agency*). Dengan kata lain, mereka sama-sama memiliki tugas-tugas kemanusiaan yang tidak berbeda.¹⁶

Nabi Muhammad adalah teladan yang baik untuk segala aspek kehidupan, khususnya dalam kehidupan rumah

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 147.

¹⁶ Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan/Believing Woman in Islam*, R. Cecep Lukman Yasin (terj.), (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Pustaka, 2003), 16-17.

tangga. Beliau membuktikan tindakan itu melalui perilakunya di dalam keluarga maupun masyarakat. Beliau sangat menghargai nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat universal, serta cintanya tertuju bagi semua makhluk. Beliau juga sangat mengasihi dan menghormati kaum perempuan. Dalam mengarungi bahtera rumah tangga ia tidak memposisikan dirinya sebagai penguasa, dan para anggota keluarganya sebagai hamba. Ia menjadikan semua sebagai bagian yang sama penting dari satu tubuh. Ia mengerjakan pekerjaan rumah tangga, membantu para istrinya menyelesaikan tugas-tugas rumah, turut serta dalam mengasuh anak.¹⁷ Hal ini tampak seperti yang diceritakan dalam hadits di bawah ini:

عن الأسود قال سألت عائشة ما كان النبي ص م يصنع في أهله؟
قالت كان في مهنة أهله فإذا حضرت الصلاة قام إلى الصلاة

Artinya: “Dari Aswad r.a., berkata: saya bertanya kepada Aisyah apa yang dilakukan Nabi SAW dalam rumah tangganya? Ia berkata: “Beliau selalu mengerjakan urusan rumah tangga. Jika datang waktu sholat, beliau pergi melakukan shalat.”¹⁸ (HR. Bukhari)

Berdasarkan hadits tersebut, tampak bahwa secara tidak langsung Rasulullah juga memberikan apresiasi terhadap istri-istrinya dengan keikutsertaan Beliau terjun dalam urusan rumah tangga. Melalui hadits ini juga, Nabi sangat menekankan kesetaraan antar anggota keluarga terutama

¹⁷ Farha Ciciek, *Ikhtiar Mengatasi Kekerasan Rumah Tangga: Belajar dari Kehidupan Rasulullah SAW* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999), 5.

¹⁸ Zainuddin Hamidy, *Terjemah Hadits Shahih Bukhari* (Jakarta: Widjaya, 1983), 52.

kesetaraan antara suami dan istri. Hal di atas sejalan dengan teori *crossed over* yang diprakarsai oleh Janet Zollinger Giele yang berpendapat bahwa perlu ada pembagian tugas pokok laki-laki dan perempuan. Tugas pokok laki-laki mencari nafkah, sedangkan tugas pokok perempuan adalah urusan intern rumah tangga. Tetapi dalam kondisi-kondisi tertentu perempuan dapat melaksanakan tanggung jawab laki-laki bila diperlukan, demikian pula sebaliknya.

Teori *crossed over* ini memberikan peluang bagi perempuan bekerja di luar rumah tetapi tugas sebagai ibu rumah tangga dan pendidik bagi anak-anaknya tetap menjadi tanggung jawab utamanya. Dalam hal ini suami istri harus menempati posisi masing-masing dalam institusi keluarga. Meskipun ada tindakan seperti itu, bukan berarti bahwa suami hanya beraktifitas di wilayah publik dan istri melulu hanya beraktifitas di wilayah domestik. Akan tetapi antara suami istri sama-sama memiliki hak untuk beraktifitas di wilayah manapun, baik di wilayah publik maupun domestik.

2. Kesetaraan Gender Perspektif Teologis (Al-Qur'an dan Hadits)

Misi pokok Al-Qur'an diturunkan ialah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Oleh karena itu, jika terdapat penafsiran yang menghasilkan bentuk penindasan dan ketidakadilan, penafsiran tersebut perlu diteliti Kembali. Dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata yang persis sepadan dengan istilah

gender. Namun, jika yang dimaksud gender menyangkut perbedaan laki-laki dan perempuan secara non-biologis, yang meliputi perbedaan fungsi, peran, dan relasi antara keduanya, dapat ditemukan sejumlah istilah untuk itu. Semua istilah yang digunakan Al-Qur'an terhadap laki-laki dan Perempuan dapat dijadikan objek penelusuran, seperti istilah *al-rajul/al-rijal* dan *mar'ah/al-nisa* serta *al-zakar* dan *al-unsa*. Al-Qur'an tampaknya juga secara konsisten menggunakan istilah-istilah khusus dalam mengungkapkan fenomena tertentu. Misalnya, jika yang hendak diungkapkan laki-laki dan Perempuan dilihat dari segi biologis, Al-Qur'an seringkali menggunakan *al-zakar/male* untuk laki-laki dan *al-unsa/female* untuk perempuan.¹⁹

Meskipun Al-Qur'an mengungkapkan perbedaan mendasar antara laki-laki dan Perempuan, hal itu masih perlu diteliti apakah ungkapan tersebut mengacu kepada unsur biologis, unsur budaya, sekaligus keduanya, atau ada acuan lain. Ditemukan sejumlah ayat yang mengungkapkan kekhususan-kekhususan perempuan yang tidak dialami oleh laki-laki, seperti siklus menstruasi, menopause, hamil, melahirkan, serta menyusui dan memelihara anak-anaknya. Akan tetapi, kekhususan ini sering disalahpahami dan dijadikan sebagai alasan untuk menyudutkan perempuan di sektor domestik. Ayat-ayat tersebut diasosiasikan dengan QS. 2:228 yang menyatakan bahwa laki-laki mempunyai satu tingkat kelebihan dan QS. 4:34 yang menyatakan bahwa laki-

¹⁹ Nasaruddin Umar, Dekonstruksi Pemikiran Islam tentang Persoalan Gender dalam *Pemahaman Islam dan tantangan Keadilan Gender*, Sri Suhandjati Sukri (ed.), (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 15-18.

laki itu pemimpin bagi kaum Perempuan. Padahal, tidak pernah ditemukan satu ayat pun yang menyatakan bahwa fungsi reproduksi sebagai sebab-sebab atau alasan (*'illah*) mengapa Perempuan harus menjadi subordinasi laki-laki. Jadi, pengungkapan fungsi reproduksi tersebut tidak dimaksudkan untuk mendiskreditkan Perempuan dari sektor publik.

Persoalan konseptual akan selalu muncul apabila terdapat benturan antara ketentuan nas yang bersifat universal dan permanen dengan nilai budaya yang bersifat lokal dan kontemporer. Kita dihadapkan pada pilihan rumit, yaitu apakah kita menerapkan ketentuan nas sekalipun harus mengorbankan stabilitas dan integritas nilai yang sudah mapan? Atau mestikah kita mentoleransi stabilitas dan integritas nilai yang mengacu atau tidak sejalan dengan nas.

Konsepsi relasi gender merupakan satu di antara sekian banyak kasus yang dapat dijadikan sebagai contoh. Konsepsi relasi gender tidak sama di setiap daerah karena relasi gender berkaitan dengan berbagai factor, seperti ekologi dan budaya. Di Indonesia misalnya, konsepsi relasi gendernya tidak identik dengan Timur Tengah meskipun penduduk dua kawasan ini adalah sama-sama muslim. Hal ini disebabkan oleh kedua Kawasan ini mempunyai kondisi objektif geografis dan latar belakang Sejarah budaya yang berbeda. Sehingga, seringkali terjadi benturan konseptual yang sering terjadi karena adanya ketegangan antara kedua nilai, yaitu nilai-nilai Al-Qur'an yang bersifat universal dan nilai-nilai budaya yang bersifat lokal.

Adapun nilai-nilai Al-Qur'an yang bersifat universal yang berkaitan dengan relasi gender antara lain sebagai berikut. Amal dan prestasi antara laki-laki dan perempuan sama-sama diakui oleh Allah (QS. 31:95), keduanya memiliki potensi untuk memperoleh kehidupan duniawi yang layak (QS. 16:97), dan keduanya juga mempunyai potensi yang sama untuk masuk surga (QS.40:40). Pranata sosial seperti pembagian peran, hak, dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an merupakan salah satu sarana yang dapat dilakukan untuk mencapai tujuan itu. Akan tetapi, tidak berarti sarana lain yang hidup di dalam masyarakat tidak dapat dimanfaatkan. Sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah, hal itu dibenarkan untuk dipertahankan.²⁰

Demikian pula dalam ranah kehidupan rumah tangga. Keselarasan dan keseimbangan antara suami dan istri tersebut meliputi beberapa hal, diantaranya yaitu:

- a. Hubungan seksual, di mana hubungan seksual sebagai bagian dari kehidupan berkeluarga dipandang sebagai kebutuhan dua belah pihak, dengan berusaha realistis menerima pasangan hidup kita apa adanya dan berusaha semaksimal mungkin berbuat yang terbaik bagi pasangan kita.
- b. Pendidikan keluarga, yaitu pendidikan anak dalam keluarga dipandang sebagai bagian tanggung jawab bersama kedua orang tua dengan memberi teladan yang baik dan bersikap adil terhadap semua anak.

²⁰ Ibid., 20.

- c. Aktualisasi diri, yaitu suami dan istri membutuhkan aktualisasi diri sesuai dengan kebutuhannya, baik berupa pendidikan yang lebih tinggi, aktivitas sosial di masyarakat ataupun bekerja.
- d. Pengaturan keuangan dalam keluarga, harus didasarkan pada komunikasi yang aktif dan kesepakatan bersama suami istri.²¹

Islam telah mengajarkan bahwa istri adalah partner/mitra sejajar bagi suaminya baik sebagai sahabat maupun sebagai kekasihnya. Sedangkan partner sendiri diartikan sebagai hubungan antara dua orang atau lebih yang berbeda tetapi saling membutuhkan dalam mencapai suatu tujuan tertentu. Sehingga, suami dan istri merupakan dua orang yang saling membutuhkan untuk mencapai tujuan keluarga sakinah dan bahagia lahir dan batin. Sehingga tidak ada yang lebih istimewa/superior di antara mereka dari segi status tersebut.²² Keduanya mempunyai posisi serta peran yang setara dan seimbang. Hal demikian juga menunjukkan keberadaan hubungan dalam bentuk resiprokal (*mutual relationship*) antara kedua belah pihak.

Pemahaman tentang hubungan *partnership* antara suami istri dalam Islam seperti yang dijelaskan di atas merujuk pada surat Al-Baqarah ayat 187:

أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۖ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ
وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ۗ

²¹ Nurun Najwah, *Relasi Ideal Suami Istri* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002), 45–61.

²² Erwati Aziz, *Relasi Jender Dalam Islam* (Kartasura: PSW STAIN Surakarta Press, 2002), 31.

Artinya: “...Isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka.”²³ (Q.S. Al-Baqarah: 187)

Kata *libasun* dalam bahasa Arab berarti pakaian. Pakaian secara *zhahir* berarti sesuatu yang menutupi tubuh dan melindunginya. Suami dan istri digambarkan Allah sebagai pakaian berarti keduanya saling menutupi kekurangan masing-masing. Kalau pakaian menutupi tubuh dari berbagai gangguan seperti cuaca misalnya seperti dingin dan panas, maka suami yang merupakan pakaian bagi istri juga berfungsi untuk menutupi aib dan kekurangan istrinya, dan begitu pula sebaliknya kekurangan suami dapat ditutupi pula oleh istrinya. Kalau pakaian dapat melindungi pemakainya maka suami sebagai pakaian istrinya dapat melindungi istrinya dari segala sesuatu yang akan membahayakan istrinya dan begitu pula sebaliknya istrinya juga menjadi pelindung bagi semuanya.²⁴

Dalam fiqh klasik dijelaskan bahwa hak dan kewajiban suami istri bertumpu pada tiga hal yaitu relasi yang baik, nafkah harta, dan layanan akan kebutuhan biologis (seks). Relasi tersebut harus bisa menguatkan dan mendatangkan kebaikan di antara pasangan suami-istri. Suatu relasi yang tidak dominatif baik dalam hal status sosial, sumber daya yang dibawa, serta jenis kelamin. Akan tetapi, itu adalah relasi berpasangan (*zawaj*), kesalingan (*mubadalah*), kemitraan (*mu'awanah*), dan kerja sama (*musyarakah*).²⁵

²³ Kementerian Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, t.t., 30.

²⁴ Aziz, *Relasi Jender Dalam Islam*, 33.

²⁵ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah; Tafsir Progesif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 370.

3. Rekonstruksi terhadap Pemahaman Ayat dan Hadits Misoginis

Istilah misogini (*mysogyny*) secara etimologi berasal dari kata *misogynia* (Yunani) yaitu *miso* (benci) dan *gyne* (wanita) yang berarti *a hatred of women*, yang berkembang menjadi misoginisme (*mysogynism*), yang bermakna suatu ideologi yang membenci wanita.²⁶ Selain itu istilah misogini dianalogikan berasal dari istilah yang berasal dari bahasa Inggris, *misogyny* yang mempunyai arti yang sama, yakni kebencian terhadap perempuan.²⁷ Kamus Ilmiah Populer menyebutkan, terdapat tiga ungkapan berkaitan dengan istilah tersebut, yaitu *misogin* artinya benci akan perempuan, *misogini* artinya perasaan benci akan perempuan, dan misoginis artinya laki-laki yang benci pada perempuan.²⁸ Secara terminologi istilah misoginis digunakan untuk doktrin-doktrin sebuah aliran pemikiran yang secara zahir memojokkan dan merendahkan derajat perempuan.

Secara historis, munculnya hadits-hadits misoginis adalah sebagai reaksi sekaligus resistensi kaum laki-laki atas peran politik aktif perempuan pada masa awal Islam. Terlebih lagi saat itu Aisyah memasuki ranah politik dengan melancarkan perlawanan bersenjata kepada khalifah Ali yang baru saja terpilih. Hal ini tentu sangat wajar jika

²⁶ Sunarto, *Televisi, Kekerasan dan Perempuan* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2011)

²⁷ Muhammad Zaki Syech Abubakar, *Pengertian Hadis Misoginis* (Bagian Pertama), (Lampung: Laboratorium Studi al-Qur'an, 2012), dikutip pada: <http://pengertian-hadis-misoginisbagianpertama>, tanggal: 22/08/2022.

²⁸ Anita Masduki, *Perempuan dalam Islam: Hadith Misoginis versi Fatima Mernissi*, (Bekasi: Voa Islam (Voice of al-Islam) Headline News, 2009), diakses pada tanggal 22/08/2022.

memunculkan reaksi beragam bahkan perlawanan dalam bentuk munculnya hadits yang dipahami secara *letterlijk*. Sejarah menceritakan, sepeninggal Nabi banyak nama-nama perempuan yang memiliki kontribusi besar dalam merekonstruksi tradisi dan ajaran Islam, khususnya terkait dengan masalah-masalah perempuan, rumah tangga, hukum keluarga, ibadah dan lain sebagainya. Kajian terhadap hadits misoginis menjadi topik yang mengemuka seiring dengan munculnya isu-isu kesetaraan gender dan hak azasi manusia. Kalangan feminis menilai banyak hadits yang dianggap misoginis terutama hadits yang terkait dengan eksistensi perempuan, kehidupan rumah tangga dan peran perempuan di ranah publik dan politik, sehingga penting dilakukan rekonstruksi dan reinterpretasi. Pemahaman atas teks keagamaan yang bernuansa misoginis memiliki akar historis cukup panjang.²⁹

Anggapan adanya unsur misoginis dalam hadis dipopulerkan oleh seorang aktivis perempuan Fatima Mernissi melalui bukunya, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Fatimah Mernissi menyikapi hadits misoginis dengan menggunakan metode kritik hadits, baik sanad maupun matan disertai dengan pendekatan sosio-historis-kritis. Kritik Sanad tersebut dilakukan tidak saja menggunakan pisau analisis sosiologi dan sejarah namun juga menggunakan literature klasik di bidang *‘Ilm Rijal al Hadits* dan *Ilm al Jarh wa al ta’dil*. Hal ini dilakukan sebagai

²⁹ Mayadina Rohmi Musfiroh & Nur Naila Izza, Kritik & Rekonstruksi Tafsir Hadits Misoginis (Studi Atas Pemikiran Fatima Mernissi di Bidang Hadits), *Isti’dal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 6, No. 1 (2019), 45

upaya reinterpretasi dan rekonstruksi pemahaman terhadap hadits-hadits misoginis, sehingga muncul pemahaman baru yang lebih kontekstual dan sesuai dengan pesan moral Al Qur'an. Studi kritik hadits menggunakan pendekatan sosio-historis sangat urgent dewasa ini agar lebih mendekatkan teks dengan konteks serta kontekstualisasi teks dalam kehidupan nyata yang lebih masalah dan berkeadilan.³⁰

Di bawah ini adalah beberapa ayat misoginis dalam Al-Qur'an:

a. Kepemimpinan Laki-Laki Atas Perempuan

Kepemimpin tersaji dalam redaksi *al-rijaalu qawwamunaa 'ala al-nisa'*. Seperti dalam firman Allah surah An-Nisa' ayat 34 yang artinya: *"Laki-laki itu pelindung bagi perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat dan menjaga diri ketika suaminya tidak ada, karena Allah telah menjaga. Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Maha Tinggi, Maha Besar."*

Beberapa ulama menafsirkan term *qawwam* sebagai pemimpin. Pemimpin di sini, sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Abduh ialah pemimpin bagi yang dipimpin. Layaknya pemimpin pada umumnya, pemimpin memiliki otoritas dan kewenangan terhadap yang dipimpinnya sesuai

³⁰ Ibid., 48.

keinginan dan kehendaknya. Meski begitu, orang yang dipimpin tidak selalu harus menerima pemberlakuan pemimpin.³¹ Sedikit berbeda dengan pendapat Muhammad Abduh di atas, Muhammad Quraishy Shihab mengartikan *qawwam* sebagai seseorang yang melakukan tugas sebaik mungkin, bersinambungan, serta konsisten. Istilah *qawwam* sejatinya serumpun dengan term *qaim*, sekalipun bentang makna keduanya berdistingsi secara fundamental. Term *qaim* sendiri berarti orang yang tengah atau telah melaksanakan tugasnya.³²

Meski terdapat perbedaan interpretasi dalam memahami kata *qawwam*, terlepas dari itu, ayat di atas umumnya dipakai sebagai legitimasi terhadap penolakan perempuan menjadi pemimpin, baik pada dimensi publik hingga domestik. Pada dasarnya, perbedaan penafsiran seputar boleh tidaknya perempuan menjadi pemimpin berakar dari kata *qawwam*, bukan *al-rijal*. Sebagian mengartikan *qawwam* sebagai pemimpin, sebagian lagi mengartikan *qawwam* sebagai pemimpin dalam arti spesifik, sebagian lain mengartikan *qawwam* sebagai selain pemimpin. Kontekstualisasi penafsiran tentang tafsir ayat-ayat kepemimpinan perempuan pandangan al-Sha'rawi adalah lebih mengutamakan laki-laki dalam masalah kepemimpinan, tetapi bagi wanita yang memiliki kompetensi dan jiwa kepemimpinan dia bisa berkiprah dan berkedudukan sama dalam pemerintahan dan

³¹ Djazimah Muqaddas, *Kontroversi Hakim Perempuan pada Peradilan Islam di Negara-Negara Muslim* (Jakarta: LKiS, 2011), 203.

³² M. Quraishy Shihab, *Perempuan; Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 367.

bernegara. Kita sebagai akademisi berpandangan moderat dan menghilangkan bias-bias gender pada penafsiran teks Al-Qur'an atau sebaliknya yang menguatkan pandangan tersebut.

Larangan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dengan alasan minimnya kapasitas akal intelektual, minimnya kemampuan fisik dibanding laki-laki, tak diperbolehkan menjadi saksi dan hakim dalam perkara *jinayat* dan *hudud* berat, tak mampu mencari nafkah dianggap bertentangan dengan realitas empiris, karena hadist-hadits yang menguatkan alasan-alasan tersebut tak dapat dimaknai secara literal. Kenyataan yang terbentang saat ini banyak perempuan yang lebih produktif secara intelektual bahkan finansial, baik di ranah domestik maupun publik.³³

b. Memukul Perempuan yang Nusyuz

Mengenai penggalan ayat “وَأَضْرِبُوهُنَّ” yang berarti pukullah mereka (istri yang berbuat atau akan berbuat nusyuz). Ironisnya, banyak orang yang secara keliru menginterpretasi ayat ini, sehingga terkesan Islam memperbolehkan pemukulan terhadap perempuan. Adanya pemahaman demikian berimplikasi kepada anggapan Islam menempatkan perempuan di bawah derajat seorang laki-laki. Harga diri seorang perempuan, setinggi apapun pendidikannya, dan se hormat apapun status sosialnya, tetap saja tidak akan mereduksi satu fakta, bahwa derajatnya lebih rendah dibandingkan laki-laki. Mengingat banyak yang salah paham

³³ Mayadina Rohmi Musfiroh & Nur Naila Izza, Kritik & Rekonstruksi Tafsir Hadits Misoginis, 44.

dalam memaknai ayat tentang kebolehan memukul perempuan yang nusyuz, yang diartikan sebagai perintah untuk memukul perempuan. Akibatnya, pemahaman demikian mengarah kepada sumber kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).

c. Menjauhi Perempuan Ketika dalam Kondisi Menstruasi

Dalam kajian antropologi didapati bahwa di sebagian budaya relasi laki-laki dan perempuan dikonstruksi dan dipengaruhi oleh mitos. Bahkan hal tersebut sampai pada pemahaman yang menyebutkan bahwa tulang rusuk laki-laki adalah asal-usul kejadian perempuan. Cerita tak bersumber tentang masalah menstruasi menambah kuat rangkaiannya. Akumulasi dari semua itu adalah kesimpulan bahwa perempuan adalah *the second creation and the second sex*. Jejak budaya lama terkait hal ini juga terekam baik dalam penafsiran Al-Qur'an tentang peristiwa menstruasi. Beberapa di antaranya mengomentari keadaan masyarakat Arab yang memperlakukan para wanitanya dengan perlakuan yang merendahkan bahkan sampai mengasingkannya. Hal ini disebabkan bahwa mereka menganggap yang demikian adalah bagian dari kutukan yang dibawa sebagai kodrat perempuan.

Padahal apabila QS. Al-Baqarah ayat 222 tersebut kita kaji dan cermati lebih dalam lagi, bahwa kondisi seorang perempuan ketika ia sedang mengalami haid, terutama psikisnya akan terganggu tidak seperti biasanya. Bisa juga dikatakan, kondisi psikis perempuan mengalami gangguan pada saat ia sedang haid. Lebih jelas, dalam tafsir Al-Sha'rawi dijelaskan bahwa sebab itulah (kondisi psikis yang

terganggu), hendaknya laki-laki perlu menjauh dari perempuan-perempuan yang sedang haid, dan janganlah mendekatinya sampai mereka benar-benar bersih dari haidnya.³⁴ Maksud dari kata “jauhilah” dan “jangan mendekatinya” pada redaksi di atas ialah bukan sebagai instruksi agar suami benar-benar menjauhinya, dan bahkan sampai harus menjauh darinya ke suatu tempat. Dalam pembahasan seputar pergaulan suami-istri, Allah selalu menggunakan kata-kata halus. Hal itu terlihat di ujung kalamullah yang mengatakan, “Janganlah kamu mendekatinya.”³⁵ Ayat ini bermaksud menegaskan untuk menjaga diri agar agar tidak sampai terjatuh pada hawa nafsu yang berpotensi merealisasikan persetubuhan, padahal dia masih dalam keadaan mengalami gangguan.

Pada intinya, penjelasan yang terpapar di atas secara literal seolah-olah bermaksud mengafirmasi jika posisi dan kedudukan laki-laki lebih baik dari posisi perempuan. Kondisi keseakanan ini pun melahirkan kesalahpahaman terhadap banyak kalangan, yang pada akhirnya mengarah kepada ‘mitos’ superioritas diri laki-laki, serta inferioritas diri seorang perempuan. Padahal, Islam menempatkan posisi dan martabat perempuan pada kedudukan teramat mulia. Pemulyaan terhadap perempuan bisa dilihat dari awal mula kedatangan Islam yang menjadi spirit beserta media emansipasi dan egalisasi.³⁶

³⁴ Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafsir al-Sya’rawi* (Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991), 965.

³⁵ Ibid., 966.

³⁶ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (terj.), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 31.

B. Hak-Hak Perempuan dalam Perspektif Islam

Islam memberikan hak-hak kepada perempuan sebagaimana yang diberikan kepada laki-laki. Perempuan berhak mendapatkan pendidikan, kesempatan untuk menyuarakan pendapat dan membuat keputusan secara mandiri. Perempuan juga boleh untuk melakukan transaksi jual-beli sendiri. Perempuan juga berhak untuk memiliki harta benda dan bebas menggunakan sesuai keinginannya. Meskipun pada dasarnya ada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, namun perbedaan jasad yang bersifat fisik tersebut tidak menyebabkan mereka berbeda dalam tataran etika dan moral. Selain itu, laki-laki dan perempuan mereka memiliki kesetaraan, bahkan persamaan dalam tingkat ontologis, di mana laki-laki dan perempuan diciptakan dari *nafs* (*single self*). Lebih lanjut, bahwa persamaan antara laki-laki dan perempuan adalah keduanya memiliki kapasitas yang sama sebagai agen moral (*moral agency*). Dengan kata lain, mereka sama-sama memiliki tugas-tugas kemanusiaan yang tidak berbeda.

Laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama rata, tidak ada yang lebih tinggi atau pun lebih rendah antara satu dengan yang lainnya. Dengan demikian perempuan juga memiliki kesempatan layaknya laki-laki untuk mengembangkan karir dengan terjun di wilayah publik. Dengan catatan, perempuan boleh mengerjakan pekerjaan di luar pekerjaan rumah tangga, namun tetap tidak melupakan tugasnya sebagai istri. Hal serupa juga disebutkan dalam peraturan internasional tentang hak asasi manusia yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai

tanggung jawab yang sama baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, pemerintahan/sipil, dan bidang-bidang lainnya sebagaimana disebutkan dalam *The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW).³⁷

Karena sebuah relasi gender menuntut termanifestasikannya kesetaraan, keadilan, persamaan akses (*access*) dan kesempatan (*opportunity*) antara laki-laki dan perempuan yaitu bahwa mereka sama-sama memiliki kesempatan untuk mewujudkan hak-hak dan potensinya untuk berkontribusi pada perkembangan politik, hukum, ekonomi, sosial, agama, dan budaya.³⁸ Adapun beberapa hak-hak perempuan perspektif Islam adalah sebagai berikut:

1. Hak Pendidikan

Pendidikan merupakan hal mendasar yang harus dimiliki oleh setiap individu, guna menjamin kehidupannya dan mengantarkannya menduduki kedudukan yang luhur sebagai makhluk Allah. Dengan cara ini, pendidikan tidak hanya memungkinkan manusia memperoleh kemampuan, keterampilan dan kebahagiaan, tetapi juga memungkinkan terjadinya interaksi tingkat lanjut dengan makhluk hidup lainnya.³⁹

Terdapat sebuah pemikiran yang tersebar di masyarakat, bahwa wanita tidak perlu mengejar pendidikan tinggi,

³⁷ Ann Elizabeth Mayer, *Islam Tradition and Politics Human Rights* (Colorado: Westview Press, 1995), 118.

³⁸ Susilaningsih, *Dar-Ul-Isha'at-Kutub-e-Islami*, 23.

³⁹ N. Afif, A. N. Qowim, & A. Mukhtarom (2022). Pendidikan Akhlak di Era Globalisasi Perspektif Buya Hamka. *Jurnal Al Kamal*, 2(1), 271.

karena dianggap akan kembali pada tugas-tugas rumah. Namun, keyakinan ini tidak sepenuhnya tepat, karena baik pendidikan tinggi maupun yang standar memiliki nilai penting bagi wanita dalam menjalani kehidupannya, baik itu dalam mengelola rumah tangga maupun berkontribusi pada masyarakat. Dalam Islam, konsep hak berfungsi sebagai sarana untuk menciptakan keadilan di antara umat manusia. Upaya mewujudkan keadilan dalam semua aspek kehidupan selalu menjadi hal yang harus diperjuangkan, termasuk dalam dunia pendidikan. Seperti halnya kaum laki laki, kaum perempuan memiliki hak yang sama untuk diperlakukan dengan adil dalam proses belajar-mengajar.

Al-Mawardi menjelaskan bahwa seorang guru, sebagai pendidik profesional, diharapkan bertindak sebagai figur orang tua di lingkungan sekolah. Dalam perannya tersebut, seorang guru diharapkan memiliki sifat kasih sayang dan kelembutan terhadap semua muridnya, tanpa memandang jenis kelamin mereka. Ini sesuai dengan pandangan Ibnu Jama'ah yang menekankan bahwa keadilan dalam memperlakukan murid adalah hal yang mutlak bagi seorang pendidik. Dengan demikian, tujuan menciptakan lingkungan pendidikan yang kondusif tanpa diskriminasi dapat tercapai.⁴⁰

2. Hak Partisipasi Publik dan Politik

Beberapa di antara bentuk rahmat Allah adalah Dia tidak membebani perempuan untuk bekerja di luar rumah. Akan

⁴⁰ B. Riyadhi & F. Asyari, Hak Pendidikan Perempuan Menurut Fuqaha' Syafi'iyah dengan Perspektif Gender. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 6, No. 1 (2020), 27. <https://doi.org/10.22373/equality.v6i1.6116>

tetapi, Allah mewajibkan wali, baik ayah atau suami untuk menafkahi perempuan, baik perempuan itu kaya atau miskin. Namun, jika dipelajari lebih dalam mengenai keterlibatan perempuan dalam dunia kerja pada awal mula Islam, bisa dikatakan bahwa Islam memberikan ruang yang besar dan mengizinkan mereka untuk aktif dalam berbagai kegiatan. Wanita-wanita diberi kebebasan untuk bekerja di berbagai bidang, baik di dalam maupun di luar rumah mereka. Syaratnya, pekerjaan itu harus dilakukan dengan hormat, sopan, sejalan dengan prinsip-prinsip agama, serta harus dapat menjaga agama mereka sendiri dan menghindari dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya. Sebagai contoh, pada masa kepemimpinan Khalifah Umar, seorang perempuan ditugaskan untuk mengelola administrasi pasar. Ini menunjukkan bahwa peran wanita dan laki-laki dianggap setara, asalkan tidak melanggar batasan yang telah ditetapkan oleh agama.⁴¹

Agama Islam membolehkan perempuan bekerja di luar rumah dan menjalankan profesi yang dia mampu, selama tidak bertentangan dengan syari'at dan fitrahnya sebagai seorang perempuan. Agama Islam tidak mengharamkan seorang perempuan untuk melakukan pekerjaan dan profesi yang sesuai dengan syari'at. agama islam hanya menjaga agar profesi seorang perempuan tidak menghilangkan kemuliaannya dan tidak bertentangan dengan nilai nilai akhlak mulia. Bahkan agama Islam tidak melarang seorang

⁴¹ Arfah, Al-Quran Bertutur Tentang Perempuan (Melacak Kedudukan Perempuan dalam Perspektif Al-Quran). *Jurnal Pendidikan Guru*, Vol. 4, No. 2 (2023), 50-58. <https://doi.org/10.47783/jurpendigu.v4i2.495>

perempuan untuk bekerja dia masih berada dalam masa Iddah, jika memang dalam kondisi darurat.

Imam Muslim meriwayatkan bahwa Jabir mengatakan: *“Bibiku dicerai oleh suaminya, lalu dia ingin memetik buah kurma, namun dia dilarang oleh seorang laki-laki untuk keluar rumah. Setelah itu istriku mendatangi Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam untuk menanyakan hal itu, maka Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam menjawab; “Ya, boleh! Petiklah buah kurmamu, semoga kamu dapat bersedekah atau berbuat kebajikan.”* (HR. Muslim).⁴² Jika seorang perempuan perlu untuk bekerja di luar rumah, maka dia di perbolehkan untuk bekerja di luar rumah, akan tetapi dengan tetap menjaga kemuliannya dengan melakukan pekerjaan yang layak bagi seorang Perempuan.

Baik laki-laki ataupun perempuan, keduanya diberikan anugerah berupa kekayaan, pendidikan, ataupun kapasitas intelektual yang sama. Kesamaan kapasitas inilah yang membuat posisi kepemimpinan bisa berada dalam kendali laki-laki, ataupun perempuan. Jika saja individu tidak mempunyai kriteria kepemimpinan seperti disebutkan sebelumnya, maka individu tersebut tidak layak menjadi seorang pemimpin. Pendapat di atas cukup masuk akal. Kenyataannya, tidak semua laki-laki memiliki kapasitas intelektual yang mumpuni, serta daya dan kapasitas rasional yang cakap dalam memutuskan suatu perkara, padahal demikian sangat dibutuhkan pada diri seorang pemimpin. Apabila laki-laki dengan kemampuan rasio dan akal nya,

⁴² Fatimah Muhammad Qawarir, *Musykilah ‘Amal Al-Mar’ah wa Thariqh Halliha ‘ala Dhau’ Al-Kitab wa As-Sunnah* (Jedah: Dar Al-Mujtama’, 1427 H)

serta kapasitas intelektualnya yang minim tetap dipaksa menjadi pemimpin rumah tangga, dikhawatirkan rumah tangga tersebut akan menuju kepada hal-hal yang tidak diinginkan.

Selain itu, konsep *qiwamah* dalam QS.4:34 juga tidak bisa begitu saja dijadikan landasan untuk melarang kepemimpinan sosial dan politik perempuan. Sebab, sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa ayat tersebut tidak sedang berbicara mengenai norma kepemimpinan laki-laki, tapi mengenai norma tanggung jawab yang harus diemban oleh mereka yang memiliki kapasitas, kemampuan, dan harta yang cukup. Ayat tersebut menegaskan bahwa tanggung jawab para laki-laki adalah menanggung, menopang, serta menolong orang yang lemah dan tidak memiliki harta yang cukup. Laki-laki diminta bertanggung jawab menopang perempuan karena biasanya secara sosial, merekalah yang memiliki kapasitas dan kemampuan.

Akan tetapi jika dalam praktiknya ada perempuan yang juga memiliki kapasitas, kemampuan, dan harta yang cukup, maka mereka pun memiliki tanggung jawab yang sama untuk menopang dan menolong orang-orang yang lemah dan tidak berkecukupan. Baik mereka berasal dari keluarga sendiri dalam wilayah domestik, maupun dalam wilayah yang lebih umum, yaitu masyarakat dan publik yang lebih luas. Artinya, ayat *qiwamah* ini bukan berbicara tentang kepemimpinan, melainkan tentang tanggung jawab dari orang yang kuat kepada orang yang lemah, yang berilmu pada yang tidak berilmu, yang memiliki harta pada yang tidak memiliki. Yaitu, tanggung jawab untuk menopang,

menolong, dan membantu yang lain. Secara normatif, tanggung jawab ini bukan berkaitan dengan jenis kelamin, melainkan dengan kapasitas dan kemampuan. Jadi, QS. 4:34 sama sekali tidak melarang perempuan untuk menjadi pemimpin sosial maupun politik, jika mereka memiliki kapasitas, kemampuan, dan rekam jejak yang positif.⁴³

3. Hak Ekonomi (Nafkah)

Menurut para ahli Fiqih, nafkah adalah pengeluaran yang harus ditanggung seseorang untuk memenuhi kebutuhan orang yang menjadi tanggungannya, meliputi makanan, tempat tinggal, serta berbagai kebutuhan rumah tangga lainnya.⁴⁴ Seorang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya, berdasarkan dalil dari Al-Quran, Sunnah dan konsensus para ulama, yaitu memberikan segala sesuatu yang menjadi kebutuhan istri, berupa makanan, tempat tinggal, obat-obatan, sekalipun istrinya kaya. Apabila suami tidak memberi nafkah sebagaimana mestinya kepada istri, maka istri boleh mengambil nafkah dari harta istrinya secara sembunyi-sembunyi dengan cara yang patut. *Dari 'Aisyah radhiyallahu 'anha, ia berkata bahwa Hindun binti 'Utbah, istri dari Abu Sufyan, telah datang berjumpa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, lalu berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Abu Sufyan itu orang yang sangat pelit. Ia tidak memberi kepadaku nafkah yang mencukupiku dan mencukupi anak-anakku, sehingga membuatku mengambil hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah*

⁴³ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 507-508.

⁴⁴ I. Fahrezi, Kewajiban Suami Dalam Pemberian Nafkah Istri. *Jurnal El-Thawalib*, Vol. 3, No. 3, (2022), 399-409. <https://doi.org/10.24952/el-thawalib.v3i3.5639>

berdosa jika aku melakukan seperti itu?" Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda yang artinya: "Ambillah dari hartanya apa yang mencukupi anak-anakmu dengan cara yang patut." (HR. Bukhari dan Muslim).⁴⁵

Dalam hadis yang berasal dari Hindun binti Utbah juga disebutkan bahwa *al-kafa'ah* (kecukupan) adalah standar untuk menentukan nafkah. Di samping itu, prinsip ma'ruf juga digunakan sebagai dasar dalam memberikan nafkah. Dalam hadis tersebut, ma'ruf merujuk pada jumlah yang secara umum dianggap cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup seseorang. Nafkah, yang memiliki konotasi materi, adalah tanggung jawab suami terhadap istrinya. Kewajiban seperti memenuhi kebutuhan seksual istri oleh suami, meskipun dilakukan, tidak termasuk dalam konteks nafkah yang bersifat materi.⁴⁶

a. Hak Mahar

Salah satu langkah Islam dalam memberikan perhatian dan menghargai perempuan adalah dengan memberikan hak kepada mereka untuk memiliki dan mengatur keuangan mereka sendiri. Pada zaman Jahiliyah, hak-hak perempuan dihapuskan dan diabaikan, kemudian Islam datang untuk mengembalikan hak-hak tersebut. Salah satu hak yang diberikan adalah hak atas mahar, yang mewajibkan suami untuk memberikan mahar kepada perempuan. Mahar diberikan langsung kepada perempuan, bukan kepada ayah atau orang lain yang dekat dengannya.

⁴⁵ Muhammad bin Jamil Zainu, *Takrim Al-Mar'ah fi Al-Islam.*,

⁴⁶ M. T. Taheras *et.al.*, Nafkah Istri Dalam Perspektif Hadits. *Jurnal Pendidikan Tambusai*, (2022). 12826–12834. <https://www.jptam.org/index.php/jptam/article/view/4444>

Dalam Islam, mahar menjadi bagian esensial dari pernikahan, dan sebuah pernikahan dianggap tidak sah tanpa adanya mahar yang telah ditetapkan sebelum akad nikah dilakukan. Perempuan memiliki hak sepenuhnya untuk menentukan besarnya mahar.⁴⁷ Mahar merupakan kewajiban bagi calon suami dalam memberikan pemberian kepada calon istri sesuai dengan kesepakatan yang telah disepakati. Asal usul kata mahar berasal dari bahasa Arab, yaitu *al-mahr*, yang jamaknya adalah *al-muhur* atau *al-muhurah*. Kata-kata yang serupa maknanya dengan mahar antara lain adalah *al-shadaq*, *al-nihlah*, *al-faridhah* dan *al-ajr*. Dalam bahasa Indonesia, kata-kata tersebut diterjemahkan sebagai mahar atau maskawin. Secara etimologi, mahar merujuk pada mas kawin, dan secara terminologi, merupakan pemberian yang diwajibkan dari calon suami kepada calon istri sebagai tanda ketulusan hati calon suami untuk menumbuhkan rasa cinta dan kasih dari istri kepada suami.⁴⁸

Islam mewajibkan mahar seorang suami untuk memberi mahar kepada istrinya, dengan tujuan untuk menyenangkan hati istrinya, agar istri ridha dengan perpindahan kepemimpinan dari ayahnya kepada suaminya. Tidak dibenarkan untuk mengambil mahar dari istri kecuali jika istri ridha akan hal tersebut.⁴⁹ Allah berfirman yang artinya: "Berikanlah mas kawin (mahar) kepada perempuan (yang

⁴⁷ Abd Kohar, Kedudukan dan Hikmah Mahar dalam Perkawinan. *Asas: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 8, No. 2 (2016), 42–50.

⁴⁸ Abd. Kafi, Mahar Pernikahan dalam Pandangan Hukum dan Pendidikan Islam. *Jurnal Paramurobi*, Vol. 3, No.1 (2020), 55-62.

⁴⁹ Muhammad bin Jamil Zainu, *Takrim Al-Mar'ah fi Al-Islam* (Riyadh: Dar Al-Qasim, 1414 H)

kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan, kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya (QS. An-Nisa: 4)". Dengan kata lain, berdasarkan ayat tersebut bahwa seorang laki-laki wajib memberikan mas kawin kepada istrinya dengan penuh kerelaan. Setelah mahar diberikan kepada istri dan dia merelakan sebagian maharnya untuk suami, maka suami boleh menerimanya.

b. Hak Waris

Sebelum kedatangan Islam, perempuan mengalami diskriminasi di mana mereka tidak diberikan bagian dari harta warisan. Hal ini disebabkan oleh keyakinan orang Arab pada masa itu bahwa perempuan tidak berkontribusi dalam melindungi kehormatan keluarga karena tidak terlibat dalam aktivitas seperti naik kuda, mengangkat pedang, atau berperang melawan musuh. Akibatnya, mereka dianggap tidak layak menerima bagian dari harta warisan, serupa dengan anak kecil yang juga tidak mendapat bagian. Syariat Islam kemudian muncul sebagai respon terhadap perlakuan zalim terhadap perempuan, menegaskan hak warisan mereka melalui ayat-ayat al-Quran. Hak tersebut bukanlah bentuk belas kasihan atau kebaikan manusia, melainkan ketetapan Allah.⁵⁰

Umar bin Khattab mengatakan: "Demi Allah, dahulu di zaman Jahiliyah, kami tidak memberikan hak apapun kepada

⁵⁰ I. Faizah *et. al.*, *Bagian Ahli Waris Laki-laki dan Perempuan dalam Kajian Hukum Islam*, Vol. 2, No.2 (2021), 152-169.

para perempuan, hingga Allah menurunkan Al-Quran dan memberikan hak-hak perempuan". Kezaliman terhadap perempuan di sebagian suku, telah sampai kepada taraf mereka menjadikan perempuan seperti barang yang dapat diwariskan.⁵¹ Maka Allah membantah tradisi Jahiliyah yang merampas hak perempuan dengan tidak memberikan hak warisan kepada mereka dengan memberikan hak warisan kepada perempuan. Allah berfirman dalam QS. An-Nisa ayat 7, yang artinya: "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan."

4. Hak Reproduksi

Perempuan secara kodrati mengemban fungsi reproduksi umat manusia yang utamanya meliputi mengandung, melahirkan dan menyusui.⁵² Hak reproduksi adalah hak-hak yang harus dijamin pemenuhannya reproduksinya. Hak reproduksi sebenarnya sudah mulai sejak proses pemilihan calon suami. Kaum perempuan berhak memilih dan menentukan calon suami yang akan menjadi partnerrnya dalam melakukan proses reproduksi.⁵³

⁵¹ Muhammad bin Abdilllah Arafah, *Huquq Al-Mar'ah fi Al-Islam* (Kairo: Mathba'ah Al-Madani, 1398 H)

⁵² Miwa Patnani, Perempuan dan Hak Reproduksi, *Kognisi: Majalah Ilmiah Psikologi*, Vol. 3, No. 1, (1999), 24.

⁵³ Syahid Akhmad Faisol, Hawa' Hidayatullah Hikmiyah, Hak Reproduksi Perempuan dalam Pemikiran Husein Muhammad Dan Masdar Farid Mas'udi, *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 9, No. 2 (2023), 272.

Islam memberikan hak-hak reproduksi yang seimbang antara laki-laki dan perempuan. Keseimbangan hak-hak reproduksi laki-laki dan perempuan dapat dilihat dalam beberapa konsep hukum kekeluargaan diantaranya sebagai berikut:

a. Menentukan perkawinan

Pekawinan ialah ikatan perjanjian antara laki laki dan perempuan dalam membangun rumah tangga. Sejak mengadakan perjanjian melalui akad, kedua belah pihak telah terikat dan sejak itu pula mereka memiliki hak dan kewajiban yang mereka tidak memiliki sebelumnya. Yang dimaksud dengan hak adalah apa yang diterima oleh seseorang dari orang lain sedangkan kewajiban ialah apa yang mesti dilakukan seseorang terhadap orang lain.⁵⁴ Demikian halnya dalam menentukan perkawinan. Perkawinan tidak hanya menjadi kewenangan laki-laki, termasuk wali mujbir, tetapi perempuan juga berhak menentukan perkawinannya sendiri, kapan dan dengan siapa akan menikah. Sebab hal ini sangat terkait dengan kesiapan lahir batin, dan yang lebih mengetahui hal itu adalah dirinya sendiri.

b. Menikmati Hubungan Seksual

Kenikmatan seksual tidak hanya untuk kaum laki laki, dengan anggapan bahwa perempuan atau istri hanya untuk melayani seksual laki-laki atau suami. Seks bagi perempuan tidak sekedar kewajiban, tetapi adalah hak

⁵⁴ Sifa Mulya Nurani, Relasi Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Perspektif Hukum Islam (Studi analitis Relevansi Hak dan Kewajiban suami Istri Berdasarkan Tafsir Ahkam dan Hadits Ahkam), *Jurnal Al-Syakhsiiyyah*, Vol. 3, No. 1 (2021), 99.

untuk memperoleh kenikmatan atau menolak manakala ia tidak siap untuk hubungan tersebut sehingga ia tidak harus melakukan hubungan seks secara terpaksa.⁵⁵

c. Menentukan Tata Cara Mengatur Reproduksi

Kehamilan hingga melahirkan adalah rangkaian proses reproduksi yang sangat berat yang harus dipikul oleh perempuan, karena itu perempuan berhak menentukan jarak dan waktu kehamilannya demi alasan kesehatan fisik maupun mental ibu ataupun anak yang dikandungnya. Salah satu di antara pengaturan reproduksi adalah dengan mengikuti program KB dengan memakai alat kontrasepsi yang lebih banyak dibebankan kepada istri.

d. Mengasuh dan mendidik Anak

Sebagai ibu, seorang isteri adalah pendidik utama dan pertama bagi anak-anaknya, khususnya pada masa-masa balita. Keibuan adalah rasa yang dimiliki oleh seorang perempuan, karena perempuan selalu mendambakan seorang anak untuk menyalurkan rasa keibuan tersebut. Mengabaikan potensi ini berarti mengabaikan jati diri perempuan. Pakar-pakar ilmu jiwa menekankan bahwa anak pada periode pertama kelahirannya sangat membutuhkan kehadiran ibu bapaknya. Anak yang 'merasa kehilangan perhatian atau merasa diperlakukan tidak wajar, dengan dalih apapun, dapat mengalami ketimpangan kepribadian.⁵⁶

⁵⁵ Evra Willy, Hak-Hak Reproduksi dalam Pandangan Islam, *Marwah: Jurnal Perempuan Agama dan Gender*, Vol. 11, No. 1 (2012), 6.

⁵⁶ Winarni et.al., Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam, *Tasyri': Journal of Islamic Law*, Vol. 4, No. 2 (2025), 726.

5. Hak Berpartisipasi dan Beramal Saleh di Hadapan Allah

Semua ajakan dan perintah dalam Al-Qur'an adalah tertuju pada laki-laki dan perempuan. Ada banyak ayat al-Qur'an yang mengajak untuk beriman, bertakwa, beramal baik, shalat, puasa, haji, bekerja, berpikir, mencari pengetahuan, melakukan amal ma'ruf nahi mungkar, bersabar, bersyukur, berlaku adil, menghormati orang tua, melayani pasangan, menyayangi anak, dan melakukan aktivitas sosial untuk kepentingan masyarakat, semua ditujukan kepada laki-laki dan perempuan. Tanpa membedakan sama sekali. Islam mengaja keduanya, memanggil keduanya, dan meminta komitmen dari keduanya. Karena itu, pahala yang dijanjikan juga untuk keduanya, dengan prinsip 'siapa yang berbuat, ia yang dapat' bukan atas dasar jenis kelamin. Memang, struktur bahasa yang digunakan adalah laki-laki, tetapi semua ulama sepakat bahwa struktur ini untuk laki-laki dan perempuan.

Tidak hanya itu, untuk menepis keraguan yang muncul terkait dengan panggilan bersama ini, maka diturunkanlah ayat-ayat yang secara eksplisit menyebutkan bahwa perempuan dan laki-laki adalah sama. Keduanya sama-sama diminta untuk menjadi orang yang beriman dan berbuat baik. Jadi, siapa pun dari keduanya yang beriman dan berbuat baik tanpa membedakan jenis kelamin sama sekali, dia lah yang akan memperoleh pahala kebaikan di dunia dan akhirat. Dua ayat yang turun untuk menjawab kemungkinan perbedaan dan menegaskan kesetaraan keduanya adalah QS. Ali 'Imran ayat 195 dan QS. At-Taubah ayat 71. Kedua ayat ini dan sejumlah ayat-ayat yang lain, secara eksplisit

menyebut laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang sama dari seluruh ajaran Islam.

Prinsip kesetaraan ini secara jelas ditegaskan oleh Allah dalam Q.S. An-Nisa' ayat 124 yang artinya:

*"Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, Maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun."*⁵⁷

Ideal moral yang disampaikan oleh ayat ini adalah bahwa pada prinsipnya posisi laki-laki maupun perempuan adalah setara. Dalam ayat ini jelas bahwa sebagai sesama makhluk Tuhan, laki-laki dan perempuan sama-sama akan mendapatkan ganjaran yang setimpal dengan perbuatannya. Laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama rata, tidak ada yang lebih tinggi atau pun lebih rendah antara satu dengan yang lainnya. Dengan demikian perempuan juga memiliki kesempatan layaknya laki-laki untuk mengembangkan karir dengan terjun di wilayah publik. Dengan catatan, perempuan boleh mengerjakan pekerjaan di luar pekerjaan rumah tangga (*public space*), namun tetap tidak melupakan tugasnya sebagai istri (*domestic space*).⁵⁸

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah Swt. dan teks-teks hadits yang disabdakan oleh Nabi Muha⁵⁹mmad Saw., secara tegas dan jelas bahwa Islam datang kepada perempuan sebagaimana datang kepada laki-

⁵⁷ Kementerian Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, 99.

⁵⁸ Istiadah, *Pembagian Kerja Rumah Tangga dalam Islam* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999), 23.

⁵⁹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, 310.

laki. Islam meminta masing-masing laki-laki dan perempuan menjadi pribadi yang baik (shalih dan shalihah), mengajak mereka bersama-sama membina rumah tangga yang bahagia (sakinah, mawaddah, dan rahmah), serta mendorong mereka bersama-sama membangun masyarakat yang lebih baik (*khairu ummah*) dan mendirikan negara yang sentosa (*baldah thayyibah*), yang didasarkan pada kemitraan dan kesalingan (*awliya' ba'dhuhum 'ala ba'dhin*), serta komitmen menghadirkan kebaikan (*amar ma'ruf*) dan menolak keburukan (*nahi munkar*). Semua ajaran keimanan dan amal shalih dalam Islam adalah datang untuk laki-laki dan perempuan. Bukan untuk untuk salah satu saja, dan meninggalkan yang lain. Bukan juga untuk memuliakan yang satu, dan menistakan yang lain. Prinsipnya adalah siapa yang beriman, maka dia lah yang dapat kemuliaan. Siapa yang beramal shalih, dia lah yang akan dapat ganjaran pahala dan balasan surga.

C. Tantangan dan Kesalahpahaman Studi Gender dalam Islam

Islam mengajarkan persamaan derajat umat manusia. Tidak ada factor yang menjadi lebih tingginya derajat manusia yang satu atas lainnya, kecuali peringkat iman dan ketakwaannya. Manusia yang mencapai derajat muttaqin akan memperoleh posisi tinggi di sisi Allah, tanpa melihat jenis kelaminnya laki-laki atau perempuan. Esensi ajaran kesetaraan ini sering menjadi bias ketika pemahaman ajaran Islam telah terkontaminasi dengan kerangka berpikir patriarkis sehingga muncul berbagai pandangan yang berbeda tentang status dan kedudukan perempuan yang

dinilai lebih rendah daripada laki-laki.

Hal ini juga senada dengan relasi Aku-Engkau (*I-Thou*)⁶⁰ yang diintrodusir oleh Martin Buber yang menyatakan bahwa bentuk dari relasi tersebut adalah suatu hubungan yang sangat mengutamakan dan mengedepankan adanya sikap ‘saling’ dari kedua belah pihak, ada dialog antara keduanya dan bukan hanya monolog. Inti pesan dari hubungan tersebut adalah memiliki makna yang global dan universal, yang ingin disampaikan kepada segenap insan di dunia tanpa membedakan dari mana mereka berasal baik dari segi golongan, bangsa, warna kulit, dan jenis kelamin, karena relasi Aku-Engkau menyeru kepada persamaan (*equality*). Adapun dalam konteks ini adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Implementasi kesetaraan dan keadilan gender di kalangan umat Islam, sebenarnya telah tercermin pada masyarakat Madinah di bawah pimpinan Rasulullah Saw. Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya prinsip keadilan gender tersebut menjadi berubah karena cara memahami agama yang hanya bertumpu pada teks dan kerangka budaya patriarki. Sehingga muncul kesan adanya ketimpangan gender dalam Islam.

Keadilan memang tidak dapat diperhitungkan secara matematis. Namun dalam banyak hal, keadilan sering digambarkan dengan wujud keseimbangan. Itulah sebabnya kesetaraan dan kemitraan yang mengandung keseimbangan status, kewajiban, dan hak, sering digunakan sebagai

⁶⁰ https://id.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, diakses tanggal 30 Juli 2020.

parameter keadilan gender. Oleh karena itu, dalam diskusi tentang ajaran yang terkesan bias gender diperlukan pembahasan yang mendalam dari berbagai perspektif, agar hasilnya tidak keluar dari asas keadilan yang diajarkan Islam. Kerangka berpikir yang berperspektif teologis dan berkeadilan gender seperti itu dilontarkan oleh para feminis muslim yang mencoba menguak Kembali keadilan gender yang dalam praktiknya semakin jauh dari prinsip kesetaraan yang diajarkan Islam. Tidak sedikit di antara pendapat mereka ada yang menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam. Hal tersebut merupakan tantangan besar bagi semua pihak yang menginginkan terwujudnya keadilan gender yang berperspektif Islam.⁶¹

Permasalahan terkait isu perempuan mendapat banyak perhatian berbagai kalangan termasuk praktisi pendidikan. Atensi yang sangat besar pada penelitian di bidang ini muncul sebagai rasa empati para pemerhati sosial dari kalangan cendekiawan dan akademis atas adanya kenyataan yang meletakkan perempuan di tempat yang memprihatinkan di banyak aspek kehidupan bermasyarakat. Kedudukan perempuan selalu diidentikkan dengan peran domestik dan laki-laki ada lingkungan publik. Dalam struktur sosial yang berlaku saat ini, posisi perempuan tak mudah untuk bisa sejajar dengan laki-laki. Mereka yang berhasrat untuk memiliki peran di masyarakat umum harus berjuang untuk lepas dari belenggu tanggung jawab di rumah tangga. Peran berlapis ini dikarenakan pandangan budaya yang terbentuk

⁶¹ Lihat detail dalam Sri Suhandjati Sukri (ed.), *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender* (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

telah membebankan tugas pengasuhan anak dan pelayanan terhadap suami dan harus bakti kepada mereka. Hal yang telah menjadi bagian dari budaya dalam waktu yang lama ini disinyalir berasal dari pemahaman keagamaan yang berasal dari penafsiran teks-teks keagamaan. Perempuan seringkali berada pada posisi yang sangat mudah untuk menjadi korban dari ketidakadilan. Pada situasi peperangan fisik dan konflik bersenjata kerap menjadi bagian dari korban kekerasan seksual, pengungsi, perdagangan manusia, prostitusi, kerja paksa, dan kekerasan lainnya.⁶² Munculnya penafsiran yang bias gender, seperti yang dikesankan oleh kalangan feminis, boleh jadi disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain adalah sebagai berikut:

1. Belum jelasnya perbedaan antara seks dan gender dalam mendefinisikan peran laki-laki dan perempuan.
2. Pengaruh kisah-kisah *israiliyyat* yang berkembang luas di Kawasan Timur Tengah. Kisah *israiliyyat* merupakan cerita-cerita yang berasal dari sumber-sumber Yahudi dan Kristen yang masuk ke dalam literatur Islam, terutama dalam tafsir, sejarah, dan kisah-kisah para Nabi.
3. Metode penafsiran yang selama ini banyak digunakan masih mengacu pada pendekatan tekstual bukan kontekstual, pendekatan tekstual tentunya akan menghasilkan penafsiran yang bias gender. Sehingga diperlukan suatu bentuk dan metode penafsiran yang berwawasan gender.

⁶² Majda El Muhtaj, *Dimensi-Dimensi HAM; Mengurai Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008), 235.

4. Pembaca tidak netral menilai teks ayat-ayat Al-Qur'an atau terlalu dipengaruhi oleh persepektif lain dalam membaca ayat-ayat gender. Sehingga terkesan bahwa Al-Qur'an memihak kepada laki-laki dan mendukung system patriarki yang dinilai oleh kalangan feminis merugikan perempuan. Pemahaman bias gender bisa diakibatkan, misalnya, oleh pembacaan ayat-ayat gender yang parsial.⁶³

Dengan demikian, penggunaan pendekatan/metode yang komprehensif untuk menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan gender adalah mutlak dibutuhkan sebagai respon terhadap tuntutan zaman. Pemahaman ayat-ayat yang berhubungan dengan gender selama ini lebih banyak diperoleh dari kitab-kitab fikih yang disusun di dalam suatu kurun waktu tertentu, yang sedikit banyak memerlukan berbagai penyesuaian dengan konteks saat ini. Hal tersebut perlu dilakukan sebagai upaya untuk merubah mindset dan stereotipe adanya pelabelan negatif terhadap salah satu jenis kelamin. Sehingga diharapkan tidak ada lagi wujud ketidakadilan gender yang termanifestasikan dalam beberapa bentuk seperti inferioritas, subordinasi, marjinalisasi, perlakuan diskriminatif, dan kekerasan terhadap perempuan.

⁶³ Ibid., 21.

Rangkuman

1. Konsep Dasar Kesetaraan Gender Dalam Islam
 - a. Landasan Teologis:
 - 1) Prinsip Kemitrasejajaran (*Zawj*) antara laki-laki dan perempuan, seperti pasangan kaki kanan-kiri atau sayap kanan-kiri.
 - 2) Asal Muasal Manusia dari Jiwa yang Satu (*Nafs*) (QS. An-Nisa': 1), yang mengimplikasikan kedudukan setara.
 - 3) Tingkat pembeda di hadapan Allah hanyalah Ketakwaan.
 - b. Implikasi Kesetaraan:
 - 1) Laki-laki dan perempuan memiliki kapasitas yang sama sebagai Agen Moral (*Moral Agency*).
 - 2) Relasi yang ideal adalah sebagai Mitra (*Partnership*), bukan lagi sebagai pemimpin dan yang dipimpin, terutama dalam konteks kontemporer.
 - c. Isu Ketidaksetaraan:
 - 1) Analisis gender bertujuan mengeksplorasi fenomena Ketidaksetaraan dan Ketidakadilan.
 - 2) Manifestasi Ketidakadilan: Inferioritas, subordinasi, marjinalisasi, diskriminatif, dan kekerasan.
2. Kesetaraan Gender dalam Konteks Domestik dan Publik
 - a. Relasi Suami Istri (HKI):
 - 1) Konsep Pakaian (*Libasun*) (QS. Al-Baqarah: 187): Saling menutupi kekurangan (*aib*) dan saling melindungi.

- 2) Relasi dalam Fiqh Klasik: Bertumpu pada relasi yang baik, nafkah harta, dan kebutuhan biologis.
 - 3) Relasi Modern: Berpasangan (*zawajj*), kesalingan (*mubadalah*), kemitraan (*mu'awanah*), dan kerja sama (*musyarakah*).
 - 4) Keselarasan dan Keseimbangan Meliputi: Hubungan seksual, pendidikan keluarga (tanggung jawab bersama), aktualisasi diri, dan pengaturan keuangan (kesepakatan bersama).
 - 5) Teladan Rasulullah SAW: Turut serta dalam urusan rumah tangga, menekankan kesetaraan antara suami dan istri.
 - 6) Teori *Crossed Over* (Janet Zollinger Giele): Pembagian tugas pokok fleksibel (nafkah utama suami, urusan intern rumah tangga utama istri), tetapi dapat bertukar peran dalam kondisi tertentu.
- b. Partisipasi Publik Perempuan:
- 1) Perempuan memiliki peluang yang sama dengan laki-laki untuk menjadi unggul dalam berbagai bidang, termasuk politik, ekonomi, sosial, dan agama.
 - 2) Contoh Historis: Aisyah sebagai komandan perang Jamal; perempuan mengelola administrasi pasar (masa Khalifah Umar).
 - 3) Syarat Partisipasi: Dilakukan dengan hormat, sopan, sejalan dengan prinsip agama, dan tidak melupakan tugas sebagai istri/ibu jika sudah menikah.

3. Rekonstruksi Pemahaman Ayat dan Hadits Misoginis
 - a. Isu Kontroversial yang Memerlukan Reinterpretasi/ Kontekstualisasi:
 - 1) Kepemimpinan Laki-laki (*Qawwam* QS. An-Nisa': 34):
 - a) Ayat sering dijadikan legitimasi larangan pemimpin perempuan.
 - b) Reinterpretasi: Kata *ar-rijal* dapat merujuk pada aspek gender/maskulinitas (sifat logis, mandiri) bukan hanya jenis kelamin.
 - c) Kontekstualisasi: *Qawwam* lebih dimaknai sebagai norma tanggung jawab (menopang, menolong) bagi yang memiliki kapasitas, kemampuan, dan harta yang cukup, bukan norma kepemimpinan mutlak berdasarkan jenis kelamin.
 - 2) Memukul Istri yang *Nusyuz* (QS. An-Nisa': 34):
 - a) Kesalahpahaman literal dapat mengarah pada Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) dan inferioritas perempuan.
 - b) Ayat perlu dimaknai secara kontekstual, dengan mengutamakan langkah-langkah persuasif (nasihat, pisah ranjang) sebelum opsi terakhir yang harus ditafsirkan sebagai pemukulan yang tidak menyakiti atau simbolis.
 - 3) Menjauhi Perempuan Saat Menstruasi (QS. Al-Baqarah: 222):
 - a) Tafsir Kontekstual: Bukan instruksi pengasingan atau menjauhi secara fisik, tetapi

menjaga diri agar tidak sampai melakukan persetubuhan karena kondisi psikis perempuan yang terganggu saat haid.

- b) Metodologi Kritik: Kajian hadits misogynis muncul sebagai respons terhadap isu kesetaraan gender dan HAM.
- c) Metode yang diusulkan (Fatima Mernissi): Kritik Hadits (*Sanad* dan *Matan*) dengan pendekatan Sosio-Historis-Kritis.
- d) Pentingnya Metode Penafsiran Kontekstual yang berwawasan gender untuk menghilangkan bias gender yang muncul akibat kerangka berpikir patriarki dan kisah *israiliyyat*.

4. Hak-Hak Perempuan dalam Perspektif Islam

a. Hak Individual:

- 1) Hak Pendidikan: Perempuan berhak mendapatkan pendidikan tinggi yang sama adilnya dengan laki-laki untuk mengelola rumah tangga maupun berkontribusi pada masyarakat.
- 2) Hak Partisipasi dan Beramal Saleh: Sama-sama diminta menjadi pribadi yang baik (*shalihah*), berhak beramal, dan mendapat ganjaran setimpal (QS. An-Nisa': 124).
- 3) Hak Transaksi & Kepemilikan Harta: Boleh melakukan transaksi jual-beli sendiri dan bebas menggunakan hartanya.
- 4) Hak dalam Hukum Keluarga (HKI):

- 5) Hak Nafkah: Wajib suami, istri boleh mengambil secara sembunyi-sembunyi (*ma'ruf*) jika suami pelit/tidak memenuhi kebutuhan.
 - 6) Hak Waris: Perempuan berhak mendapat bagian dari harta peninggalan orang tua/kerabat (QS. An-Nisa': 7), membantah tradisi Jahiliyah.
- b. Hak Reproduksi:
- 1) Berhak memilih calon suami (*partner*).
 - 2) Berhak menentukan jarak dan waktu kehamilan (KB) demi kesehatan fisik/mental.
 - 3) Mengasuh dan mendidik anak adalah tugas utama dan pertama bagi ibu.

Evaluasi Pembelajaran

Tipe Soal: Esai Analitis dan Kritis

Soal 1: Dasar Teologis Kesenjangan Gender

Jelaskan landasan teologis dan ontologis (asal-usul penciptaan) konsep kesetaraan gender dalam Islam. Sebutkan ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan dan jelaskan implikasi dari prinsip "diciptakan dari jiwa yang satu" (*nafs wahidah*) terhadap kedudukan laki-laki dan perempuan di hadapan Allah.

Soal 2: Perkembangan Historis dan Peran Perempuan

Analisislah bagaimana faktor sosial-ekonomi telah memengaruhi relasi antara laki-laki dan perempuan dari konsep 'pemimpin dan yang dipimpin' menjadi 'mitra'. Berikan contoh historis peran perempuan yang menonjol di

masa awal Islam (seperti peristiwa Perang Jamal) dan kaitkan dengan peluang perempuan untuk unggul dalam berbagai bidang kehidupan saat ini.

Soal 3: Analisis Konsep Kemitrasejajaran dalam Rumah Tangga

Jelaskan konsep relasi suami-istri sebagai pakaian (*libāsun*) sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah ayat 187. Kemudian, analisis bagaimana konsep ini berimplikasi pada hak dan kewajiban suami-istri dalam konteks modern, terutama dalam hal pembagian peran domestik dan publik.

Soal 4: Rekonstruksi Tafsir Isu *Qiwāmah*

Surat An-Nisa' ayat 34 seringkali menjadi perdebatan dalam isu kepemimpinan perempuan (*qiwāmah*). Lakukan analisis kritis dan rekonstruksi terhadap makna kata *ar-rijāl* dan *qawwām* dalam ayat tersebut. Berdasarkan penafsiran yang berperspektif gender, jelaskan bagaimana ayat ini seharusnya dipahami: apakah ia melarang perempuan menjadi pemimpin politik, atau lebih menekankan pada tanggung jawab menopang (tanggung jawab) bagi pihak yang memiliki kapasitas dan harta?.

Soal 5: Hak-hak Perempuan dalam HKI Kontemporer

Islam memberikan hak yang setara bagi perempuan dalam berbagai bidang. Identifikasi dan jelaskan tiga hak perempuan yang paling relevan dalam konteks Hukum Keluarga Islam (HKI) dan kehidupan modern, serta berikan argumentasi teologis/hukumnya berdasarkan:

- a. Hak Pendidikan
- b. Hak Partisipasi Publik/Bekerja di luar rumah
- c. Hak Reproduksi (termasuk penentuan jarak kehamilan)

Soal 6: Kritik Terhadap Hadits Misoginis dan KDRT

Fenomena Misogini dan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) seringkali dihubungkan dengan pemahaman literal terhadap teks keagamaan. Jelaskan secara singkat apa yang dimaksud dengan misogini secara terminologi. Kemudian, analisis bagaimana ayat tentang memukul perempuan yang nusyūz (QS. An-Nisā' 34) dapat disalahpahami sehingga berimplikasi pada KDRT, dan bagaimana seharusnya ayat tersebut dikontekstualisasikan untuk menjamin keadilan dan martabat perempuan.

Soal 7: Tantangan dan Solusi Penafsiran Bias Gender

Identifikasi minimal tiga faktor penyebab munculnya penafsiran teks keagamaan yang dianggap bias gender (*misoginis*) menurut naskah. Kemudian, jelaskan mengapa diperlukan pendekatan penafsiran yang kontekstual dan berwawasan gender (seperti kritik hadis sosio-historis) sebagai upaya untuk menghilangkan ketidakadilan gender (inferioritas, subordinasi, marginalisasi, perlakuan diskriminatif, dan kekerasan).

BAB IV



Implementasi Studi Gender dalam Hukum Keluarga Islam

Tujuan Pembelajaran

Pada bab ini diharapkan mahasiswa menguasai:

Konsep Hukum Keluarga Islam: Menjelaskan pengertian hukum keluarga Islam secara komprehensif, baik dari perspektif fikih klasik maupun hukum positif Indonesia; Menganalisis kedudukan hukum keluarga Islam di Indonesia, khususnya dalam sistem hukum nasional, regulasi perundang-undangan, dan peran Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Studi Gender dalam Pernikahan: Mengevaluasi syarat-syarat pernikahan dalam fikih dan KHI menggunakan perspektif gender, termasuk potensi bias atau ketimpangan peran; Menganalisis rukun-rukun pernikahan dalam hukum Islam melalui pendekatan gender untuk mengidentifikasi aspek keadilan, kesetaraan, dan relasi kuasa dalam institusi pernikahan; Menjelaskan konsep dasar perspektif gender dalam hukum keluarga Islam; Mengidentifikasi bentuk-bentuk ketimpangan gender dalam perceraian, pengasuhan anak, kewarisan, pernikahan dini, dan kekerasan dalam rumah tangga.

Studi Gender dalam Peran dan Tanggung Jawab Suami–Istri:

Mengidentifikasi dan menjelaskan perspektif tradisional tentang peran suami dan istri dalam rumah tangga serta implikasinya terhadap relasi gender; Mengkritisi perspektif mubāḍalah (kesalingan) sebagai

pendekatan baru yang menawarkan relasi saling mendukung dan menghilangkan subordinasi antar pasangan; Menjelaskan konsep androgini dalam konteks rumah tangga serta mengevaluasi relevansinya sebagai model relasi peran yang fleksibel, adaptif, dan non-stereotipikal; Menganalisis perbedaan antara cerai talak dan gugat cerai dari sudut pandang gender; Mengevaluasi ketimpangan hak pasca-cerai seperti nafkah anak, nafkah mut'ah, iddah, dan pembagian harta gono-gini. Menganalisis pembagian warisan dan hak kepemilikan harta dalam perkawinan dari perspektif keadilan gender; Menilai bagaimana norma sosial, budaya, dan penafsiran agama berperan dalam pernikahan dini dan dampaknya.

A. Konsep Hukum Keluarga Islam

1. Pengertian Hukum Keluarga Islam

Keluarga merupakan lingkungan pertama dan utama bagi anak untuk membentuk kepribadian dan mencapai tugas-tugas perkembangannya. Keluarga menjadi factor terpenting bagi pembentukan perilaku dan sikap anak dalam hal emosional anak, kepribadian anak, maupun aspek social. artinya, keluarga menjadi tempat utama dalam upaya mengembangkan potensi anak, terutama pembentukan kepribadian.¹

Dalam tradisi fikih, perkawinan diartikan dengan ikatan atau perjanjian bersama yang dimulai dengan aqad yang dilakukan antara calon suami dan calon istri untuk mewujudkan kehidupan keluarga yang sakinah mawaddah, rahmah dan taqwa. Wahbah al-Zuhaely dalam kitab *Fiqh Al-*

¹ Ulfiah, *Psikologi Keluarga; Pemahaman Hakikat keluarga dan Penanganan Problematika Rumah Tangga*, (Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia, 2016), 4.

Sunnah wa Adillatuh mendefinisikan nikah sebagai berikut:²

النكاح لغة الضم والجمع، اوعبارة عن الوطاء والعقد جميعا،
وهو في الشرع: عقد التزويج

Artinya: *nikah menurut bahasa ialah kumpul atau ungkapan mengenai wathi (jima') dan akad secara bersamaan, dan nikah menurut syari'at adalah ikatan perkawinan.*

Dalam perspektif ajaran Islam, pernikahan dipahami sebagai sarana yang sangat sakral dengan kemuliaan, keagungan, dan kehormatan. Karena melalui media pernikahan, seseorang dapat menjaga dan memelihara diri dari hal-hal yang diharamkan. Rasulullah SAW dalam kaitan dengan pernikahan memberikan ajaran agar umat Islam segera menikah dan mempermudah jalan untuk menuju pernikahan. Selain untuk memenuhi hajat manusia yang paling asasi, dengan pernikahan diharapkan dapat mengahdirkan generasi pilihan, yaitu generasi *ulul albab, khair al-ummah*, yang berfungsi seabgai *khalifatullah fi al-ardh*.³

Pengertian Perkawinan dalam konteks peraturan perundang-undangan Indonesia, yakni dalam Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 menjelaskan, bahwa perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan yang Maha

² Wahbah Al-Zuhaely, *Fiqh Al-Sunnah Wa Adillatuh*, Jilid VII, (t.th.), 29.

³ Oyo Sunaryo Mukhlas, *Pranata Sosial Hukum Islam*, (Bandung: Refika Aditama, 2015), 94.

esa.⁴ Menurut Sayuti Thalib, ada tiga aspek yang harus diperhatikan di dalam perkawinan yaitu, yaitu aspek hukum, aspek social, dan aspek agama. *Pertama*, dari aspek hukum, perkawinan adalah suatu perjanjian suci sebagaimana terdapat dalam surat An-Nisa ayat 21 dinyatakan bahwa perkawinan adalah perjanjian yang sangat kuat, disebutkan dengan kata-kata “*mitsaqan ghalizhan*”.⁵ Perkawinan bukanlah suatu perjanjian biasa, dengan beberapa alasan beriku ini:

- a. Perkawinan merupakan ikatan lahir batin yang bersifat sakral antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri, dengan tujuan utama membentuk keluarga yang bahagia, kekal, dan berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa (Pasal 1 UU No. 1 Tahun 1974 jo. UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan).
- b. Cara mengadakan ikatan perkawinan yaitu dengan aqad nikah, rukun dan syarat tertentu;
- c. Cara memutuskan ikatan perkawinan yaitu dengan prosedur *thalaq*, *fasakh*, *syiqaq* dan sebagainya.

Kedua, Perkawinan dilihat dari aspek social, secara umum masyarakat menilai dan melihat bahwa orang yang berkeluarga mempunyai kedudukan yang lebih dihargai dari mereka yang tidak kawin. Dulu sebelum adanya peraturan tentang perkawinan, wanita bisa dimadu tanpa batas dan tanpa berbuat apa-apa, tetapi menurut ajaran Islam dalam perkawinan mengenai kawin poligami hanya dibatasi

⁴ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

⁵ Sayuti Talib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1974), 47.

paling banyak empat orang dengan syarat-syarat yang tertentu.

Ketiga, Perkawinan dilihat dari aspek agama, bahwa dalam agama perkawinan dianggap suatu lembaga yang suci. Upacara perkawinan adalah upacara yang suci, yang kedua pihak dihubungkan menjadi pasangan suami-istri atau saling meminta menjadi pasangan hidupnya.⁶ Adapun di dalam Pasal 2 Kompilasi Hukum Islam, dijelaskan bahwa perkawinan sebagai akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalizhan* untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Melaksanakan perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah. Sehingga siapa yang melangsungkan perkawinan berarti ia telah melaksanakan ajaran agama.

Dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad saw., disebutkan tujuan perkawinan (berkeluarga) dan fungsi keluarga. Adapun tujuan perkawinan menurut al-Qur'an adalah keluarga sakinah. Dengan demikian Keluarga Sakinah (*litaskunu ilaiha*) adalah istilah yang digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan tujuan perkawinan. Istilah Keluarga Sakinah ini disebut dalam al-Qur'an surah al-Rum (30): 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenisma sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan

⁶ Rosnidar Sembiring, *Hukum Keluarga Harta-harta Benda dalam Perkawinan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2020), 44.

dijadikan Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada pang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kamu yang berfikir."

Dalam Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan disebut juga membentuk keluarga sakinah sebagai tujuan perkawinan. Tujuan ini disebutkan dalam definisi perkawinan, pasal 1 yaitu: "Perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa". Demikian juga disebut dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 3, "Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah."

Penjabaran mengenai maksud dan tujuan agung pernikahan dijelaskan sebagai berikut:

a. Memenuhi fitrah manusia

Dalam pernikahan terdapat rasa cinta atau kecenderungan Adam yang merupakan naluri kemanusiaan tingkatan terendah yang sudah dikenal sejak manusia pertama, yakni Adam A.S dan Siti hawa. Melalui akad pernikahan, hajat manusia dapat disalurkan dengan cara-cara yang baik dan benar, bukan dengan cara seperti yang dilakukan hewan. Di dalam perkawinan akan terbangun semangat Saling Memberi Cinta (*mawaddah*). Jika seseorang dalam menikah itu landasan-nya adalah saling cinta kasih dan kasih sayang, maka akan terbangun antara suami dengan isteri adanya semangat saling memberi, saling melindungi,

saling melengkapi, saling menghormati, dan semangat saling menerima antara suami dan istri.

b. Membentengi Akhlak Mulia

Pemikahan dapat pula menjadi perisai untuk membentengi diri dari perbuatan keji dan kotor. Dalam kaitan itu, sebagaimana diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhari, Muslim, Tirmidzi, dan Nasa'i, bahwa Rasulullah Muhammad SAW pernah menegaskan yang terjemahannya berbunyi: *Rasulullah SAW bersabda: Wahai para pemuda! Barang siapa di antara kalian berkemampuan untuk nikah, maka nikahlah, karena nikah itu lebih menundukan pandangan, dan lebih membentengi farji (kemaluan). Dan barangsiapa yang tidak mampu, maka hendaklah ia puasa (shaum), karena shaum itu dapat membentengi dirinya.*

c. Mewujudkan Kehidupan Keluarga

Dalam memilih pasangan untuk hidup berumah tangga, guna membangun dan mewujudkan kehidupan keluarga yang sakinah, mawaddah, rahmah, dan taqwa (samarata) ajaran agama Islam telah menentukan sosok ideal calon suami dan calon isteri, yaitu selain memenuhi kriteria keutamaan seperti yang dipesankan Nabi Muhammad SAW, juga kafa'ah dan memiliki sifat taqwa. Kafa'ah mengandung pengertian kesamaan, kesepadanan atau kesederajatan dalam perjodohan. Dalam filosofi masyarakat Muslim Sunda, kafa'ah sering diidentifikasi dengan slogan "Repok", yang berarti cocok, serasi, dan seimbang, sehingga diharapkan dapat hidup secara harmonis karena dapat menghindari percekocan. Dalam hal itu suasana "Rep-diam" yang satu,

“Pok-ngomong yang lainnya akan tercipta. Begitu pula ketika yang satu “Pok-ngomong”, yang lainnya “Rep-diam”, sehingga yang berbicara dan ngomel akan berhenti, dan malu sendiri. Bahasa kirata “repok” itu seakan-akan menguatkan slogan “biarkan anjing menggonggong kafilah berlalu Kafa’ah dalam arti apapun sangat penting bagi calon suami-isteri dalam rangka mewujudkan tujuan pernikahan, yaitu kehidupan keluarga yang sakinah, mawaddah, rahmah dan taqwa (samarata).⁷

d. Meningkatkan Komitmen Ibadah

Dalam ajaran Islam, dijelaskan bahwa hidup dan kehidupan manusia sebaga mana juga dialamatkan kepada kaum jin semata-mata sepenuhnya untuk beribadah kepada Allah SWT dan berbuat baik kepada sesama manusia. Hal itu terungkap dalam Surah Al-Dzariyaat ayat 56: *“Wa ma khalaqtul jinna wal Insa illa li ya buduuni.”* Dari perspektif itu dapat dipahami, bahwa rumah tangga adalah salah satu lahan subur bagi peribadatan dan amal shalih di samping ibadah dan amal-amal shalih yang lain.

e. Melahirkan Generasi Shalihin

Salah satu tujuan pernikahan antara lain untuk melestarikan dan mengem. bangbiakan keturunan anak Adam AS sebagai generasi shalihin, yang diharapkan menjadi penerus perjuangan yang mengibarkan syi’ar Islam. Mereka adalah anak-anak spiritual yang shaleh dan anak-anak biologis yang sehat. Dalam Surah Al-Nahl ayat 72 Allah SWT berfirman:

⁷ Oyo Sunaryo Mukhlas, *Pranata Sosial Hukum Islam*, 101.

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ
أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ
يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَتِ اللّٰهُ هُمْ يَكْفُرُونَ

Artinya: Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?

Untuk mencapai tujuan ini ada beberapa fungsi yang harus berjalan. Namun dalam banyak rujukan/literatur disebut juga tujuan, bahkan secara umum dalam bahasan perkawinan. Dalam Peraturan Pemerintah (PP) No. 21 tahun 1994, tentang Penyelenggaraan Pembangunan Keluarga Sejahtera, pasal 4 ayat (2) disebutkan 8 fungsi keluarga, yaitu:⁸

- a. Fungsi agama: keluarga menjadi tempat di mana nilai-nilai agama dihidupkan, dan diteruskan kepada generasi selanjutnya. Orang tua berperan penting dalam membentuk perilaku individu berdasarkan norma dan ajaran agama.
- b. Fungsi sosial budaya: keluarga memiliki fungsi untuk menanamkan nilai dan moral pada anak. Keluarga juga menjadi tempat di mana nilai sosial budaya dijunjung dan dilestarikan. Misalnya keluarga tradisional berusaha

⁸ Khoiruddin Nasution, "Energi Dasyat Zakat, Infak dan sedekah Membangun Ketahanan Keluarga", dalam *Progres Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Reformasi*, ed. Ahmad Rajafi, (Yogyakarta: CV. Istana Agency, 2020), 22.

untuk mempertahankan tradisi kepada generasi-generasi selanjutnya.

- c. Fungsi cinta kasih: keluarga sebagai tempat individu mendapatkan kasih sayang sejak dilahirkan sampai tumbuh dewasa. Afeksi ini diperlukan individu sejak lahir supaya dapat tumbuh menjadi pribadi yang penyayang.
- d. Fungsi melindungi: keluarga berfungsi untuk melindungi anggota keluarga. Idealnya, keluarga merupakan tempat di mana individu dapat memperoleh rasa aman, tenteram, dan kebahagiaan.
- e. Fungsi reproduksi; salah satu faktor terbentuknya keluarga ialah keinginan untuk mendapatkan keturunan. Keluarga berfungsi melahirkan generasi penerus.
- f. fungsi sosialisasi dan pendidikan: keluarga berfungsi untuk menyosialisasi individu. Individu mendapatkan sosialisasi pertama kali dari keluarga. Individu disosialisasi agar dapat berjalan, berbicara, minum, makan, berinteraksi dengan anggota keluarga, lingkungan sosial dan berbagai kegiatan lainnya. Fungsi ini sangat vital bagi individu dan ikut membentuk kepribadiannya.
- g. fungsi ekonomi: keluarga memiliki fungsi untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dan menjadi tempat berlangsungnya fungsi ekonomi karena kegiatan ekonomi juga dilakukan oleh keluarga. Kondisi ekonomi sering kali berhubungan dengan keharmonisan dan ketahanan keluarga.
- h. fungsi pembinaan lingkungan: keluarga menjadi tempat di mana pilar-pilar untuk mencintai lingkungan dapat

dikembangkan. Gaya hidup sehat dan mencintai lingkungan dapat tumbuh serta di kembangkan pada anggota-anggota keluarga, sehingga gaya hidup sehat dapat diikuti oleh seluruh keluarga dalam masyarakat.⁹

Ada sejumlah nash al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw (hadis) yang menjelaskan fungsi perkawinan. Untuk menyebut di antaranya adalah beberapa hadis sebagai berikut:¹⁰

تناكموا تكاثر وفاني ابا هي بكم الامم يوم القيامة

Artinya: nikahlah kamu agar kamu banyak, sebab aku bangga dengan umat yang banyak di hari kiamat.

تزوجوا الودود الولود فاني مكاثربكم الامم يوم القيامة

Artinya: nikahlah dengan pasangan yang penuh kasih dan subur (produktif), sebab aku bangga kalau nanti jumlah umatku demikian banyak di hari kiamat.

ولكني اصوم وافطر واصلي وارقد وازوج النساء من رغب عن سنتي فليس مني

Artinya: Dan akan tetapi aku puasa dan berbuka, sholat dan tidur. aku menikahi perempuan, siapa yang benci sunnahku maka dia tidak termasuk umatku.

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض بالنصر وأحصن للفرج, ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء

⁹ Siti Mas'udah, *Sosiologi Keluarga Konsep, Teori, dan Permasalahan Keluarga*, (Jakarta: Kencana, 2023), 33-34.

¹⁰ Ibid.

Artinya: Hai para pemuda dan pemudi! Siapa di antara kamu yang mempunyai kemampuan, maka nikahlah, sebab nikah itu dapat memejamkan mata, dan memelihara kemaluan, sedang bagi yang belum mempunyai kemampuan menikah agar menunaikan ibadah puasa, sebab puasa dapat menjadi penatwar nafsu sawat.

و من تزوج فقد احرز طردينه فليتنق الله في الشطر الباقي

Artinya: seseorang yang melakukan perkawinan sama dengan seseorang yang melakukan setengah agama. Maka bertaqwalah kepada Allah untuk memenuhi/menyempurnakan setengahnya.

Isi hadis-hadis di atas diantaranya menjelaskan menjelaskan fungsi regenerasi, fungsi pemenuhan kebutuhan biologis, fungsi psikologi dan pemenuhan kebutuhan biologi. Adapun hadis yang terahir menjelaskan fungsi agama. Dengan uraian di atas menjadi jelas ada perbedaan antara tujuan perkawinan/berkeluarga dengan fungsi keluarga. Tujuan perkawinan merupakan capaian akhir dari berkeluarga Sementara fungsi perkawinan boleh jadi disebut dan menjadi tujuan antara atau sebagai sarana untuk dapat mencapai tujuan akhir. Manakala fungsi keluarga ini berjalan dengan baik, seyogiya tujuan perkawinan pun tercapai dengan baik, yakni keluarga sakinah. Karena itu kunci keberhasilan keluarga mencapai tujuan tergantung pada berjalan atau tidaknya fungsi keluarga. Sementara berjalan atau tidaknya fungsi keluarga sangat ditentukan oleh ketahanan keluarga.¹¹

¹¹ Khoiruddin Nasution, "Energi Dasyat Zakat, Infak dan sedekah Membangun Ketahanan Keluarga", 23.

2. Ruang Lingkup Hukum Keluarga Islam

Hukum keluarga Islam dirasa sangat penting kehadirannya di tengah-tengah masyarakat muslim karena permasalahan tentang keluarga menyangkut tentang perkawinan, kewarisan dan lain sebagainya yang tidak bisa disamakan dengan yang beragama non muslim, sehingga masyarakat menginginkan adanya hukum keluarga Islam yang berlaku khusus, apalagi dengan perkembangan zaman yang semakin berkembang pula sehingga dibutuhkan metode metode untuk pembaruan hukum. Lahirnya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan dan KHI (Kompilasi Hukum Islam) adalah jawaban dari keresahan, ketidakpastian dan tuntutan masyarakat muslim untuk menjadi pedoman, dan rujukan dalam mengatasi permasalahan keluarga. Pembahasan dalam Hukum Keluarga mencakup hal-hal yang berkaitan dengan kekeluargaan, mulai dari proses terbentuknya sebuah keluarga melalui pernikahan yang diawali dengan peminangan sampai kepada proses talak, serta semua kasus yang muncul sebagai akibat dari akad pernikahan. seperti pembagian harta waris, penelantaran orang tua atau anak, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), *fasakh*, *zihar*, *li'an* dan lain-lain.

Sebagaimana disampaikan oleh Wahbah al-Zuhaili, bahwa lingkup Hukum Keluarga adalah membahas hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang diawali dari perkawinan, persoalan perceraian kemudian pada pembagian harta warisan serta bertujuan untuk mengatur hubungan satu sama lain antara suami, istri dan seluruh kerabat. Hukum Keluarga merupakan salah satu

dari Hukum Mu'amalat yang meliputi transaksi, penggunaan, penganiayaan, hukuman, penaggungan dan lain-lain.¹² Adapun menurut salah satu ulama kontemporer, yakni Mustafa ahmad al-Zarqa cakupan dari hukum keluarga atau "*al-ahwal al-syakhsiyah*", yaitu hukum perkawinan (nikah), perceraian (talak, khuluk), nasab, nafkah, wasiat, dan waris.¹³ Ulama' Syafi'iyah menjadikan hukum keluarga menjadi bahasan tersendiri, yaitu '*munakahat*'. Bab ini menjadi bagian sendiri dari empat bagian hukum keluarga yakni: *Ibadah* "hukum yang mengatur hubungan antara manusia dengan Allah SWT". *Mu'amalah* "hukum yang mengatur hubungan sesama manusia di bidang kebendaan dan pengalihannya." *Munakahat* "hukum yang mengatur hubungan antar anggota keluarga", *Uqubah* "hukum yang mengatur tentang keselamatan, jaminan jiwa dan harta benda, serta urusan publik dan kenegaraan."¹⁴

Sementara itu, perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia, selain bersumber dari fikih klasik juga mengalami transformasi menjadi sebuah perundang-undangan yang ditetapkan negara yakni Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan, yang mencakup seluruh aspek dalam permasalahan perkawinan dan perceraian dilengkapi dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) buku I yang membahas tentang Pernikahan, buku II tentang Hukum Kewarisan juga

¹² Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, Cet. II, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), Jld. I, 19.

¹³ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-Fiqh al-Islam fi Thaubihi al-Jadid: al-Madkhal al-Fiqih al-Amm* (Beirut: Dar al Fikr, t.t.), 55-56.

¹⁴ Khoiruddin Nasution, *Pengantar Dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Akademia dan Tazaffa, 2010), hlm. 5-7.

mencakup tentang wasiat, hibah dan buku III yang membahas tentang Hukum Perwakafan.¹⁵

Setelah menelusuri cakupan hukum keluarga islam dari berbagai tokoh di bidang hukum keluarga, maka dapat disimpulkan bahwa ruang lingkup hukum keluarga islam diantaranya adalah: (1) peminangan dalam pernikahan; (2) segala hal yang berkaitan dengan rukun dan syarat nikah; (3) Larangan dalam Pernikahan; (4) Hak dan Kewajiban Suami Istri; (5) Nafkah Keluarga; (6) Kedudukan Harta dalam Pernikahan; (7) perceraian; (8) Perwalian; (8) Hadhanah; (9) Rujuk; (10) Poligami; (11) waris, wasiat, dan hibah; (12) Wakaf.¹⁶

3. Kedudukan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Hukum keluarga mempunyai posisi yang penting dalam Islam. Hukum keluarga dianggap sebagai inti syari'ah. Hal ini berkaitan dengan asumsi umat Islam yang memandang hukum keluarga sebagai pintu gerbang untuk masuk lebih jauh ke dalam agama Islam. Pada dasarnya sesuatu itu tidak akan terbentuk karena tidak adanya sesuatu hal yang mendasarinya, seperti halnya hukum keluarga Islam tidak akan pernah ada tanpa adanya sesuatu yang melatar belakangnya. Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, pemberlakuan hukum Islam telah mengalami sejarah panjang sejak masa sebelum penjajahan hingga kini. Hukum Islam di Indonesia juga memiliki

¹⁵ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Akademi Pressindo, 2018), 63.

¹⁶ Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat kajian fikih Nikah Lengkap*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 32.

yurisprudensi yang eksistensinya dikuatkan oleh kekuatan negara. Yurisprudensi hukum Islam itu disebut sebagai Kompilasi Hukum Islam (KHI).¹⁷

Hukum keluarga Islam di Indonesia menjadi bagian dari sistem hukum nasional, khususnya dalam konteks yang berlaku bagi warga negara Indonesia yang beragama Islam. sebagaimana prinsip pluralisme hukum di Indonesia, neagra mengakui adanya beragam sistem hukum yang hidup dan berkembang di tengah masyarakat, termasuk hukum adat, hukum Islam, dan hukum negara (positif). Hukum Keluarga Islam meliputi aspek-aspek seperti: Perkawinan, Perceraian, Nafkah, Hak asuh anak (hadhanah), Kewarisan, Hibah, dan lain-lain.¹⁸

Kedudukan hukum keluarga Islam ditegaskan melalui sejumlah peraturan perundang-undangan berikut:

- a. Pasal 29 UUD 1945 menyatakan bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya.
- b. Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khususnya Pasal 2 ayat (1), menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya.
- c. Kompilasi Hukum Islam (KHI) tahun 1991, yang menjadi

¹⁷ Muhammad Coirun Nizar, "Perubahan Ketentuan Perkawinan Dalam Undang-Undang Pasca Reformasi Perspektif Kaidah Fikih," dalam *Progres Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Reformasi*, 216.

¹⁸ Rima Rahmayani Tanjung, Faisar Ananda Arfa, Ibnu Radwan Siddiq Turnip, "Hukum Keluarga Islam dan Sistem hukum Nasional," *Sujud: Jurnal Agama, Sosial Dan Budaya*, Vol. 1, No. 3, Tahun 2025, 204, <https://doi.org/10.63822/533fje13>

pedoman substantif di pengadilan agama dalam menangani perkara keluarga.

- d. Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (diubah dengan UU No. 3 Tahun 2006 dan UU No. 50 Tahun 2009), yang secara formal memberikan kewenangan kepada peradilan agama untuk menangani perkara-perkara keluarga Islam.

Dalam sistem hukum nasional, hukum keluarga Islam memiliki kedudukan sebagai *lex specialis* bagi umat Islam, artinya berlaku secara khusus dan mengesampingkan hukum umum dalam hal terjadi pertentangan. Sebagai contoh, dalam kasus perceraian antara dua orang Muslim, yang berlaku bukan hukum perdata Barat (KUH Perdata), melainkan hukum Islam yang dituangkan dalam UU Perkawinan dan KHI serta diselesaikan di Pengadilan Agama yang memegang peranan vital dalam pelaksanaan hukum keluarga Islam. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 (diubah dengan UU No. 50 Tahun 2009), peradilan ini berwenang menyelesaikan perkara-perkara yang berkaitan dengan perkawinan, perceraian, warisan, dan kewarisan menurut hukum Islam.¹⁹

B. Studi Gender dalam Pernikahan

Dalam kajian feminisme, istilah seks dan gender memiliki arti dan pemahaman yang berbeda. Istilah seks lebih mengacu kepada perbedaan genetis dan biologis (jenis kelamin perempuan dan laki-laki) sedangkan istilah gender yang

¹⁹ Ibid., 206.

disebutkan lebih mengacu kepada sifat yang dianggap melekat baik kepada laki-laki maupun perempuan. Dengan kata lain, gender adalah atribut yang diberikan oleh masyarakat untuk menunjukkan adanya perbedaan sifat, karakter, ciri-ciri dan fungsi-fungsi tertentu yang diberikan kepada laki-laki dan perempuan (seperti anggapan yang mengatakan bahwa laki-laki itu rasional sementara perempuan itu emosional; laki-laki itu berada di ruang publik (mencari nafkah) sementara perempuan itu berada di ruang privat (mengurus anak dan suami), laki-laki itu bersifat kuat dan tegas sementara perempuan itu bersifat lemah dan lembut) Karena itu, bagi kaum feminisme, gender juga tidak lepas dari bentukan atau hasil konstruksi sosial.²⁰

Adapun gender sebagai konstruksi sosial, tak jarang menimbulkan apa yang disebut oleh sebagian teoritikus feminisme sebagai ketidakadilan gender yang pada akhirnya juga berimbas pada perlakuan yang tidak adil terhadap perempuan. Di banyak tempat misalnya, terutama di negara-negara miskin, jika sebuah keluarga tak memiliki kesanggupan ekonomi, yang pertama kali dikorbankan untuk urusan pendidikan adalah anak perempuan. Ini terjadi salah satunya dari adanya persepsi (konstruksi sosial terhadap perempuan) bahwa perempuan setelah dewasa hanya mengurus anak dan suami sementara laki-laki akan menjadi pencari nafkah dan tulang punggung keluarga. Ini terjadi tak lepas dari adanya persepsi yang timpang

²⁰ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Postkolonial, Hingga Multikulturalisme*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015), 107.

(konstruksi gender yang tidak adil) terhadap perempuan di mana perempuan diasosiasikan dengan karakter lemah, emosional, sentimentil sedangkan laki-laki diasosiasikan dengan karakter tegas, kuat, rasional. Akibatnya kemudian, yang terjadi terhadap kaum perempuan adalah subordinasi dan bukan kesempatan yang sama yang didasarkan pada kapabilitas.²¹

Di samping marginalisasi dan subordinasi, ketidakadilan gender pada dasarnya juga melahirkan perlakuan-perlakuan yang tidak adil lainnya terhadap kaum perempuan mulai dari misalnya stereotipe yang negatif terhadap kaum perempuan, pengabaian terhadap suara-suara kaum perempuan, hingga pembiaran atau pendiaman terhadap masalah-masalah kekerasan (terutama kekerasan simbolik) yang dialami oleh kaum perempuan. Oleh karena itu, seperti yang terlihat dari penjelasan barusan yaitu ketidakadilan gender ternyata melahirkan ketidakadilan terhadap perempuan dalam berbagai bentuknya.²²

1. Rukun dan Syarat Pernikahan dalam Hukum Islam

Ada beberapa perbedaan pandangan ulama terhadap ketentuan atau rukun pernikahan. Menurut jumhur ulama, rukun nikah ada 4 (empat), yaitu: calon suami, calon istri, wali, dan ijab qabul. Namun dalam pandangan ulama Hanafi, rukun nikah hanya terdiri dari 2 (dua) saja, yaitu: ijab dan qabul. Adapun menurut Imam syafi'i, rukun nikah itu ada 5 (lima), yaitu: calon suami, calon istri, wali dari calon istri, dua

²¹ Ibid.

²² Ibid., 108.

orang saksi, dan ijab qabul.²³

Pendapat dari Imam syafi'i lah yang paling mendekati dengan komposisi rukun nikah di Indonesia, yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang terdiri dari:

- a. Pengantin lelaki (Suami)
- b. Pengantin perempuan (Isteri)
- c. Wali
- d. Dua orang saksi lelaki
- e. Ijab dan kabul (akad nikah)

Secara garis besar pengaturan mengenai syarat tertentu yang ada pada Kompilasi Hukum Islam tidak jauh berbeda dari yang tercantum pada Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. KHI juga menjelaskan bahwa sebelum terjadinya perkawinan perlu memperhatikan dan memenuhi rukun perkawinan. Setelah rukun itu ada, maka syarat-syarat dalam perkawinan akan sejalan menjelaskan rukun tersebut. sebagaimana tertera mulai dari pasal 14 hingga pasal 29 Kompilasi Hukum Islam.

Adapun penjabaran terhadap rukun-rukun perkawinan di atas terdapat dalam syarat-syarat sahnya sebuah perkawinan. Menurut Kompilasi Hukum Islam perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. Perkawinan tersebut harus dilakukan dengan memenuhi syarat dan rukun perkawinan. Syarat adalah sesuatu yang mesti ada yang menentukan sah atau tidaknya suatu pekerjaan (ibadah), tetapi sesuatu itu tidak termasuk dalam

²³ Oyo Sunaryo Mukhlas, *Pranata Sosial Hukum Islam*, 96.

rangkaian pekerjaan tersebut. Adapun syarat sah dalam pernikahan sebagai berikut:²⁴

- a. Calon suami; Seorang calon suami yang akan menikah harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: bukan mahram dari calon istri, tidak terpaksa (atas kemauan sendiri), jelas orangnya (bukan banci), dan tidak sedang ihram haji.
- b. Calon Istri; Bagi calon istri yang akan menikah juga harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: tidak bersuami, bukan mahram, tidak dalam masa iddah, merdeka (atas kemauan sendiri), jelas orangnya, dan tidak sedang ihram haji.
- c. Wali; Untuk menjadi seorang wali dalam sebuah pernikahan, harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: laki-laki, dewasa, waras akalnya, tidak dipaksa, adil, tidak sedang ihram haji.
- d. Ijab Kabul; yaitu sesuatu yang diucapkan oleh wali, sedangkan kabul ialah sesuatu yang diucapkan oleh mempelai pria atau wakilnya disaksikan oleh dua orang saksi.
- e. Mahar; yaitu pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita, baik dalam bentuk barang atau jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Adapun syarat sah perkawinan menurut Hukum Perdata, bahwa perkawinan yang sah adalah perkawinan yang di depan petugas kantor pencatatan sipil. Sehingga perkawinan yang dilakukan menurut tata cara secara agama

²⁴ Al Hamdani, *Risalah Nikah Hukum Perkawinan Islam*, Cet. 2, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), 67-68.

saja tidaklah sah. Hal tersebut sesuai dengan ketentuan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sebagai *ius constitutum* telah merumuskan norma hukum mengenai perkawinan yang sah secara imperatif pada pasal 2, yaitu:

- a. Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan;
- b. Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Penjelasan Pasal 2 di atas menyebutkan bahwa, “Dengan perumusan pada Pasal 2 ayat (1) ini, tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu sesuai dengan Undang-Undang Dasar 1945”. Selanjutnya, yang dimaksud dengan hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya adalah sepanjang tidak bertentangan atau ditentukan lain dalam undang-undang ini. Ada 2 (dua) macam syarat perkawinan, yaitu syarat materiil dan syarat formal. Syarat materiil adalah syarat yang ada dan melekat pada diri pihak-pihak yang melangsungkan perkawinan. Sedangkan syarat formal adalah tata cara atau prosedur melangsungkan perkawinan menurut hukum agama dan undang-undang.²⁵

Syarat materiil berkaitan dengan calon mempelai atau pasangan yang akan melangsungkan perkawinan, diantaranya adalah:

- a. Memperoleh izin dari orang tua atau wali calon mempelai, dan mendapat izin pengadilan bagi mereka yang akan

²⁵ Abdul Kadir Muhammad, *Hukum Perdata Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), 76.

beristri lebih dari seorang atau poligami.

b. Persyaratan terhadap para pihak kedua calon mempelai yaitu:

- 1) Adanya persetujuan dari masing-masing calon mempelai;
- 2) Usia kedua calon mempelai sudah berumur 19 tahun, baik bagi pihak laki-laki maupun bagi pihak perempuan;²⁶
- 3) Tidak terikat tali perkawinan dengan orang lain, kecuali bagi kasus perkawinan poligami;
- 4) Tidak sedang dalam masa tunggu atau masa *iddah* bagi pihak Perempuan.

Syarat-syarat perkawinan dalam hukum nasional diatur dalam ketentuan Pasal 6 sampai dengan Pasal 12 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang di dalamnya meliputi persyaratan materiil maupun syarat formal. Dalam melaksanakan perkawinan, maka para pihak juga harus memenuhi persyaratan perkawinan yang diatur atau ditentukan di dalam hukum agamanya atau kepercayaan agamanya masing-masing, termasuk ketentuan dalam perundang-undangan lain yang berlaku bagi golongan agamanya dan kepercayaanannya itu.²⁷

²⁶ Pembaruan atas norma usia nikah telah ditetapkan melalui amandemen atas UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan oleh Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019. Di dalam Pasal 7 ditentukan bahwa usia nikah bagi laki-laki dan perempuan adalah sembilan belas tahun (19) yang kemudian dikuatkan dengan lahirnya PERMA Nomor 5 Tahun 2019.

²⁷ Rosnidar Sembiring, *Hukum Keluarga Harta-harta Benda dalam Perkawinan*, 55.

2. Analisis Gender terhadap Rukun dan Syarat-Syarat Pernikahan dalam Hukum Islam.

Studi gender dalam pernikahan adalah kajian yang mempelajari bagaimana peran, identitas, dan hubungan antara laki-laki dan perempuan dibentuk, dipertahankan, dan dialami dalam konteks pernikahan. Gender bukan hanya tentang jenis kelamin biologis (laki-laki dan perempuan), tetapi lebih pada peran sosial, harapan, dan norma yang diberikan masyarakat kepada individu berdasarkan jenis kelamin tersebut.

Dalam pernikahan, gender memengaruhi bagaimana pasangan mengatur peran mereka, seperti siapa yang mengurus rumah, siapa yang menjadi pencari nafkah, dan bagaimana pengambilan keputusan dalam keluarga. Studi ini juga mengkaji bagaimana ketimpangan gender dalam pernikahan bisa menyebabkan dominasi atau subordinasi salah satu pihak, biasanya perempuan. Misalnya, perempuan mungkin memiliki keterbatasan dalam pengambilan keputusan ekonomi, sosial, atau bahkan dalam hal kebebasan pribadi.

Berkaitan dengan hukum perkawinan Islam di Indonesia, beberapa penelitian mengenai perempuan dan hukum di Indonesia menemukan fakta tentang marginalnya posisi perempuan. Hal ini membuktikan ketimpangan gender dalam relasi laki-laki dan perempuan di Indonesia masih sangat kuat, seperti terlihat dalam beberapa pasal Undang-Undang Perkawinan.²⁸ Mempelajari tentang rukun dan

²⁸ Siti Musdah Mulia, "Perlunya Revisi Undang-Undang Perkawinan: Perspektif Islam", *Jurnal Perempuan*, No. 49 (September 2006), 69.

syarat yang ada pada hukum perkawinan Islam di Indonesia, maka kesemuanya itu tidak dapat dilepaskan dari prinsip perkawinan yang ada pada Undang-Undang No. 1 tahun 1974. Mengingat umat Islam di Indonesia dalam konteks perkawinan tetap harus tunduk pada hukum Undang-undang yang berlaku, walaupun secara khusus fiqih munakahat juga membahas persoalan itu.

Pada dasarnya ajaran agama tidak bias gender, namun dalam praktik kehidupan tetap terjadi kesenjangan gender. Faktor-faktor sosial politik yang berlaku di masyarakat seringkali melahirkan diskriminasi terhadap perempuan. Sebagaimana kajian dalam feminisme, gender merupakan hasil konstruksi sosial, budaya, politik, maupun penafsiran terhadap ajaran agama itu sendiri. Posisi perempuan dalam masyarakat mengalami perubahan dari waktu ke waktu dan hal ini mempengaruhi kehidupan perkawinan. Kaitannya dengan pendekatan gender terhadap syarat dan rukun perkawinan, terdapat beberapa pasal dalam Undang-Undang Perkawinan diusulkan untuk direvisi. Diantara aturan dalam UU perkawinan Islam yang dianggap perlu revisi dengan pendekatan gender adalah sebagai berikut:²⁹

a. Definisi Perkawinan

Dalam UU Perkawinan, perkawinan didefinisikan sebagai “ikatan lahir dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami-istri kekal berdasarkan

²⁹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis-Perempuan Pembaharu Keagamaan*, 362.

Ketuhanan Yang Maha Esa". Definisi ini terkesan sangat ideal, dan bahkan lebih bernuansa sebagai rumusan ajaran agama ketimbang rumusan yuridis (hukum). Istilah lahir batin dan kebahagiaan yang kekal dianggap tidak lazim dicantumkan di dalam UU, karena lebih bersifat batiniah, sedangkan hukum hanya menjangkau persoalan yang tampak secara lahiriah. Ketentuan mengenai bahagia atau kekal sangat relatif dan tidak dapat didefinisikan oleh hukum. Jadi, dari perspektif hukum, perkawinan hanyalah suatu perjanjian hukum (*legal agreement*) antara seorang laki-laki dan perempuan yang masing-masing telah memenuhi persyaratan yuridis formal.

Perkawinan dalam Islam sebenarnya lebih merupakan suatu akad atau kontrak. Kontrak itu terlihat dari adanya unsur ijab (tawaran) dan qabul (penerimaan). Oleh karena itu, untuk memperkuat posisi perempuan dalam perkawinan, perlu mempertegas bagian penjelasan bahwa perkawinan adalah sebuah akad atau kontrak yang mengikat dua pihak yang setara, yaitu laki-laki dan perempuan yang masing-masing telah memenuhi persyaratan berdasarkan hukum yang berlaku atas dasar kerelaan dan kesukaan kedua belah pihak untuk membentuk keluarga.

b. Pencatatan Perkawinan dan Sahnya Perkawinan

Masalah ini diatur dalam Pasal 2 ayat (1) dan (2). Ayat (1) menyebutkan, "Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu". Sementara ayat (2) menyatakan, "Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang

berlaku". Artinya, perkawinan yang tidak dicatatkan tidak sah menurut negara. Pengertian ini yang menjadi pegangan di kalangan para hakim di pengadilan. Namun di sisi lain masyarakat memahami perkawinan dapat sah jika sudah dilakukan berdasarkan hukum agama meskipun tidak dicatatkan secara negara.

Masyarakat Muslim Indonesia yang mayoritas menganut mazhab Syafi'i, misalnya, meyakini bahwa syarat sahnya perkawinan apabila sudah memenuhi lima unsur yang terdapat dalam rukun dan syarat sah nikah yang dalam Hukum Islam, yaitu adanya kedua calon mempelai, ijab qabül, saksi, wali, dan mahar. Adapun pencatatan nikah dianggap bukan merupakan syarat sahnya perkawinan. Oleh karena itu, di masyarakat banyak dijumpai perkawinan yang tidak tercatatkan, seperti nikah siri atau nikah di bawah tangan".

Jika dilihat dari perspektif gender, tentu saja tidak dimasukkannya syarat keharusan pencatatan nikah ini akan berdampak merugikan pihak perempuan. Meskipun secara agama atau adat istiadat, perkawinan yang tidak tercatat tersebut adalah sah, namun ia tidak memiliki kekuatan di mata hukum. Bagi pihak perempuan atau istri, secara hukum dia tidak akan dianggap sebagai istri yang sah karena tidak memiliki bukti hukum autentik yaitu berupa akta nikah atau buku nikah. Akibatnya, perempuan atau istri tidak berhak atas nafkah dan warisan suami jika suami meninggal dunia. Serta tidak berhak atas harta gono-gini jika terjadi perceraian karena secara hukum perkawinan tersebut dianggap tidak pernah terjadi, karena tidak dicatatkan. Selain berdampak

hukum, perkawinan lewah tangan juga membawa dampak sosial bagi perempuan. Perempuan yang melakukannya akan sulit bersosialisasi di masyarakat karena mereka sering dianggap sebagai istri simpanan atau melakukan kumpul kebo, yakni tinggal serumah tanpa menikah.

Lebih jauh, hal ini juga berdampak pada status hukum anak yang juga dianggap sebagai anak tidak sah. Akta kelahirannya hanya berupa akta pengakuan, misalnya dicantumkan anak luar nikah atau anak yang lahir dari ibu dan diakui oleh seorang bapak. Konsekuensinya, dalam perkawinan yang tidak dicatatkan ini, anak hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya, dan tidak mempunyai hubungan hukum dengan ayahnya (seperti dalam ketentuan Pasal 42 dan 43 UUP). Tentu saja pencantuman anak luar nikah akan berdampak buruk secara sosial dan psikologis bagi si anak dan ibunya. Tambahan lagi, ketidakjelasan status anak di muka hukum mengakibatkan anak tidak berhak atas nafkah, warisan, biaya kehidupan, dan pendidikan dari ayahnya.

Melihat persoalan di atas, membuktikan bahwa pentingnya pernikahan itu dicatatkan secara resmi, sehingga tidak merugikan pihak lain terutama perempuan atau istri dan anak. Menurut Musdah Mulia, alternatif yang bisa ditawarkan adalah dengan memasukkan pencatatan perkawinan sebagai salah satu syarat sahnya perkawinan dan negara berkewajiban mencatatkan semua perkawinan yang terjadi. Sebagaimana pesan ayat Al-Quran surat al-Baqarah (2): 282, yang menyatakan bahwa dalam melaksanakan transaksi penting seperti utang-piutang

hendaknya selalu dicatatkan. Perkawinan sejatinya merupakan transaksi yang penting, dan bukan transaksi biasa, bahkan jauh lebih penting daripada transaksi lainnya dalam kehidupan manusia.³⁰

c. Usia nikah calon mempelai

Awal mula peraturan tentang batasan usia pernikahan terdapat dalam UU No. 1 Tahun 1947 tentang perkawinan. Salah satu faktor yang melatarbelakangi kemunculan UU Perkawinan adalah maraknya praktik perkawinan anak-anak atau perkawinan di bawah umur. Dalam UUP, batas minimal usia nikah sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 7 ayat (1) adalah 19 (sembilan belas) tahun bagi laki-laki dan 16 (enam belas) tahun bagi perempuan. Menentukan batas usia minimal pada umur 16 tahun bagi perempuan sesungguhnya bertentangan dengan isi UU No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak. Pasal 1 ayat (2) dari UU ini menjelaskan: "Anak adalah seseorang yang belum mencapai umur 21 tahun dan belum pernah kawin" Penetapan dalam UUP itu juga bertentangan dengan isi Konvensi Internasional mengenai Hak Anak yang telah diratifikasi Indonesia pada tahun 1990.

Konvensi tersebut menegaskan batas usia anak adalah 18 tahun. Melegalkan perkawinan bagi perempuan umur 16 tahun berarti pemerintah seolah-olah memberikan legitimasi perkawinan anak.³¹ Disamping itu, perkawinan anak juga tidak sesuai dengan hak setiap orang untuk merealisasikan

³⁰ Ibid., 364.

³¹ Ibid., 370.

sebuah keluarga sesuai dengan apa yang telah dijamin pada pasal 28B ayat (1) UUD 1945 serta pada perlindungan dan pemenuhan hak bagi anak yang terdapat pada pasal 28B ayat (2) UUD 1945, bahwa setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan diri dari kekerasan dan diskriminasi.

Maka, untuk mengatasi perbedaan atau kesenjangan batas usia yang berbeda antara mempelai laki-laki dan perempuan, Pada tanggal 14 Oktober 2019 yang lalu, pemerintah telah secara resmi mengesahkan Undang-Undang No 16 Tahun 2019 sebagai Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan seperti yang diamanatkan Mahkamah Konstitusi (MK). Dalam UU Nomor 16 Tahun 2019 ini pasal 7 mengatur bahwa batas minimal menikah bagi laki-laki dan perempuan yang akan menikah berada pada usia 19 tahun. Berdasarkan undang-undang tersebut, maka pernikahan yang dilaksanakan dengan usia pasangan dibawah batas minimal tersebut, diharuskan meminta dispensasi kepada pengadilan agama disertai bukti pendukung yang cukup. Berdasarkan batas usia tersebut, calon pengantin dinilai telah matang jiwa raganya untuk dapat melangsungkan perkawinan agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang sehat dan berkualitas. Selain itu juga dapat terpenuhinya hak-hak anak sehingga mengoptimalkan tumbuh kembang anak dan hak pendidikan.

Transformasi UU tentang batas usia ini sesuai dengan kajian dan hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh Pusat

Studi Wanita Universitas Islam Negeri (PSW UIN) Jakarta pada tahun 2000 mengungkapkan temuan menarik, bahwa rata-rata usia ideal perempuan untuk menikah berkisar 19,9 tahun dan usia laki-laki 23,4 tahun. Yang penting dicatat bahwa kematangan usia tersebut idealnya berupa hasil akumulasi kesiapan fisik, ekonomi, sosial, mental dan kejiwaan, agama dan budaya. Per kawinan membutuhkan kematangan yang bukan hanya bersifat biologis, melainkan juga kematangan psikologis dan sosial. Batas minimal usia nikah bagi laki-laki dan perempuan sebaiknya 20 tahun, kira-kira setelah lulus SLTA. Tidak perlu ada perbedaan batas usia minimal antara laki-laki dan perempuan dalam hal ini. Perkawinan pada usia dini bagi perempuan menimbulkan berbagai risiko, baik bersifat biologis seperti kerusakan organ-organ reproduksi, kehamilan muda, maupun risiko psikologis berupa ketidakmampuan mengemban fungsi-fungsi reproduksi dengan baik. Kehidupan keluarga menuntut adanya peran dan tanggung jawab yang besar bagi laki-laki dan perempuan.³²

C. Studi Gender dalam Peran dan Tanggung Jawab Suami dan Istri dalam Rumah Tangga

Secara umum, studi gender yang sering menekankan diskriminasi terhadap perempuan berkaitan dengan latar belakang sosialnya yang hasilnya menunjukkan bahwa sebenarnya perbedaan gender lebih mengarah ke perempuan. Efek tersebut ialah tumbuhnya kesadaran akan kemampuan diri yang dimiliki perempuan dan hal ini membantu

³² Ibid.

perempuan memainkan peran lebih efisien dalam masyarakat dan khususnya dalam keluarga. Sehingga dapat meningkatkan standar hidup dan membangun generasi yang lebih baik.³³ Oleh sebab itu, melihat pentingnya persoalan tersebut maka perlu dilakukan studi terhadap hubungan gender dengan keluarga, terutama dalam konteks keluarga Muslim.

Salah satu teori gender yang relevan dengan persoalan keluarga adalah teori *gender and power* yang dikemukakan oleh Raewyn Connell. Ia menyebutkan tentang teori reproduksi sosial, di mana keluarga difungsikan sebagai sarana yang mampu menampung segala reproduksi hubungan kelas social. pendekatan ini membantu pemahaman penindasan gender, dan membuktikan adanya sebuah hubungan sistematis antara inferioritas perempuan dan eksploitasi ekonomi kapitalis yang tertanam merata di berbagai struktur organisasi social. Connell menyimpulkan bahwa hubungan gender selalu ada di segala jenis institusi. Kekuasaan di dalam keluarga mungkin tak terlihat dengan jelas, namun pengaruh pengambilan keputusan, tindakan seksual yang dikuasai oleh kaum laki-laki, dan kekerasan dalam rumah tangga terpampang jelas.

Connell mengakui adanya kontradiksi dalam institusi keluarga, misalnya seorang perempuan yang memiliki kekuasaan lebih tinggi dari laki-laki, dan kontradiksi ini dapat mengubah struktur. Institusi-institusi yang berbasis gender bersifat komplementer misalnya, kaum perempuan

³³ Sindung Haryanto, *Sosiologi Agama Dari Klasik Hingga Postmodern*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015), 107.

bertugas mengasuh anak, kira-nya ini aturan yang sifatnya “alami”, yang memaksa mereka bekerja paruh waktu saja, dan terbatas sesuai dengan gender-nya, dengan upah kerja yang tidak maksimal, dan lainnya. Tapi rupa-rupanya hal tersebut masih dianggap memadai karena mereka mendapat sumber keuangan lainnya (dari suaminya). Connell menyebut ini sebuah proses “penggabungan” dan institusi-institusi ini saling berhubungan dengan berbagai macam cara, berdasar konstruksi kategori dan kepentingan sosial. Dia memaparkan kepentingan sosial sebagai bentuk kerugian atau keuntungan dari tindakan-tindakan.³⁴

Gender juga merupakan konsep *linking*, artinya gender menghubungkan bidang tindakan sosial lainnya kehamilan, kelahiran anak, dan pengasuhan anak. Proses *linking* ini tergantung pada sejarah, setting sosial, dan lainnya. Gender kemudian menjadi sebuah “proses”. Connell mengamati hegemoni maskulinitas dan feminitas yang mendapat penekanan. Hegemoni maskulinitas diperoleh melalui peningkatan melalui ideologi (tidak selalu tanpa paksaan). Hegemoni bukan hanya “kepatuhan” tetapi juga “persetujuan”. Semua feminitas di buat di dalam konteks bahwa perempuan berada di bawah laki-laki, dan karena inilah tidak ada feminitas yang setara dengan hegemoni maskulinitas. Feminitas yang mendapat penekanan (*emphasized femininity*) adalah feminitas yang dilebih-lebihkan, yang menunjukkan bahwa perempuan harus tunduk pada nafsu dan keinginan laki-laki. Sebenarnya,

³⁴ Siti Mas'udah, *Sosiologi Keluarga Konsep, Teori, dan Permasalahan Keluarga*, (Jakarta: Kencana, 2023), 96.

ketidaksetaraan gender ini tidak lain karena persetujuan perempuan.

Teori *gender and power* Raewyn Connell ini dapat digunakan untuk menganalisis kekerasan dalam rumah tangga. Ideologi dapat memunculkan tindakan. Ideologi dilanggengkan melalui norma dan wacana/pengetahuan. Pengetahuan dapat berupa media, internet, pendidikan, agama dan lainnya yang kemudian menjadi ideologi. Perempuan harus patuh pada suami, laki-laki lebih unggul dalam keluarga itu juga merupakan *knowledge* yang disosialisasikan secara turun temurun dalam keluarga. Melalui wacana inilah kekuasaan dilanggengkan. Kekuasaan itu menyebar dalam setiap interaksi, termasuk interaksi antara suami istri. *Knowledge* adalah power melalui praktik, apa yang dikatakan orang tua, aturan, norma, dan *beliefs*.

Penelitian yang dilakukan oleh Mas'udah, menunjukkan bahwa relasi kuasa dalam keluarga tidak selalu stabil.³⁵ Misalnya, perempuan yang patuh tidak selamanya demikian ketika berada dalam medium yang lain. Ketika dia mengalami kekerasan, belum tentu dia tetap menjadi perempuan pasif yang harus tunduk patuh pada perintah suami. Tindakan ini berkaitan dengan identitas. Ketika identitas itu tunggal yaitu sebagai ibu rumah tangga saja. Maka ada potensi perempuan tersebut bersikap pasif. Akan tetapi saat, identitas itu relasional, tidak selalu tunggal, tergantung dimana, siapa, apa, dan kapan sangat berkaitan dengan tindakan. *Agency* perempuan memunculkan relasi kuasa yang berubah-ubah. Peran dominan suami istri dalam keluarga bisa berubah-

³⁵ Ibid., 99.

ubah. Ada *reverse role*, peran dominan ini tidak tetap, tidak stabil, tapi sangat cair. *Agency* merupakan tindakan yang dilakukan untuk mereproduksi hubungan gender.³⁶

Dalam UU Perkawinan, masalah kedudukan suami-istri diatur dalam Pasal 31 (1) Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat, (2) Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum, (3) Suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga. Umumnya pandangan stereotip suami sebagai kepala keluarga didasarkan pada dominasi ajaran Islam tentang posisi laki-laki sebagai *qawwām* terhadap perempuan. Dalam firman Allah Swt. dalam Surah Al-Nisa' (4): 34 yang berbunyi "*al-rijal qawwamun ala al-nisa*" yang selalu diterjemahkan sebagai "laki-laki adalah pemimpin bagi wanita." Harus dijelaskan terlebih dahulu pengertian *qawwam*.

Kalaupun itu dimaknai dengan pemimpin', maka pemimpin yang dikehendaki dalam Islam adalah pemimpin yang demokratis, penuh kasih sayang dan pengertian, bukan pemimpin yang otoriter, memaksa, dan sewenang-wenang. Kemudian, harus dipahami bahwa posisi *qawwam* bagi suami tidaklah otomatis, melainkan sangat bergantung pada dua syarat yang diterakan pada penghujung ayat, yakni memiliki kualitas yang lebih tinggi daripada istrinya, dan kulaitas tersebut bisa bermakna kualitas fisik, moral, intelektual, dan ekonomi, serta syarat bisa menunaikan kewajiban memberi nafkah kepada keluarga.³⁷

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 372.

1. Perspektif Tradisional

Di dalam aturan fikih, kewajiban nafkah dan seluruh urusan rumah tangga dibebankan kepada suami, sementara istri hanya berkewajiban melayani kebutuhan biologis suami. Ini agak berbeda dengan aturan di Indonesia, di mana suami berkewajiban mencari nafkah dan memenuhi semua kebutuhan keluarga, sementara istri bertugas mengurus rumah tangga. Namun dalam realitasnya sebagian besar keluarga hidup dari mata pencaharian bersama antara suami istri. Bahkan ada yang menggantungkan tercukupinya kebutuhan keluarga dari pekerjaan istrinya.

Dalam Undang-Undang Perkawinan menyebutkan bahwa suami kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga dijelaskan dalam pasal 31 ayat (3), suami berkewajiban untuk melindungi istrinya dan wajib mencukupi seluruh kebutuhan rumah tangga sedapat yang ia mampu yakni pasal 34 ayat (1), serta istri berkewajiban mengatur rumah tangga yakni pasal 34 ayat (2). Ketentuan ini juga dikuatkan oleh Kompilasi Hukum Islam (KHI) dengan adanya tambahan bahwa suami berkewajiban untuk memberikan pendidikan agama kepada Istrinya dan merinci kewajibannya dalam memenuhi kebutuhan keluarga sebagaimana pasal 80-81 KHI. Sementara dalam pasal 83 KHI menyatakan bahwa kewajiban istri adalah berbakti lahir batin kepada suaminya dan ia dibebani tanggung jawab menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga dengan sebaik-baiknya.

Aturan semacam ini dapat menempatkan suami pada ranah publik dan istri pada ranah domestik. Kekuasaan dan keuangan keluarga akan dikuasai oleh suami sedangkan istri

diposisikan di bawah kekuasaan suaminya. Walaupun dalam beberapa ayat yang lain baik dalam UUP ataupun KHI menyebutkan adanya kesetaraan dalam hak dan kedudukan antara suami istri khususnya mengenai pergaulan hidup dalam keluarga maupun masyarakat dan sama-sama berhak dalam melakukan perbuatan hukum. Selaras dengan yang diungkapkan oleh Bustanul Arifin, bahwa tugas seorang istri yang digambarkan dalam literatur lama, yakni marak (bersolek), marak (melayani suami), masak (memasak), dan manak (melahirkan anak), sebagian sudah dikoreksi oleh UUP. Namun ketentuan kesamaan kedudukan ini terasa mengambang yang seolah tertutup oleh ketentuan kepemimpinan suami atas istrinya. Kyai Husein Muhammad menyebutkan bahwa ketentuan suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai ibu rumah tangga, tidak pernah mempertimbangkan kapasitas dan kredibilitas istri sebagai kepala keluarga. Dalam aturan yang seperti ini istri dianggap lemah karena ia harus dilindungi dengan nafkah dan harus dipimpin, dibimbing, dididik serta diarahkan oleh suaminya sebagai orang yang mengepalainya.³⁸

Hal ini tentu dapat memunculkan ketimpangan gender dan permasalahan sosial lainnya. Karena dalam realitas tidak semua suami itu mempunyai kemampuan menafkahi sebagaimana seorang kepala keluarga. Di mana sebagian keluarga ada yang kebutuhannya dicukupi oleh nafkah bersama, bahkan ada yang justru seorang istrilah yang

³⁸ Reni Nur Aniroh, "Hak dan Kewajiban Suami Istri (Kritik Realitas atas Aturan Hukum Keluarga di Indonesia), dalam *Progres Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Reformasi*, 88.

menjadi tulang punggung keluarga. Ini menunjukkan bahwa tidak selamanya dalam mengemban pekerjaan itu akan selalu lancar dan beruntung. Ada kalanya seseorang mengalami masa-masa sulit dalam urusan keuangannya yang tidak jarang harus melibatkan bantuan pasangannya demi kelangsungan keluarga. Namun karena kewajiban nafkah ditanggungkan kepada suami, konsekuensinya jika istri ikut bekerja/mencari nafkah, ia juga harus mengerjakan pekerjaan domestiknya yang dianggap sebagai kewajiban utamanya. Sementara jarang sekali seorang suami yang kemudian mau bergantian juga membantu pekerjaan domestik istrinya. Agaknya ini disebabkan karena posisinya yang sudah terlanjur superior sebagai kepala keluarga dan sudah mendapat legitimasi baik dari fiqh ataupun norma/hukum positif, sehingga beberapa kaum bapak merasa malu ketika harus terjun ke ranah domestik.

Terkait dengan ranah publik dan ranah domestik, sebenarnya merupakan hak bersama antara suami istri. Tidak ada pembedaan peran di kedua ranah tersebut untuk laki-laki atau perempuan. Sebagaimana dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, bahwa kita dapat melihat sejarah bagaimana Rasulullah memberikan kesempatan yang sama untuk suami/laki-laki dan istri/perempuan untuk berkiperah di kedua ranah tersebut tanpa pembedaan sama sekali. Kemudian pertanyaannya, bagaimana dengan teks-teks agama yang secara literal jelas jelas menyebutkan pembagian peran itu? Memang secara literal Al-Qur'an menyebutkan bahwa perintah memberi nafkah ditujukan kepada para suami, namun teks-teks tersebut hendaknya dipahami secara

kontekstual. QS. Al-Baqarah (2):233 dan QS. at-Talaq (65) : 6, membicarakan kewajiban nafkah oleh suami dalam kondisi ketika istri sedang dalam masa-masa menjalankan kewajiban reproduksinya. Di mana pada masa masa itu istri sangat membutuhkan kecukupan nafkah dan perlindungan dari suaminya. Karena kewajiban reproduksi bersifat kodrati, sehingga tidak dapat digantikan oleh suami. Sementara kewajiban produksi (mencari nafkah) dapat dilakukan baik oleh laki-laki ataupun perempuan, terutama ketika perempuan sedang tidak menjalankan kewajiban reproduksinya.

Kewajiban reproduksi ini sebenarnya sama pentingnya dengan kewajiban produksi (nafkah) yang keduanya diupayakan demi keberlangsungan hidup manusia. Jadi ayat ini sebenarnya harus dipahami dalam konteksnya di mana kewajiban suami mencukupi nafkah sangat diutamakan dalam kondisi istrinya sedang menjalankan kewajiban reproduksinya. Namun ketika istri sedang tidak menjalankan kewajiban reproduksinya tersebut, maka kewajiban nafkah dan seluruh urusan rumah tangga dapat ditanggung secara fleksibel bersama-sama.³⁹

Adapun pada masa Rasulullah pertukaran peran ini sudah dicontohkan dengan baik oleh dalam kehidupan keluarganya. Khadijah Ra, istri Rasulullah adalah seorang pengusaha sukses, ia sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga Rasulullah. Bahkan dapat dikatakan kepala keluarga pada saat itu ada di pundak Khadijah Tidak hanya dari sisi ekonominya, Rasulullah juga mengandalkan

³⁹ Ibid., 102.

Khadijah dari segi pemikirannya dan saran konstruktifnya Sementara, dalam hadis diceritakan bahwa Rasul juga melakukan pekerjaan untuk melayani keluarga, menjahit baju, memperbaiki sepatu, dan sebagainya. Cerita semisal juga dapat ditemui dalam kehidupan para sahabat. Salah satu contohnya, ketika 'Usman tidak ikut perang Badar karena harus merawat istrinya (Ruqayah) yang sedang sakit, Rasul mengapresiasi apa yang dilakukan oleh Usman bahwa dengan apa yang dilakukan olehnya, ia telah mendapatkan pahala sebagaimana orang yang ikut dalam perang Badar sekaligus ia juga mendapatkan harta rampasan perang Namun yang terjadi hari ini, doktrin fiqh dan praktik pada kebanyakan keluarga, seolah kembali ke masa sebelum Islam datang.⁴⁰

2. Perspektif Kesetaraan

Kesetaraan adalah memposisikan setara atau sejajar antara kedudukan laki-laki dan perempuan dalam segala aspek kehidupan, baik dalam kehidupan berkeluarga maupun dalam kehidupan di masyarakat. Laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan dan hak-hak yang sama dalam hal menerima pendidikan, berpolitik, serta peran-peran sosial lainnya.⁴¹ Kedudukan suami-istri dijelaskan dalam UU Perkawinan, Pasal 31: (1) bahwa Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam

⁴⁰ Ibid., 91.

⁴¹ Muhammad Fuad Mubarak dan Agus Hermanto, "Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Konsep Kesetaraan Gender Perspektif Maqasid Syariah," *The Indonesian Journal of Islamic Law and civil Law*, Vol. 4, No. 1, 2023, 93-108.

kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat; (2) Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum; (3) Suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga. Salah satu tokoh yang memiliki pandangan tentang kesetaraan adalah tulisan dari Musadh Mulia. Menurut Musdah Mulia, isi kandungan ketiga ayat dalam pasal-pasal di atas dianggap tidak konsisten dan bertentangan satu sama lain.⁴²

Musdah menyatakan, suami yang ditempatkan pada posisi kepala keluarga pada pasal 3 mengandung makna konotasi sebagai kekuasaan sehingga terkesan otoriter. Hal ini bertentangan dengan ayat pertama yang menyatakan bahwa kedudukan suami dan istri seimbang, baik dalam kehidupan rumah tangga maupun dalam masyarakat. Karena inilah masyarakat awam memandang suami identik dengan penguasa dalam ruang lingkup keluarga. Implikasi dari pemahaman seperti ini di masyarakat, antara lain suami sah-sah saja berkuasa secara otoriter di rumah tangga, termasuk mewajibkan sang istri melakukan seluruh tugas di rumah tangga dan melayani seluruh keperluan dan kebutuhan dirinya lahir dan batin.⁴³

Lahirnya pemahaman di atas secara umum didasari oleh pemahaman ajaran Islam terutama ayat yang berbunyi “*al-rijal qawwamun ala al-nisa*” yang tertera dalam surat al-Nisa (4): 34. Ayat tersebut diterjemahkan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi wanita. Adapun pemimpin yang dikehendaki

⁴² Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis-Perempuan Pembaharu Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2004), 371.

⁴³ Ibid., 373.

dalam Islam adalah pemimpin yang demokratis, penuh kasih sayang dan pengertian, bukan pemimpin yang otoriter, memaksa, dan sewenang-wenang. Kemudian, harus dipahami bahwa posisi qawwam bagi suami tidaklah otomatis, melainkan sangat bergantung pada dua syarat yang diterakan pada penghujung ayat, yakni memiliki kualitas lebih tinggi daripada istrinya, dan kualitas dimaksud bisa memiliki makna sebagai kualitas moral, intelektual, fisik, finansial, dan syarat dapat memenuhi kewajiban nafkah kepada keluarga.⁴⁴

Maka untuk mencapai tujuan perkawinan yang diliputi *mawaddah wa rahmah*, tenteram, damai dan bahagia menuju ridha Allah Swt., perlu melakukan revisi dan ijtihad terhadap Undang-Undang Perkawinan. Musdah Mulia merumuskan prinsip-prinsip yang harus dipedomani. *Pertama*, prinsip kemaslahatan (*al-mashlahah*). Sesungguhnya syariat (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal dan menolak segala bentuk kerusakan, kerugian, atau kemafsadatan, dalam kaidah fiqihnya disebutkan *dar al-mafasid muqaddam ala jalb al-mashalih*. *Kedua*, prinsip nasionalitas (*al-muwathanah*). Bahwa masyarakat didasarkan pada asas nasionalitas atau kebangsaan dan pada kriteria keagamaan. *Ketiga*, prinsip menjunjung tinggi hak asasi manusia (HAM) dan demokrasi yang melandaskan diri pada asas kebebasan, kesetaraan, dan kedaulatan manusia. *Keempat*, prinsip keadilan dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyyah*). *Kelima*, prinsip pluralisme (*al-ta addudiyah*). Bahwa Indonesia adalah negara

⁴⁴ Ibid., 372.

plural baik pada aspek etnis, ras, bahasa, agama dan budaya.⁴⁵ Sehingga pandangan terhadap kajian UUP harus memperhatikan aspek pluralitas ini. Supaya tidak ada pihak yang merasa dirugikan dengan sebuah kebijakan atau aturan.

3. Perspektif Kesalingan (*mubadalah*)

Mubadalah merupakan bentuk kesalingan (*mu'afalah*) dan kerja sama antar dua pihak (*musyarakah*) untuk makna tersebut, yang berarti saling mengganti, saling mengubah, atau saling menukar satu sama lain. *Mubadalah* berasal dari akar suku kata “ba-da-la” yang berarti mengganti, mengubah, dan menukar. Akar kata ini digunakan al-Qur'an sebanyak 44 kali dalam berbagai bentuk kata dengan makna seputar itu. Sementara, dalam kamus klasik, *Lisan al-Arab* karya Ibnu Manzhur, maupun kamus modern, seperti *Al-Mu'jam al Wasith*, mengartikan kata *mubadalah* dengan tukar menukar yang bersifat timbal balik antara dua pihak. Adapun dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata “kesalingan” (terjemahan dari *mubadalah* dan *reciprocity*) digunakan untuk hal-hal yang menunjukkan makna timbal balik.⁴⁶

Istilah *mubadalah* berkembang menjadi sebuah perspektif dan pemahaman dalam relasi tertentu antara dua pihak, yang mengandung nilai dan semangat kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik, dan prinsip resiprokal. Baik relasi antara manusia secara umum, negara dan rakyat, majikan dan buruh, orang tua dan anak, guru dan murid, mayoritas

⁴⁵ Ibid., 377.

⁴⁶ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 59.

dan minoritas. Antara laki-laki dengan laki-laki, atau antara perempuan dengan perempuan. Antara individu dengan individu, atau antara masyarakat baik skala lokal maupun global. Adapun dalam konteks keluarga maka kesalingan tersebut dibangun pada relasi laki-laki dan perempuan di ruang domestik maupun publik. Relasi yang didasarkan pada kemitraan dan kerja sama.⁴⁷

Kesalingan ini menegaskan bahwa salah satu jenis kelamin tidak diperkenankan melakukan kezhaliman dengan mendominasi dan menghegemoni yang lain. Dari prinsip kemitraan dan kerja sama ini, istilah *mubadalah* juga digunakan untuk sebuah metode interpretasi terhadap teks-teks sumber Islam yang meniscayakan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang setara, yang keduanya disapa oleh teks dan harus tercakup dalam makna yang terkandung di dalam teks tersebut. Konsep *mubadalah* berasal dari penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an, diantaranya sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Wahai manusia, Kami telah ciptakan kalian semua dari laki-laki dan perempuan, lalu Kami jadikan kalian bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar kalian saling mengenal satu sama lain. Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah itu Maha Tahu dan Maha Mengerti. QS. al-Hujuraat (49): 13.

⁴⁷ Ibid., 50.

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

Artinya: Saling tolong menolonglah kamu dalam kebaikan dan ketakwaan dan janganlah saling tolong-menolong dalam hal dosa dan permusuhan. QS. al-Maaidah (5): 2.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Artinya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya, dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan atas nama-Nya kamu saling berbagi dan saling menjaga hubungan silaturahmi Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu. QS an-Nisaa (40) : 1.

Tiga ayat di atas memiliki kandungan makna mengenai hubungan kesalingan dan kerjasama yang dianjurkan oleh al-Qur'an. Kata *ta'arafu* yang ada dalam ayat pertama QS. al-Hujuraat (49):13 adalah sebuah bentuk kata kesalingan (*mufa'alah*) dan kerja sama (*musyarakah*). Ayat ke dua dalam QS. al-Maa'idah (5): 2 juga menggunakan bentuk yang sama, yaitu kesalingan pada kata *ta'awanu*, yang berarti "saling tolong-menolonglah kalian semua.." selanjutnya pada ayat ke tiga, menyebutkan kata *tasa'alun*, yang menurut disiplin ilmu sharaf disebut *musyarakah baina itsnain*, atau kerja sama antara dua pihak, yang bermakna saling meminta satu sama lain.⁴⁸

⁴⁸ Ibid., 62.

Ketiga ayat tersebut menjadi bukti bahwa al-Qur'an telah menginspirasi pentingnya relasi kerja sama dan kesalingan antar manusia. Termasuk di dalamnya adalah relasi antara laki-laki dan perempuan. Adapun salah satu ayat yang lebih tegas menyebut laki-laki dan perempuan dalam relasi kemitraan dan kerja sama diantaranya adalah ayat berikut ini:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ ^{كَلَّمَ} أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, adalah saling menolong, satu kepada yang lain, dalam menyuruh kebaikan, melarang kejahatan, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, dan menaati Allah dan rasul-Nya. Mereka akan dirahmati Allah. Sesungguhnya Allah Maha Kuat dan Maha Bijaksana. QS. at-Taubah (9): 71.

Ini ayat pertama yang paling tegas dan jelas. Ayat tersebut mengajarkan kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Yang satu adalah penolong, penopang, penyayang, dan pendukung bagi yang lain.⁴⁹

Sementara itu persoalan hak dan kewajiban pasangan suami-istri dalam konsep *mubadalah* bersifat fleksibel. hak dan kewajiban tersebut meliputi relasi yang baik (*muasyarah bil ma'ruf*), nafkah harta, dan layanan seks. Relasi yang baik berarti kedua belah pihak baik suami dan istri diminta saling berbuat baik antar keduanya. Relasi ini menjadi pondasi bagi

⁴⁹ Ibid., 63.

kedua hal berikutnya, dan hal-hal lain menyangkut peran-peran marital sehari-hari. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, relasi ini harus yang menguatkan keduanya dan mendatangkan kebaikan. Ia bukan relasi yang dominatif, salah satu kepada yang lain. Baik dengan alasan status sosial yang dimiliki, sumber daya yang dibawa, atau sekadar jenis kelamin semata. Melainkan, itu adalah relasi berpasangan (*zawaj*), kesalingan (*mubadalah*), kemitraan (*mu'awanah*), dan kerja sama (*musyarakah*).⁵⁰

Hak yang kedua, sebagaimana di tentukan dalam al-Quran dan fikih, yaitu nafkah harta diwajibkan kepada suami terhadap istri, sekalipun dalam kondisi tertentu, istri juga diminta berkontribusi. Di sini istri bukan menjadi pencari nafkah utama dalam keluarga, tetapi perannya juga sangat diperlukan dalam kondisi tertentu, semisal suami sedang sakit atau terkena dampak pemutusan hubungan kerja, maka bentuk *kesalingan* itu adalah dukungan dari istri baik secara emosi maupun materi yang bisa ia lakukan, kondisi ini bisa juga terjadi sebaliknya.

Sebaliknya, untuk hak yang ketiga, soal seks, fiqh lebih menekankan sebagai kewajiban istri terhadap suami. Sekalipun fiqh juga menurunkan tuntunan-tuntunan agar suami melayani kebutuhan seks istri untuk menjaga kehormatannya. Penjelasan fiqh seperti demikian, nafkah oleh suami dan seks oleh istri, sesungguhnya relevan untuk berbagai budaya dunia dan tuntutan hormon biologis yang memang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks ini, sering dijelaskan bahwa kebutuhan terbesar *laki-*

⁵⁰ Ibid., 369-370.

laki adalah seks, sementara kebutuhan terbesar perempuan adalah perlindungan melalui nafkah materi. Terutama, ketika perempuan harus melalui fase-fase reproduksi. menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, menyusui, dan membesarkan anak, yang menuntut energi khusus. Sementara, laki-laki tidak memiliki halangan reproduksi apa pun untuk bekerja menghasilkan harta bagi pemenuhan kebutuhan keluarga. Sehingga, laki-laki dituntut memberi nafkah, sementara perempuan tidak. Dalam konteks ini, QS an-Nisaa' [4]: 34 itu menjadi sangat relevan. Bahwa laki-laki/suami diberi mandat tanggung jawab (*qawwam*) menafkahi perempuan/istri.⁵¹ Pemenuhan kewajiban tersebut tentu saja didasari oleh prinsip kesalingan, prinsip relasi mu'asyarah bil ma ruf, saling berbuat baik antara suami/laki-laki dan istri/perempuan.

Dengan pilar *zawaj* dan *mu'asyarah bil ma'ruf*, di mana segala kebutuhan keluarga menjadi tanggung jawab bersama suami-istri, maka nafkah pun menjadi kewajiban *bersama*. Harta yang dihasilkan mereka berdua, atau salah satunya, adalah milik bersama. Suami tidak boleh memonopoli dengan menguasai seluruh harta yang dihasilkannya atau oleh istrinya, begitu pun istri tidak boleh memonopoli harta yang dihasilkannya atau oleh suaminya. Harta keduanya, yang dihasilkan selama dalam pernikahan, adalah harta bersama yang dikelola bersama untuk kemaslahatan keluarga.

Dengan perspektif *mubadalah* ini, baik laki-laki maupun perempuan, dianjurkan Islam *bekerja* mencari rezeki untuk memenuhi kebutuhan mereka dan keluarga mereka.

⁵¹ Ibid., 370.

Sekalipun secara bahasa Arab, ayat-ayat itu untuk laki-laki, tetapi sebagaimana ayat-ayat lain, ayat dengan bentuk laki-laki juga diberlakukan bagi perempuan. Sehingga, tidak ada alasan memberlakukan ayat-ayat rezeki dan nafkah hanya untuk laki-laki semata. Begitu pun hadits-hadits yang mengapresiasi laki-laki/suami yang mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan keluarga, juga berlaku bagi perempuan/istri yang melakukan hal yang sama. Sebab, prinsipnya adalah siapa yang berbuat, bekerja, dan memberi, maka dialah yang memperoleh apresiasi atau pahala.⁵²

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ
وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: Apabila shalat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi, carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak agar kamu beruntung. QS. al-Jumu'ah (62):. 10.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ
الرِّضَاعَةَ ۖ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا
تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ

Artinya: Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya. QS. al-Baqarah (2): 233.

⁵² Ibid., 372.

Pada ayat pertama yaitu QS al-Jumu'ah (62): 10, berbicara mengenai shalat dan anjuran mencari rezeki setelahnya. Sementara, ayat pada ayat selanjutnya, QS. al-Baqarah (2): 233, secara khusus meminta laki-laki sebagai ayah untuk bertanggung jawab menafkahi anaknya (bayi) dan ibu yang menyusuinya. Namun, dengan prinsip *mubadalah*, ayat ini juga bisa berlaku bagi perempuan, jika yang bekerja dan memiliki harta adalah perempuan/istri/ibu.⁵³

4. Perspektif Androgini

Dalam studi gender, **androgini** adalah konsep yang menyatakan bahwa setiap individu, baik laki-laki maupun perempuan memiliki potensi menggabungkan sifat-sifat maskulin dan feminin secara seimbang. Artinya, sifat seperti tegas, rasional, atau pemberani (yang biasanya disebut maskulin) **tidak hanya milik laki-laki**, begitu pula sifat empatik, lembut, atau mengasuh (yang biasanya dianggap feminin) **tidak hanya milik perempuan**. Perspektif androgini menolak pembagian peran berdasarkan jenis kelamin, dan lebih menekankan **kemampuan, kesepakatan, dan kondisi** masing-masing individu. Ada beberapa dampak yang bisa terjadi berkaitan dengan kontruksi peran dan tanggung jawab suami dan istri dalam rumah tangga, yaitu antara lain:

a. Peran tidak dibatasi oleh stereotip gender

Dalam perspektif androgini, maka suami tidak harus selalu pencari nafkah utama dan istri tidak harus selalu bertugas mengurus rumah. Akan tetapi keduanya dapat **berbagi peran secara fleksibel** sesuai kompetensi.

⁵³ Ibid., 374.

Misalnya, jika suami lebih telaten mengurus anak, ia dapat berperan besar dalam pengasuhan. Jika istri lebih kuat secara finansial atau kariernya lebih mapan, ia bisa menjadi pencari nafkah utama.

- b. Pembagian tanggung jawab berdasarkan kemampuan dan kesepakatan.

Dalam perspektif androgini mengedepankan prinsip, bahwa *siapa yang mampu, dialah yang mengerjakan, tidak memandang gender suami atau istri*. Dengan demikian, tugas domestik (memasak, membersihkan rumah) bisa dilakukan baik oleh suami atau istri. Demikian juga tugas publik (mencari nafkah, urusan administrasi) juga dapat dibagi sesuai kesepakatan. Antar kedua pasangan tidak ada yang terbebani secara tidak adil (kadilan relasional).

- c. Implikasi praktis dalam kehidupan keluarga

Dalam pola pengasuhan anak, suami dan istri sama-sama **memiliki kapasitas emosional dan rasional** untuk mengasuh. Sehingga anak tumbuh melihat peran orang tuanya fleksibel, tidak dibatasi norma kaku. Keputusan keluarga, keuangan, pendidikan anak, hingga urusan domestik tidak lagi didominasi salah satu pihak.

Namun di sisi lain, sebagian besar masyarakat tradisional kita menilai konsep ini mengaburkan batas-batas peran “kodrati”. Terutama dalam konteks budaya tertentu, androgini bisa dianggap terlalu ideal atau sulit diaplikasikan jika lingkungan masih memegang stereotip gender yang kuat. Meskipun model rekasi suami istri ini mendukung relasi rumah tangga yang lebih setara, fleksibel, dan saling memberdayakan

D. Studi Gender Dalam Perceraian

1. Perspektif Gender Tentang Gugat Cerai dan Cerai Talak

Perceraian merupakan salah satu isu penting dalam studi hukum keluarga Islam yang tidak hanya berdimensi hukum (*legal dimension*), tetapi juga berdimensi sosial dan gender. Dalam konteks masyarakat Indonesia, perceraian dapat dilakukan melalui dua mekanisme utama, yaitu cerai talak dan gugat cerai. Cerai talak adalah bentuk perceraian yang diajukan oleh suami di hadapan pengadilan agama, sementara gugat cerai adalah perceraian yang diajukan oleh istri melalui mekanisme hukum yang sama.⁵⁴ Meskipun secara normatif kedua mekanisme ini tampak setara, dalam kenyataannya terdapat ketimpangan struktural yang mencerminkan perbedaan posisi sosial dan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan. Dari sinilah perspektif gender menjadi penting: untuk menilai sejauh mana hukum dan praktik perceraian mencerminkan keadilan substantif bagi perempuan.⁵⁵

Secara historis, hak menjatuhkan talak berada di tangan suami, dan keputusan itu bersifat unilateral. Dalam kitab *Fiqh Sunnah* karya Sayyid Sabiq dijelaskan bahwa talak adalah hak prerogatif suami yang dapat dijatuhkan kapan pun tanpa perlu alasan kuat.⁵⁶ Konsep ini, menurut pemikir feminis Islam Fatima Mernissi, merupakan refleksi dari struktur sosial patriarkal Arab pra-Islam yang memberi

⁵⁴ Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991), pasal 115.

⁵⁵ Bhasin, Kamla. *Understanding Gender*. New Delhi: Kali for Women, 2003, 9.

⁵⁶ Sayyid Sabiq. *Fiqh Sunnah*, Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, 1983, 262.

otoritas penuh pada laki-laki atas perempuan, baik dalam ranah domestik maupun publik. Dari perspektif gender, praktik talak seperti ini menunjukkan asimetri kekuasaan (*power asymmetry*) di mana laki-laki memiliki kontrol lebih besar terhadap kelangsungan rumah tangga.⁵⁷ Perempuan berada pada posisi subordinat karena tidak memiliki hak yang seimbang untuk mengakhiri pernikahan tanpa campur tangan lembaga peradilan.

Dalam konteks Indonesia, Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah berupaya menyeimbangkan posisi ini dengan mewajibkan seluruh proses perceraian, baik talak maupun gugat cerai, dilakukan di hadapan pengadilan agama. Pasal 115 KHI menegaskan bahwa “perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan agama setelah pengadilan tersebut berusaha mendamaikan kedua belah pihak.” Ketentuan ini menjadi langkah awal menuju keadilan prosedural, meskipun belum sepenuhnya menghapus bias gender substantif yang masih hidup dalam praktik sosial.⁵⁸

Gugat cerai atau *khulu'* dalam fiqh merupakan sarana hukum bagi istri untuk mengakhiri perkawinan jika terjadi ketidakadilan, kekerasan, atau penelantaran.¹¹ Namun, proses ini sering kali lebih berat dibandingkan dengan cerai talak karena istri harus membuktikan alasan-alasan perceraian di pengadilan.⁵⁹ Menurut Zaitunah Subhan, gugat

⁵⁷ Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999, 42.

⁵⁸ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 39 ayat (1).

⁵⁹ Mahkamah Agung RI. *Putusan Nomor 228 K/AG/2003*, 6.

cerai adalah manifestasi dari agensi perempuan, yakni kemampuan perempuan untuk bertindak secara sadar dan mandiri dalam mengambil keputusan hidupnya. Namun, agensi ini sering terhambat oleh konstruksi sosial yang menilai perempuan sebagai pihak yang harus mempertahankan keutuhan rumah tangga “apa pun kondisinya.”⁶⁰ Stigma sosial terhadap perempuan yang menggugat cerai sering kali lebih berat dibanding laki-laki yang menjatuhkan talak. Dalam penelitian Nurul Hidayat di Pengadilan Agama Surabaya, ditemukan bahwa 68% perempuan penggugat cerai menghadapi tekanan sosial dari keluarga dan masyarakat, terutama karena dianggap gagal menjalankan peran sebagai istri.⁶¹ Meski demikian, meningkatnya angka gugat cerai di Indonesia dalam dua dekade terakhir justru menunjukkan meningkatnya kesadaran hukum dan keberanian perempuan untuk menuntut keadilan.⁶² Fenomena ini tidak dapat dilihat sebagai krisis moral, melainkan sebagai tanda transformasi kesadaran gender dan legal empowerment.⁶³

Pendekatan gender menilai bahwa perbedaan hak inisiasi perceraian antara laki-laki dan perempuan bukan hanya persoalan hukum, tetapi cerminan ketimpangan struktur sosial. Dalam sistem patriarkal, suami memiliki kontrol atas

⁶⁰ Zaitunah. Subhan, *Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1999, 127.

⁶¹ Hidayat, Nurul. “Bias Gender dalam Putusan Perceraian di Pengadilan Agama.” *Jurnal Hukum dan Gender*, Vol. 7, No. 2, 2018, 78.

⁶² Kementerian Agama RI. *Statistik Perkara Pengadilan Agama Tahun 2022*. Jakarta: Ditjen Badilag, 2023, 15.

⁶³ Suryakusuma, Julia. *Sex, Power and Nation: An Anthology of Writings 1979–2003*. Jakarta: Metafor, 2004, 210.

sumber daya ekonomi dan sosial, sehingga posisi tawarnya dalam perceraian lebih kuat.⁶⁴ Sebaliknya, perempuan sering kali menghadapi beban ganda: mereka harus membuktikan alasan perceraian, menghadapi stigma sosial, serta berjuang untuk hak nafkah dan anak pasca cerai. Kondisi ini menunjukkan bahwa keadilan formal (legal justice) belum tentu menghasilkan keadilan substantif (substantive justice).⁶⁵ Menurut Amina Wadud, tafsir keagamaan tentang talak dan pernikahan perlu direkonstruksi berdasarkan prinsip *ta'ādul* (kesetaraan) dan *rahmah* (kasih sayang), bukan hierarki gender. Reinterpretasi seperti ini membuka ruang bagi pemahaman baru bahwa hak cerai seharusnya bersifat resiprokal (timbang balik) antara suami dan istri, sesuai semangat keadilan dalam Al-Qur'an.⁶⁶ Jadi, dari perspektif gender, cerai talak dan gugat cerai tidak dapat dipahami hanya dalam kerangka hukum formal, tetapi harus dianalisis sebagai representasi relasi kekuasaan antara laki-laki dan perempuan. Cerai talak mencerminkan dominasi patriarki yang memberi keistimewaan hukum pada laki-laki, sedangkan gugat cerai merupakan ekspresi perlawanan perempuan terhadap ketimpangan tersebut.

Reformulasi tafsir hukum keluarga Islam, peningkatan literasi hukum perempuan, dan pembaruan sistem peradilan agama yang berperspektif gender menjadi kunci untuk mencapai keadilan substantif dalam perceraian. Dengan

⁶⁴ Siti Musdah Mulia., *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Jakarta: Kalyanamitra, 2010, 44.

⁶⁵ Nasaruddin Syamsuddin, *Hukum Islam dalam Perspektif Gender* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), 68.

⁶⁶ Wadud, *Qur'an and Woman*, 49.

demikian, perceraian bukan lagi menjadi arena reproduksi ketimpangan, tetapi ruang afirmasi hak, martabat, dan agensi perempuan.

2. Perspektif Gender Tentang HAK-Kewajiban Perempuan Pasca-Cerai (Iddah, Nafkah mut'ah, nafkah anak dan Harta Gono gini)

Hukum Islam dan hukum positif di Indonesia mengatur sejumlah hak dan kewajiban pasca cerai, antara lain: masa 'iddah, nafkah mut'ah, nafkah anak, serta pembagian harta bersama (gono-gini). Namun, dalam praktiknya, pelaksanaan hak-hak tersebut sering tidak berpihak kepada perempuan karena bias kultural dan lemahnya perspektif keadilan gender dalam sistem hukum.⁶⁷ Secara fiqh, 'iddah adalah masa tunggu bagi perempuan setelah bercerai sebelum diperbolehkan menikah kembali. Tujuannya secara klasik adalah memastikan tidak adanya kehamilan dari suami sebelumnya (*istibrā' ar-rahim*). Namun, dalam perspektif gender modern, 'iddah perlu dipahami bukan hanya sebagai aturan biologis, tetapi juga simbol peran sosial dan moral perempuan pasca perceraian. Durasi 'iddah diatur dalam Al-Qur'an, antara lain dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 228 dan 234. Namun, ketentuan 'iddah hanya diberlakukan bagi perempuan, sementara laki-laki tidak memiliki masa tunggu serupa. Amina Wadud mengkritik ketimpangan ini dengan menekankan bahwa prinsip Al-Qur'an sejatinya bersifat etis dan kontekstual, bukan legalistik kaku.⁶⁸

⁶⁷ Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, 45.

⁶⁸ Nasaruddin Syamsuddin, *Hukum Islam dalam Perspektif Gender* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), 57.

Dalam konteks sosial Indonesia, masa 'iddah seringkali menjadi beban psikologis karena perempuan tidak hanya dilarang menikah kembali, tetapi juga sering mengalami stigma sosial sebagai "janda." Oleh karena itu, reinterpretasi gender terhadap konsep 'iddah diperlukan agar ia dipahami sebagai masa perlindungan dan pemulihan perempuan, bukan pembatasan haknya.⁶⁹

Nafkah mut'ah merupakan pemberian sukarela atau wajib dari mantan suami kepada mantan istri yang diceraikan, sebagai bentuk penghormatan dan kompensasi moral atas berakhirnya ikatan perkawinan. Dasar hukumnya terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 241 — "Bagi perempuan yang diceraikan hendaklah diberikan mut'ah menurut yang patut". Dalam hukum positif Indonesia, ketentuan ini ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 158, yang menyatakan bahwa suami wajib memberikan mut'ah yang layak kepada istri yang diceraikannya. Namun, dari perspektif gender, praktik nafkah mut'ah sering kali tidak berjalan efektif karena dua hal:

- a. Kurangnya kesadaran hukum di kalangan perempuan untuk menuntut haknya.
- b. Penafsiran yang masih memandang mut'ah sebagai "pemberian sukarela," bukan hak hukum.⁷⁰

Menurut Siti Musdah Mulia, konsep mut'ah semestinya dipahami sebagai mekanisme keadilan restoratif (*restorative justice*) dalam Islam, yakni bentuk pengakuan terhadap

⁶⁹ Subhan, *Keadilan Gender dalam Islam*, 104.

⁷⁰ Fathurrahman Djamil, *Pencatatan Nikah dan Harta Bersama* (Jakarta: Kencana, 2015), 174.

penderitaan perempuan yang ditinggalkan dan penghargaan atas kontribusinya dalam pernikahan.⁷¹

Setelah perceraian, tanggung jawab utama atas nafkah anak secara hukum berada di tangan ayah. Hal ini ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 149 huruf D dan Pasal 156 huruf , bahwa ayah tetap berkewajiban menanggung biaya pemeliharaan dan F, pendidikan anak-anaknya. Namun, dalam praktiknya, banyak perempuan pasca cerai yang harus menanggung sendiri biaya hidup anak-anaknya karena mantan suami lalai menunaikan kewajiban tersebut. Fenomena ini dikenal sebagai *feminization of poverty* atau kemiskinan yang dialami perempuan akibat perceraian dan ketimpangan ekonomi.⁷²

Dari perspektif gender, situasi ini menunjukkan bahwa nafkah anak bukan sekadar kewajiban hukum individual, tetapi juga tanggung jawab sosial negara untuk menjamin keadilan bagi perempuan. Akses perempuan terhadap bantuan sosial, pengawasan pelaksanaan putusan pengadilan, dan penegakan hukum yang tegas merupakan kunci untuk menegakkan keadilan dalam praktik nafkah anak.⁷³ Sedangkan Harta gono-gini adalah harta bersama yang diperoleh selama perkawinan. Dalam hukum Islam dan perundang-undangan Indonesia, harta ini merupakan milik bersama suami-istri, terlepas dari siapa yang menghasilkan pendapatan secara langsung. Namun dalam praktik sosial, perempuan sering kehilangan hak atas harta bersama karena:

⁷¹ Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, 99.

⁷² Nurul Hidayat, "Bias Gender dalam Putusan Pengadilan Agama," *Jurnal Hukum dan Gender* Vol. 7, No. 2 (2018), 76.

⁷³ Sylvia Chant, *The Feminization of Poverty and the Feminization of Anti-Poverty Programs* (London: LSE Gender Institute, 2003), 12.

- a. Tidak memiliki bukti kepemilikan formal atas aset.
- b. Pandangan sosial yang menilai kontribusi perempuan di ranah domestik tidak memiliki nilai ekonomi.

Dari perspektif gender, pembagian harta gono-gini harus dilihat sebagai bentuk pengakuan terhadap kerja reproduktif dan domestik perempuan yang selama ini tidak diakui dalam ekonomi formal. Nancy Folbre menyebutnya sebagai *"the invisible heart"* atau kerja emosional dan pengasuhan yang menopang sistem sosial namun tidak dihitung dalam ekonomi kapitalistik.⁷⁴ KHI Pasal 97 menegaskan bahwa janda atau duda berhak atas separuh dari harta bersama. Namun dalam praktik, banyak perempuan tidak menuntut hak ini karena tekanan sosial dan ketergantungan ekonomi pada mantan suami. Oleh karena itu, pemberdayaan hukum dan literasi gender menjadi sangat penting untuk memastikan akses perempuan terhadap hak-haknya pasca perceraian.

Dalam hal ini, perspektif gender terhadap hak dan kewajiban perempuan pasca-cerai menyoroti bahwa struktur hukum dan sosial masih bias terhadap perempuan. Ketentuan seperti 'iddah, mut'ah, nafkah anak, dan harta gono-gini seharusnya tidak hanya dipahami dalam kerangka hukum formal, tetapi juga sebagai bagian dari agenda keadilan sosial dan kesetaraan gender. Dengan pendekatan gender, hukum keluarga Islam dapat ditafsirkan secara progresif: bukan sekadar mengatur hak dan kewajiban, tetapi menjamin martabat, kesejahteraan, dan keadilan substantif bagi perempuan.

⁷⁴ Nancy Folbre, *The Invisible Heart: Economics and Family Values* (New York: The New Press, 2001), 26.

3. Perspektif Gender Tentang Pengasuhan Anak Pasca Perceraian

Pengasuhan anak pasca perceraian merupakan salah satu isu paling kompleks dalam hukum keluarga. Ia tidak hanya menyangkut hubungan orang tua dan anak, tetapi juga terikat pada struktur sosial, budaya, dan norma gender yang berkembang di masyarakat. Perceraian sering kali mengungkap hierarki gender yang sebelumnya tersembunyi dalam relasi rumah tangga. Ketika perkawinan berakhir, pertanyaan mengenai siapa yang paling layak mengasuh anak apakah ayah atau ibu, tidak semata-mata diputuskan oleh hukum, tetapi juga oleh persepsi sosial tentang peran gender, moralitas orang tua, serta kemampuan ekonomi dan emosional mereka.⁷⁵

Dalam banyak masyarakat, termasuk Indonesia, perempuan sering kali menjadi pihak yang memikul beban ganda: selain harus mempertahankan stabilitas emosional anak, mereka juga menghadapi tekanan ekonomi dan stigma sosial sebagai ibu tunggal. Dengan demikian, pembahasan mengenai pengasuhan anak setelah perceraian tidak dapat dilepaskan dari analisis gender yang lebih luas tentang ketimpangan struktural dalam keluarga dan masyarakat.⁷⁶

a. Kerangka Hukum Pengasuhan Anak dan Posisi Gender

1) Ketentuan Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Di Indonesia, pengaturan pengasuhan anak bagi umat Islam diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menyebutkan bahwa:

⁷⁵ Kompilasi Hukum Islam Pasal 105 (Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991), 45.

⁷⁶ Subhan, *Keadilan Gender dalam Islam*, 42.

- a) Anak yang belum mumayyiz (belum berumur 12 tahun) berada dalam hadhanah ibu;
- b) Anak mumayyiz diberi hak memilih mengikuti ayah atau ibu;
- c) Biaya pengasuhan menjadi tanggung jawab ayah.⁷⁷

Jika dilihat secara tekstual, aturan ini memberikan posisi kuat kepada ibu sebagai pengasuh utama. Namun, dalam kenyataannya, penerapannya tidak selalu mudah. Banyak hakim mempertimbangkan aspek-aspek lain seperti kemampuan finansial, rekam jejak perilaku, lingkungan tempat tinggal, dan kemampuan menyediakan stabilitas bagi anak.

2) Tantangan Terhadap Pelaksanaan Normatif

Walaupun KHI tampak memihak perempuan dalam hadhanah, praktik di pengadilan tidak jarang memperlihatkan bias terhadap ibu karena faktor ekonomi. Ayah yang memiliki pekerjaan tetap atau penghasilan lebih besar sering dianggap lebih mampu menjamin kesejahteraan anak. Akibatnya, ibu yang secara historis telah menjadi pengasuh utama sejak anak lahir dapat kehilangan hak asuh karena norma gender yang bias terhadap peran ekonomi sebagai indikator utama kapasitas pengasuhan. Penilaian ini memperlihatkan bahwa sistem peradilan masih dipengaruhi oleh struktur patriarki yang mengutamakan kemampuan finansial, meskipun kerja pengasuhan perempuan selama perkawinan yang bersifat domestik, emosional, dan tidak dibayar atau tidak dihargai secara proporsional.

⁷⁷ Kompilasi Hukum Islam, 45–46.

- b. Bias Gender Terhadap Praktik Pengasuhan Anak
Perspektif gender menekankan bahwa persoalan pengasuhan anak bukan hanya soal hukum, tetapi juga soal relasi kekuasaan dalam keluarga. Ada tiga bentuk bias utama yang sering muncul:⁷⁸

1) Bias Peran Gender Tradisional

Budaya patriarkal cenderung mengonstruksi laki-laki sebagai kepala keluarga yang dianggap lebih berkapasitas dan bertanggung jawab secara moral untuk menentukan masa depan anak. Dalam beberapa kasus, pengadilan atau keluarga besar pihak ayah menganggap bahwa perceraian menunjukkan ketidakmampuan perempuan mengelola rumah tangga, sehingga dianggap kurang layak mengasuh anak.

Stigma bahwa ibu “gagal” menjalankan peran domestik menyebabkan pengasuhan sering dinilai dari moralitas perempuan, bukan dari kemampuan emosional atau pengalaman mengasuhnya selama ini. Padahal, penelitian menunjukkan bahwa ibu biasanya menjadi pengasuh primer sejak anak lahir dan memiliki hubungan emosional yang lebih intens.

2) Bias Ekonomi sebagai Penentu Kelayakan

Ketimpangan struktural dalam kesempatan kerja dan pendapatan menyebabkan banyak perempuan tidak memiliki daya tawar ekonomi yang memadai setelah perceraian. Hal ini memengaruhi persepsi di pengadilan, seolah-olah kemampuan finansial adalah indikator utama kelayakan pengasuhan. Padahal,

⁷⁸ Kamla. *Understanding Gender*, Kali for Women, 2003, 17.

Nancy Folbre menegaskan bahwa “*care work*” atau kerja pengasuhan yang dilakukan perempuan merupakan kontribusi ekonomi yang nyata meski tidak dibayar, dan harus dihargai dalam penilaian hak asuh. Dengan kata lain, jika kerja pengasuhan dinilai secara adil, perempuan justru memiliki modal sosial dan emosional yang lebih besar daripada ayah.

3) Stigma terhadap Ibu Tunggal

Dalam banyak konteks sosial Indonesia, perempuan yang bercerai sering dibebani stereotip negatif seperti dianggap tidak bermoral, tidak mampu mengurus rumah tangga, atau tidak stabil secara emosional. Stigma tersebut dapat memengaruhi penilaian hakim maupun keluarga besar dalam proses pengasuhan. Selain itu, ibu tunggal kerap menghadapi hambatan akses sumber daya seperti pekerjaan layak, bantuan keluarga besar, dan dukungan sosial emosional, yang semuanya berpengaruh terhadap keberhasilan pengasuhan.

c. Perspektif Gender Tentang Kepentingan Terbaik Anak

Pendekatan gender menekankan bahwa yang paling penting dalam pengasuhan adalah kepentingan terbaik bagi anak (*best interest of the child*), bukan kepentingan orang tua atau norma sosial.

1) Kelekatan Emosional sebagai Indikator Utama

Psikologi perkembangan menunjukkan bahwa anak membutuhkan hubungan yang stabil, hangat, dan responsif dari pengasuh utama. Santrock menyebut bahwa kestabilan emosional lebih penting daripada

pertimbangan ekonomi dalam masa transisi perceraian. Karena ibu biasanya menjadi pengasuh utama sejak lahir, memutus keterikatan emosional ini dapat berdampak negatif pada perkembangan anak, terutama pada usia dini.

2) Co-Parenting sebagai Model Ideal

Pemikir Islam progresif seperti Amina Wadud menekankan bahwa pengasuhan adalah tanggung jawab bersama orang tua, bukan monopoli ayah atau ibu. Dalam konteks ini, model co-parenting, di mana kedua orang tua tetap terlibat aktif dalam pengasuhan meski tidak lagi bersama merupakan pendekatan yang lebih selaras dengan nilai kesetaraan gender dan kepentingan anak. Co-parenting mengurangi konflik, mendorong kerja sama, dan mempertahankan kedekatan anak dengan kedua orang tua tanpa memihak salah satu pihak.

3) Mengatasi Ketidakadilan Gender dalam Pengasuhan

Perempuan sering menjadi pengasuh utama setelah perceraian, tetapi tanpa dukungan ekonomi yang memadai dari ayah.¹³ Banyak ayah tidak menjalankan kewajiban nafkah anak secara rutin, menyebabkan beban pengasuhan sepenuhnya dipikul ibu. Dari perspektif gender, dukungan ekonomi dari ayah merupakan bagian integral dari keadilan pengasuhan. Penegakan hukum yang lebih tegas, seperti pemberian sanksi administratif kepada ayah yang mengabaikan nafkah anak, merupakan langkah penting untuk mengurangi ketimpangan ini.

d. Transformasi Model pengasuhan dalam Perspektif Kesetaraan gender

Agar pengasuhan anak pasca perceraian lebih adil dan berpihak pada anak, perlu dilakukan transformasi paradigma sebagai berikut:

1) Menggeser Paradigma Tradisional Ayah-Ibu

Peran ayah tidak boleh dibatasi pada ranah ekonomi saja, dan peran ibu tidak boleh direduksi pada domestik. Keduanya memiliki kapasitas pengasuhan yang harus diakui.

2) Memperkuat Mekanisme Co-Parenting

Negara dapat memperkuat model pengasuhan bersama dengan:

- a) panduan teknis di pengadilan agama,
- b) mediasi yang berorientasi pada kepentingan anak,
- c) dan rencana pengasuhan tertulis yang disepakati kedua pihak.

3) Penegakan Kewajiban Nafkah yang Lebih Tegas

Penegakan hukum harus memastikan bahwa ayah memenuhi kewajibannya agar pengasuhan tidak menjadi beban eksklusif perempuan.

4) Menghapus Stigma terhadap Ibu Tunggal

Perlu edukasi publik, advokasi sosial, dan program pemberdayaan perempuan agar ibu tunggal tidak lagi dipandang sebagai "*burden*" sosial. Jadi, Perspektif gender terhadap pengasuhan anak pasca perceraian menegaskan bahwa persoalan hadhanah tidak dapat dilihat hanya dari aturan hukum. Ia harus dipahami dalam konteks struktur sosial, norma patriarkal, dan

ketimpangan ekonomi yang memengaruhi penilaian terhadap kemampuan ayah dan ibu.

Meski hukum Indonesia memberi posisi kuat kepada ibu dalam pengasuhan anak kecil, bias gender dalam praktik sosial dan pengadilan sering melemahkan posisi tersebut. Karena itu, pendekatan pengasuhan harus berorientasi pada kepentingan terbaik anak, mengakui kerja pengasuhan perempuan, dan memperkuat peran kedua orang tua secara setara. Pengasuhan yang setara bukan hanya menciptakan keadilan bagi perempuan, tetapi juga memberikan fondasi perkembangan yang lebih baik bagi anak di masa depan.

E. Studi Gender Dalam Waris Dan Harta Keluarga

1. Konsep Kewarisan Dalam Islam

Kewarisan (*al-mīrās*) dalam Islam merupakan salah satu aspek hukum keluarga yang memiliki struktur paling sistematis dan rinci di antara cabang hukum Islam lainnya. Islam menempatkan pembagian waris sebagai bentuk **keadilan sosial yang terukur**, memastikan bahwa hak-hak ahli waris dipenuhi berdasarkan hubungan darah, pernikahan, dan kedekatan tanggung jawab. Sistem ini muncul sebagai koreksi terhadap praktik pra-Islam, di mana warisan hanya diberikan kepada laki-laki dewasa dan mereka yang mampu berperang, sehingga perempuan dan anak-anak terabaikan.⁷⁹ Dengan demikian, studi gender dalam kewarisan menjadi penting karena mampu menyoro

⁷⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ahkam al-Tirkāt wa al-Mawāriṣ*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1997), 12.

bagaimana Islam menata ulang relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan melalui aturan distribusi harta keluarga.

a. Definisi dan Dasar Hukum Kewarisan

Secara terminologis, *waris* berarti berpindahnya kepemilikan harta dari seseorang yang meninggal dunia kepada orang yang masih hidup dengan ketentuan syariat. Al-Qur'an secara eksplisit mengatur pembagian warisan dalam **Surah an-Nisā' ayat 11, 12, dan 176**, menjadikannya satu-satunya aspek hukum keluarga yang memiliki dalil rinci dan proporsional.

Selain Al-Qur'an, dasar hukum waris juga merujuk pada hadis Nabi, seperti sabdanya: "Bagikanlah harta waris kepada pemiliknya sesuai ketentuan, dan sisanya untuk laki-laki yang paling dekat nasabnya." Kedua sumber tersebut diperkuat oleh hasil ijtihad ulama yang kemudian dirumuskan dalam *fiqh al-mawāris*, terutama oleh para ulama mazhab seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal.

b. Prinsip-Prinsip Kewarisan dalam Islam

Kewarisan dalam Islam ditegakkan atas tiga prinsip utama:

1) Prinsip Keadilan Proporsional

Keadilan dalam distribusi waris dalam Islam bukan berarti jumlah yang sama, tetapi *proporsional* sesuai peran tanggung jawab sosial dalam keluarga.⁸⁰ Misalnya, laki-laki menerima bagian dua kali perempuan (2:1) bukan semata-mata karena superioritas biologis, tetapi karena ia

⁸⁰ Abdullahi an-Na'im, *Islam and the Secular State*, (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 114.

memikul kewajiban nafkah keluarga. Dalam perspektif gender modern, prinsip ini perlu dipahami sebagai sistem tanggung jawab sosial, bukan sebagai bentuk subordinasi perempuan.

2) Prinsip Kemudahan dan Kepastian Hukum

Islam memberikan rumus yang jelas sehingga sengketa dapat diminimalkan. Al-Qur'an tidak menyerahkan pembagian waris kepada budaya patriarkal setempat, tetapi menegakkan formula pasti agar tidak terjadi diskriminasi.⁸¹

3) Prinsip Komprehensivitas

Aturan waris tidak hanya menyebutkan siapa yang berhak menerima, tetapi juga siapa yang tidak berhak, besar bagiannya, serta kondisi-kondisi sosial seperti wasiat, hutang, dan biaya pemakaman. Dengan demikian, sistem waris bekerja dalam kerangka perlindungan hak keluarga.

c. Kategori Ahli waris; Laki-laki dan Perempuan

Islam memasukkan baik laki-laki maupun perempuan sebagai ahli waris. Pada masa pra-Islam, perempuan sering dianggap tidak berhak mewarisi; kedatangan Islam mengubah budaya tersebut secara fundamental. Ahli waris dalam Islam dibagi menjadi tiga kategori utama:

- 1) *Dzu al-furūd* atau ahli waris dengan bagian tertentu seperti ayah, ibu, suami, istri, anak perempuan.
- 2) *'Aṣabah* atau ahli waris yang menerima sisa setelah pembagian tertentu (sering didominasi kerabat laki-laki).

⁸¹ Rifyal Ka'bah, *Hukum Waris Islam*, (Jakarta: Kencana, 2005), 27.

- 3) *Dzu al-arḥām* atau kerabat jauh bila tidak ada ahli waris prioritas.

Dalam konteks gender, penting ditegaskan bahwa Islam adalah agama pertama yang memberikan hak waris penuh kepada perempuan berdasarkan prinsip hukum ilahi, bukan belas kasihan sosial.⁸²

d. Metode Pembagian warisan

Para ulama merumuskan tiga metode utama dalam pembagian warisan:⁸³

- 1) Sistem Faraid (Pembagian Proporsional), Metode ini berlaku saat ada ahli waris yang mendapatkan bagian pasti (seperti 1/2, 1/4, 1/8, 1/3, 2/3).
- 2) Sistem 'Ashabah (Sisa Warisan), Setelah pemilik bagian pasti memperoleh jatahnya, sisanya diberikan kepada kerabat laki-laki terdekat menurut urutan genealogis.
- 3) Sistem Hijab (Penghalangan Waris), Sistem ini menentukan siapa yang gugur haknya karena ada ahli waris lain yang lebih berhak. Misalnya, keberadaan anak laki-laki dapat menghalangi saudara laki-laki si pewaris.

Ketiga metode ini bekerja secara integratif sehingga struktur keluarga tetap terlindungi.

⁸² Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, (Reading: Perseus Books, 1991), 45.

⁸³ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2006), 61–64.

2. Penafsiran Berperspektif Gender Dalam Pembagian Harta Waris

Isu pembagian harta waris dalam Islam merupakan salah satu topik yang sering diperdebatkan dalam kajian hukum keluarga, terutama terkait relasi laki-laki dan perempuan. Secara normatif, Al-Qur'an secara tegas mengatur bagian-bagian tertentu bagi ahli waris, seperti terdapat dalam QS. an-Nisā' ayat 11, 12, dan 176. Salah satu prinsip yang sering disebut adalah bahwa **bagian laki-laki adalah dua kali bagian perempuan**. Namun, para sarjana kontemporer berpendapat bahwa ketentuan tersebut tidak bisa dipahami secara tekstual, melainkan memerlukan konteks historis, sosiologis, dan prinsip keadilan substantif dalam Islam.

Perspektif gender hadir untuk menilai bagaimana norma fikih waris dipahami, ditafsirkan, dan diterapkan sehingga tidak menimbulkan ketidakadilan dalam kondisi sosial yang berbeda dengan masa turunnya wahyu.

a. Dasar Normatif pembagian waris Dalam Islam

Al-Qur'an mengatur secara rinci mengenai kelompok ahli waris dan bagian mereka, antara lain:

- 1) QS. an-Nisā' : 11 ☉ ketentuan bagian anak, orang tua, dan prinsip dua banding satu.
- 2) QS. an-Nisā' : 12 ☉ bagian pasangan suami-istri.
- 3) QS. an-Nisā' : 176 ☉ bagian saudara laki-laki dan perempuan dalam kasus kalālah.

Pada masa awal Islam, laki-laki memikul tanggung jawab ekonomi penuh terhadap keluarga sebagaimana ditegaskan dalam QS. an-Nisā' : 34. Karena itu, bagian warisan lebih

besar diberikan kepada laki-laki sebagai bentuk *kompensasi tanggung jawab nafkah*. Namun, dalam masyarakat kontemporer, struktur tanggung jawab ekonomi telah berubah: perempuan banyak menjadi pencari nafkah, menjadi kepala keluarga, dan berkontribusi signifikan dalam perekonomian rumah tangga. Situasi ini menimbulkan debat mengenai apakah pembagian waris yang bersifat numerik dalam fikih harus dilihat sebagai norma statis atau prinsip dinamis.

b. Prinsip-Prinsip Gender Dalam Penafsiran hukum Waris

Penafsiran berperspektif gender bukan berarti mengubah teks, tetapi memahami maqāshid al-syarī'ah, konteks historis, dan prinsip keadilan egaliter yang ditekankan Al-Qur'an.

1) Keadilan sebagai Tujuan Syariat

Beberapa perempuan pada masa Nabi seperti Ummu Kultsum binti Uqbah pernah meminta hak waris dan Nabi mengakomodasinya. Ini menunjukkan bahwa pemberian hak perempuan merupakan tujuan moral syariat. Al-Syatibi menekankan bahwa maqāshid syariah bertujuan menjaga *harta, akal, agama, keturunan, dan jiwa*, yang semuanya menuntut keadilan.⁸⁴

2) Konteks sosial dalam Pembagian Waris

Para mufasir klasik seperti Ibn Katsir menegaskan bahwa penetapan dua banding satu didasarkan pada kewajiban nafkah laki-laki. Namun, jika kewajiban tersebut berubah dalam realitas sosial, maka ulama kontemporer seperti

⁸⁴ Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2001), 112.

Fazlur Rahman, Amina Wadud, dan Abdullah Saeed berpendapat bahwa pembacaan harus mempertimbangkan konteks sosial.

3) Kesetaraan Martabat Manusia

QS. al-Hujurat: 13 menegaskan persamaan derajat manusia. Perspektif gender menafsirkan bahwa pembagian waris tidak boleh menempatkan perempuan sebagai subordinat, melainkan sebagai subjek hukum yang penuh martabat.⁸⁵

c. Model Penafsiran Gender Dalam Hukum Waris

1) Tafsir Kontekstual

Pendekatan ini dipelopori oleh ulama kontemporer seperti Amina Wadud dan Asghar Ali Engineer. Mereka menilai bahwa ayat-ayat waris perlu dikaji ulang dengan mempertimbangkan:

- a) perubahan struktur nafkah,
- b) kontribusi ekonomi perempuan,
- c) posisi perempuan sebagai kepala keluarga,
- d) kebutuhan keadilan substantif.

Dengan demikian, “dua banding satu” bukanlah ketentuan baku, tetapi formula yang relevan pada masa tertentu.

2) Tafsir maqasidhi

Pendekatan maqāshid al-syarī'ah menilai bahwa substansi keadilan lebih penting daripada angka matematis. Jika kondisi ekonomi menunjukkan bahwa perempuan lebih

⁸⁵ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century* (London: Routledge, 2014), 102.

membutuhkan atau lebih berkontribusi, maka kewenangan keluarga atau hakim dapat melakukan *penyesuaian* melalui:

- a) wasiat wajibah,
- b) hibah saat hidup,
- c) kesepakatan keluarga,
- d) ijtihad hakim dalam ruang hukum positif.

3) Pendekatan Fikih Muqaran (Perbandingan Madzhab)

Beberapa mazhab memiliki fleksibilitas dalam kondisi tertentu:

- a) Mazhab Hanafi membolehkan pemberian hibah yang lebih besar kepada perempuan selama tidak merugikan ahli waris lain.
- b) Mazhab Maliki memberi ruang masalah mursalah dalam penentuan hak-hak keluarga, termasuk waris.
- c) Mazhab Ja'fari (Syiah) membagi waris lebih fleksibel dalam kasus tertentu seperti kalālah.

Pendekatan ini menjadi argumen bahwa fikih waris tidak sepenuhnya kaku dan dapat merespons kebutuhan zaman.

d. Aplikasi Penafsiran Gender Dalam Konteks Kontemporer

1) Perempuan Sebagai Kepala Keluarga

Di berbagai negara muslim (termasuk Indonesia), perempuan dapat menjadi kepala keluarga (janda, TKW, ibu tunggal). Dalam kondisi ini, pembagian waris yang kaku dapat menimbulkan ketimpangan karena perempuan menanggung beban nafkah.

2) Perempuan sebagai Pencari Nafkah Utama

Jika seorang anak perempuan membiayai orang tua, sementara saudara laki-lakinya tidak, maka secara etis dan syar'i ia dapat menerima bagian lebih melalui hibah atau wasiat.

3) Anak Perempuan tunggal

QS. an-Nisā' : 176 memberi ruang bagi penafsiran yang tidak selalu menempatkan perempuan pada posisi setengah, tetapi dapat memperoleh 1/2, 2/3, atau seluruh harta tergantung kondisi keluarga.

4) Penguatan Melalui hukum Positif Indonesia

QS. an-Nisā' : 176 memberi ruang bagi penafsiran yang tidak selalu menempatkan perempuan pada posisi setengah, tetapi dapat memperoleh 1/2, 2/3, atau seluruh harta tergantung kondisi keluarga.

Sehingga, Penafsiran berperspektif gender dalam hukum waris tidak bertujuan mengubah teks Al-Qur'an, tetapi memahami teks secara kontekstual sesuai maqāshid syariah. Pendekatan ini memastikan bahwa perempuan tidak dirugikan oleh praktik sosial yang tidak lagi sejalan dengan tujuan dasar syariat, yaitu keadilan, kemaslahatan, dan kesetaraan martabat manusia.

Dengan memahami konteks historis dan realitas modern, pembagian harta waris dapat diterapkan secara lebih adil, adaptif, dan relevan dengan prinsip syariat Islam.

3. Perspektif Gender terhadap hak kepemilikan harta dalam Perkawinan

Hak kepemilikan harta dalam perkawinan merupakan isu penting dalam kajian hukum keluarga Islam, terutama ketika dikaji dari perspektif gender. Perspektif gender berupaya mengungkap sejauh mana konstruksi hukum dan budaya mempengaruhi posisi laki-laki dan perempuan dalam menguasai, mengelola, dan memutuskan penggunaan harta dalam rumah tangga. Hal ini penting karena bias gender dalam relasi perkawinan dapat berdampak pada ketidakadilan ekonomi, ketimpangan akses sumber daya, serta diskriminasi terhadap perempuan, khususnya pada masa perceraian.

Dalam konteks fiqh klasik, hak kepemilikan harta perempuan sebenarnya diakui sepenuhnya. Namun, budaya patriarkis dalam masyarakat Muslim sering kali menghambat implementasi prinsip tersebut. Oleh sebab itu, perspektif gender berfungsi sebagai alat analisis kritis untuk menguji apakah norma hukum yang berlaku sudah sesuai dengan prinsip keadilan substantif bagi kedua belah pihak.

a. Hak Kepemilikan Harta dalam Islam;

Secara teologis dan yuridis, Islam memberikan pengakuan penuh terhadap hak kepemilikan individu, baik laki-laki maupun perempuan. Al-Qur'an menegaskan bahwa perempuan memiliki hak ekonomi yang terpisah dan mandiri dari suami, termasuk hak untuk memiliki dan mengelola hartanya sendiri tanpa intervensi pihak lain. Ayat yang paling sering dikutip terkait hal ini adalah Q.S. An-Nisa' (4):

32 yang menyatakan bahwa *“bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan pun ada bagian dari apa yang mereka usahakan.”* Ayat ini menunjukkan prinsip kesetaraan dan kemandirian ekonomi antara laki-laki dan perempuan. Fiqh klasik juga menegaskan hal tersebut dengan menyatakan bahwa perempuan berhak atas mahar, nafkah, dan seluruh harta yang diperolehnya melalui usaha sendiri, warisan, atau hibah, tanpa hak bagi suami untuk menguasainya secara paksa.

b. Sistem Harta Dalam Perkawinan Menurut Hukum Positif

Dalam hukum positif Indonesia, hak kepemilikan harta suami-istri diatur dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam (KHI), serta putusan-putusan Pengadilan Agama. Pada dasarnya, sistem harta dalam perkawinan dibagi menjadi:

- 1) Harta bawaan, yaitu harta yang dibawa masing-masing pihak sebelum menikah atau diperoleh sebagai hadiah/warisan.
- 2) Harta bersama (gono-gini), yaitu harta yang diperoleh selama perkawinan, baik oleh suami maupun istri.

KHI Pasal 85 menegaskan bahwa kedudukan suami dan istri adalah setara dalam kepemilikan harta bersama. Pasal 97 KHI juga menetapkan bahwa apabila terjadi perceraian, masing-masing pihak berhak memperoleh setengah dari harta bersama. Meski demikian, dalam praktik sering ditemui bias gender, misalnya anggapan bahwa suami adalah pencari nafkah utama sehingga istri dianggap tidak berkontribusi secara ekonomi. Perspektif gender mengkritik pandangan ini

dengan menegaskan bahwa kontribusi domestik istri (mengurus rumah, anak, dan pekerjaan reproduktif lainnya) juga merupakan bagian dari kontribusi ekonomi yang layak dihargai.

c. Analisis Perspektif Gender

1) Keadilan Akses dan Kontrol atas Harta

Secara normatif, perempuan memiliki hak atas akses (akses untuk mendapatkan harta), kontrol (mengatur penggunaan), dan manfaat (menikmati hasil) harta dalam rumah tangga. Namun, struktur budaya patriarkis sering memberikan posisi dominan pada suami, sehingga:

- a) keputusan keuangan didominasi laki-laki,
- b) pendapatan perempuan dianggap “tambahan” bukan hak penuh,
- c) aset keluarga biasanya atas nama suami,
- d) perempuan lebih rentan secara ekonomi setelah perceraian.

Perspektif gender mengkritisi ketimpangan ini dengan menegaskan bahwa relasi kuasa yang tidak seimbang dapat menyebabkan ketidakadilan struktural.⁸⁶

2) Pembagian Harta Bersama dalam Perceraian

Dalam praktik pengadilan, sebagian perempuan kesulitan membuktikan kontribusinya terhadap harta bersama. Perspektif gender mendorong agar hakim mempertimbangkan kontribusi non-material sebagai dasar pembagian harta secara adil. Putusan Mahkamah

⁸⁶ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesenjangan Gender*, (Jakarta: Kencana, 2007), 142.

Agung No. 179 K/AG/2015, misalnya, menjadi contoh penting di mana kontribusi domestik istri diakui sebagai bagian dari kontribusi terhadap harta bersama.

d. Relevansi Prinsip Maqasid Al-Syariah

Pendekatan gender dalam hak kepemilikan harta tidak bertentangan dengan syariat, karena tujuan hukum Islam (maqasid) adalah menjaga kemaslahatan, termasuk:

- 1) *Hifz an-Nafs* (perlindungan diri/to be safe),
- 2) *Hifz al-Mal* (perlindungan harta),
- 3) *Hifz al-'Ird* (perlindungan martabat).

Dengan demikian, setiap aturan yang memastikan perempuan terlindungi hak ekonominya selaras dengan prinsip keadilan Islam.⁸⁷

e. Implikasi Perspektif Gender

Kajian gender pada hak kepemilikan harta dalam perkawinan memiliki beberapa implikasi penting:

- 1) Penguatan hak ekonomi perempuan
Perempuan memiliki hak penuh atas penghasilan dan asetnya, serta hak setara dalam harta bersama.
- 2) Rekonstruksi pemahaman fiqh
Analisis gender mendorong pembacaan ulang teks keagamaan secara lebih adil dan kontekstual.
- 3) Transformasi hukum positif
Putusan pengadilan, yurisprudensi, dan kebijakan publik perlu menjamin kesetaraan ekonomi antara suami dan istri.

⁸⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: IIIT, 2008), 64.

4) Pencegahan kerentanan ekonomi pasca perceraian

Pembagian harta bersama yang adil merupakan cara melindungi perempuan dari risiko kemiskinan setelah perceraian.

Perspektif gender menegaskan bahwa Islam pada dasarnya telah memberikan pengakuan penuh atas hak kepemilikan perempuan. Namun, praktik sosial kadang tidak sesuai dengan prinsip tersebut. Karena itu, pendekatan gender diperlukan untuk memastikan bahwa relasi ekonomi suami-istri berada dalam kerangka kesetaraan, keadilan, dan kemaslahatan. Dengan demikian, perspektif gender bukanlah upaya menentang syariat, tetapi cara untuk mengaktualisasikan nilai-nilai keadilan yang sudah melekat dalam hukum Islam.

F. Studi Gender Dalam Pernikahan Dini

1. Perspektif Gender tentang Faktor Pendorong Pernikahan Dini

Pernikahan dini merupakan fenomena sosial yang dipengaruhi oleh berbagai faktor sosial, budaya, ekonomi, dan keagamaan. Dari perspektif gender, pernikahan dini tidak semata-mata keputusan individual, melainkan merupakan *konstruksi sosial* yang lebih banyak menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Kondisi ini memperlihatkan bagaimana norma gender, relasi kuasa, dan ketimpangan akses terhadap sumber daya turut membentuk keputusan terhadap usia perkawinan.

a. Norma Gender yang Mengkonstruksi Peran Tradisional Laki-Laki dan Perempuan

Dalam banyak masyarakat, perempuan masih dipandang sebagai pihak yang harus dipersiapkan untuk peran domestik: menjadi istri dan ibu. Konstruksi ini menempatkan perempuan seolah “siap menikah” lebih cepat dibanding laki-laki. Norma tersebut dianggap wajar sehingga keluarga sering merasa tidak berkewajiban memberi kesempatan pendidikan lebih tinggi bagi anak perempuan. Pandangan ini merupakan hasil dari budaya patriarkal yang secara historis mengidentikkan perempuan dengan perawatan rumah, kesuburan, dan pengasuhan anak.⁸⁸ Akibatnya, pernikahan dini dipandang sebagai pilihan “alami” bagi anak perempuan ketika mereka dianggap telah memasuki usia balig. Norma ini menempatkan perempuan sebagai objek keputusan, bukan subjek yang memiliki hak penuh atas tubuh, pendidikan, dan pilihan hidup.

b. Ketimpangan Akses terhadap Pendidikan

Salah satu faktor paling kuat yang mendorong pernikahan dini adalah rendahnya akses pendidikan, terutama bagi anak perempuan. Dalam perspektif gender, ketimpangan akses pendidikan bukan hanya persoalan ekonomi, tetapi juga konstruksi sosial bahwa pendidikan tinggi untuk perempuan “tidak terlalu penting”. Banyak keluarga masih beranggapan bahwa investasi pendidikan bagi perempuan kurang menguntungkan, karena mereka pada akhirnya “akan

⁸⁸ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 12–14.

menjadi ibu rumah tangga”.⁸⁹ Padahal, data menunjukkan bahwa semakin tinggi tingkat pendidikan seorang perempuan, semakin kecil kemungkinan ia menikah pada usia anak. Sehingga ketidaksetaraan pendidikan ini menjadi bentuk *marginalisasi* perempuan karena membatasi kesempatan mengembangkan potensi mereka dan mempersempit pilihan hidup.

c. Tekanan Sosial dan Budaya (Social Pressure)

Di beberapa komunitas, terdapat anggapan bahwa perempuan yang terlambat menikah adalah “tidak laku” atau akan menjadi beban keluarga. Tekanan sosial semacam ini meningkatkan praktik menikahkan anak perempuan pada usia muda sebagai bentuk pemenuhan harapan masyarakat. Tradisi ini diperkuat oleh kontrol sosial terhadap tubuh perempuan, termasuk kecemasan orang tua tentang menjaga kehormatan anak perempuan.⁹⁰ Tekanan ini merupakan bentuk *kontrol sosial terhadap tubuh perempuan* (social control of female body), yang berakar pada budaya patriarki yang menilai kehormatan keluarga dari perilaku anak perempuan.

d. Faktor Ekonomi dan Ketidaksetaraan Gender

Kemiskinan sering menjadi pendorong langsung pernikahan dini. Namun dalam perspektif gender, kemiskinan ini memiliki dimensi ketidaksetaraan karena perempuan kurang

⁸⁹ M. N. Karim, *Women, Education, and Development*, (London: Routledge, 2010), 55.

⁹⁰ Siti Musdah Mulia, *Menuju Keadilan Gender*, (Jakarta: Kencana, 2015), 87–89.

memiliki akses terhadap sumber daya ekonomi. Banyak keluarga menikahkan anak perempuan dengan harapan mengurangi beban ekonomi atau mendapatkan “keamanan” finansial melalui suami. Dalam masyarakat patriarkal, laki-laki dianggap sebagai pencari nafkah, sementara perempuan dilihat sebagai beban ekonomi bila tidak segera menikah.⁹¹ Ketimpangan gender dalam akses ekonomi membuat anak perempuan rentan dijadikan instrumen penyelamatan ekonomi keluarga.

e. Penafsiran Keagamaan yang Bias Gender

Sebagian masyarakat menggunakan pemahaman keagamaan yang literal untuk membenarkan pernikahan usia muda. Padahal, banyak ulama kontemporer telah menekankan bahwa tujuan pernikahan adalah *kemaslahatan*, yang menuntut kematangan fisik, psikologis, dan sosial.⁹² Bias gender terlihat ketika teks keagamaan ditafsirkan secara patriarkal sehingga justru melegitimasi praktik yang merugikan perempuan—misalnya, penafsiran bahwa balig biologis dianggap cukup untuk menikah. Penafsiran bias terjadi ketika tafsir agama dibuat tanpa mempertimbangkan realitas sosial perempuan, sehingga kepentingan mereka terpinggirkan.

f. Minimnya Edukasi Seksual dan Kesehatan Reproduksi

Ketidakpahaman tentang tubuh dan kesehatan reproduksi

⁹¹ Naila Kabeer, *Gender, Labour, and Poverty*, (New York: Routledge, 2012),102.

⁹² Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Ushrah al-Muslimah*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1998), 44.

membuat banyak remaja, terutama perempuan, tidak mampu menegosiasikan keputusan terkait pernikahan. Edukasi yang minim juga membuat mereka rentan terhadap kehamilan yang tidak direncanakan, yang kemudian dijadikan alasan keluarga untuk menikahkan mereka secara dini.⁹³ Minimnya edukasi reproduksi adalah bentuk *disempowerment* perempuan, yang membuat mereka tidak memiliki kontrol atas tubuhnya sendiri.

g. Relasi Kuasa Dalam Keluarga

Relasi kuasa yang timpang membuat suara anak perempuan kurang dipertimbangkan dalam pengambilan keputusan. Dalam banyak kasus, orang tua, terutama ayah, memegang otoritas penuh dalam menetapkan kapan dan dengan siapa anak perempuan harus menikah. Penelitian menunjukkan bahwa anak perempuan lebih sedikit didengar dibandingkan anak laki-laki karena posisi mereka dianggap lebih subordinat.⁹⁴ Ketimpangan relasi kuasa ini menyebabkan keputusan menikahkan anak lebih mencerminkan kepentingan keluarga, bukan kepentingan anak perempuan.

Dari perspektif gender, faktor pendorong pernikahan dini tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai pilihan keluarga atau kondisi ekonomi semata. Ia merupakan hasil dari struktur sosial patriarki yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat melalui:

⁹³ WHO, *Adolescent Sexual and Reproductive Health*, (Geneva: WHO Press, 2020), 3.

⁹⁴ UNICEF, *Child Marriage: Causes and Consequences*, (New York: UNICEF, 2018), 21–22.

- 1) konstruksi peran gender tradisional,
- 2) ketimpangan pendidikan dan ekonomi,
- 3) kontrol sosial atas tubuh perempuan,
- 4) tekanan budaya,
- 5) penafsiran keagamaan yang bias, serta
- 6) relasi kuasa yang tidak setara.

Dengan demikian, upaya penghapusan pernikahan dini harus mencakup transformasi budaya gender, pemberdayaan perempuan, dan reformasi struktural dalam pendidikan, ekonomi, serta penafsiran agama yang berkeadilan gender.

2. Perspektif Gender tentang Dampak Pernikahan Dini

Pernikahan dini yang dalam berbagai literatur merujuk pada praktik perkawinan yang dilakukan sebelum usia 18 tahun menjadi salah satu isu sosial yang memiliki konsekuensi serius terhadap relasi gender, kesejahteraan perempuan, dan struktur keluarga. Perspektif gender memandang pernikahan dini bukan sekadar persoalan usia, tetapi juga persoalan ketidaksetaraan kekuasaan (*power relation*) antara laki-laki dan perempuan yang berdampak pada kesehatan, pendidikan, ekonomi, dan relasi sosial perempuan.

a. Relasi Kuasa Gender Dalam Pernikahan Dini

Dalam masyarakat patriarkal, pernikahan dini sering terjadi karena konstruksi sosial yang menempatkan perempuan sebagai pihak yang harus patuh, menjaga kehormatan keluarga, dan siap memasuki peran domestik sejak usia belia. Hal ini melahirkan relasi kuasa yang tidak seimbang, sebab perempuan yang menikah dini cenderung belum matang

secara psikologis maupun sosial sehingga sulit melakukan negosiasi dalam rumah tangga. Penelitian menunjukkan bahwa perempuan yang menikah di bawah usia 18 tahun cenderung mengalami keterbatasan dalam pengambilan keputusan penting seperti pendidikan, kesehatan reproduksi, dan penggunaan sumber daya ekonomi.⁹⁵

b. Dampak Pernikahan Dini Terhadap Kesehatan Reproduksi Perempuan

Secara biologis, tubuh remaja perempuan belum sepenuhnya matang untuk menjalani kehamilan dan proses persalinan. Perspektif gender menilai bahwa pernikahan dini memperburuk **kerentanan kesehatan reproduksi**, karena praktik ini mempercepat perempuan memasuki fungsi reproduktif dalam kondisi yang belum siap. Dampak yang sering muncul mencakup risiko preeklamsia, anemia, komplikasi persalinan, hingga angka kematian ibu dan bayi yang lebih tinggi.⁹⁶

Selain itu, ketidaksetaraan gender membuat perempuan yang menikah dini sulit mengakses layanan kesehatan reproduksi lantaran keterbatasan pengetahuan, kendali suami, dan norma budaya yang membatasi mobilitas perempuan. Ketergantungan ini menyebabkan perempuan remaja lebih rentan terhadap kehamilan berulang dan kehamilan yang tidak diinginkan.⁹⁷

⁹⁵ Nurul Sari, *Pernikahan Usia Anak dan Implikasi Sosialnya*, (Jakarta: Pustaka Bangsa, 2020), 45.

⁹⁶ World Health Organization, *Adolescent Pregnancy Report* (Geneva: WHO Press, 2018), 62.

⁹⁷ Dina Mulia, *Gender dan Kesehatan Reproduksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), 103.

c. Dampak Pendidikan dan Akses Terhadap Pengetahuan

Dari perspektif gender, pernikahan dini menjadi salah satu penyebab utama terhambatnya pendidikan perempuan. Banyak remaja perempuan yang terpaksa keluar dari sekolah setelah menikah atau hamil, sehingga akses mereka terhadap pengetahuan, keterampilan kerja, serta pemberdayaan ekonomi menjadi terbatas. UNESCO mencatat bahwa setiap tahun pernikahan dini menyebabkan jutaan anak perempuan putus sekolah dan kehilangan peluang peningkatan kualitas hidup.⁹⁸

Kondisi ini memperkuat lingkaran ketidaksetaraan gender karena perempuan yang tidak memiliki pendidikan memadai lebih sulit mendapatkan pekerjaan yang layak dan kurang mampu mengambil keputusan dalam keluarga. Ketergantungan ekonomi semakin menempatkan perempuan pada posisi subordinat dalam relasi rumah tangga.⁹⁹

d. Dampak Ekonomi dan Kemiskinan Berbasis Gender

Pernikahan dini memiliki implikasi langsung terhadap kemiskinan, baik kemiskinan keluarga maupun kemiskinan yang dialami perempuan secara spesifik. Perspektif gender melihat bahwa perempuan yang menikah di usia dini biasanya tidak memperoleh kesempatan untuk memasuki pasar kerja formal. Akibatnya, perempuan cenderung bekerja di sektor informal dengan pendapatan rendah, atau bergantung sepenuhnya pada pendapatan suami.

⁹⁸ UNESCO, *Early Marriage and Education Loss* (Paris: UNESCO Publishing, 2019), 80.

⁹⁹ Arif Hidayat, *Perempuan, Pendidikan, dan Ketimpangan Gender* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2022), 55.

Penelitian global menunjukkan bahwa anak perempuan yang menikah pada usia muda berisiko 25% lebih tinggi mengalami kemiskinan sepanjang hidupnya dibandingkan perempuan yang menikah setelah usia dewasa.¹⁰⁰ Relasi kuasa yang timpang dan ketergantungan ekonomi memperkuat kerentanan perempuan terhadap kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), eksploitasi, dan marginalisasi sosial.

e. Dampak Sosial dan Psikologis

Dari perspektif gender, pernikahan dini menciptakan tekanan psikologis signifikan. Remaja perempuan sering menghadapi beban domestik yang berat, seperti mengurus rumah tangga, melayani suami, dan merawat anak, yang semuanya menuntut kedewasaan emosional yang belum mereka miliki sepenuhnya. Tekanan ini meningkatkan risiko depresi, kecemasan, dan stres berkepanjangan.¹⁰¹

Selain itu, norma gender yang kaku dapat membuat perempuan yang menikah dini terisolasi dari lingkungan sosialnya, kehilangan ruang pergaulan sebaya, dan tidak memiliki dukungan sosial yang kuat. Isolasi sosial ini memperparah ketergantungan pada suami dan memperkecil kemampuan perempuan untuk mencari bantuan ketika menghadapi masalah domestik.

¹⁰⁰ UNFPA, *Global Child Marriage Report* (New York: UNFPA, 2020), 119.

¹⁰¹ Putri Rahmawati, *Psikologi Perempuan dan Keluarga* (Malang: UMM Press, 2021), 98.

f. Kekerasan Berbasis Gender Dalam Pernikahan Dini

Pernikahan dini menjadi faktor risiko tinggi terjadinya kekerasan berbasis gender. Perspektif gender menilai bahwa kondisi ketidaksetaraan antara suami yang lebih dewasa dan istri yang masih sangat muda membuka peluang lahirnya **kekerasan fisik, psikologis, ekonomi, maupun seksual**. Laporan UNICEF menunjukkan bahwa perempuan yang menikah sebelum usia 18 tahun memiliki kemungkinan 30–50% lebih tinggi mengalami KDRT dibandingkan mereka yang menikah pada usia dewasa.¹⁰²

Perempuan remaja cenderung tidak memiliki posisi tawar untuk menolak hubungan seksual, mengatur jarak kehamilan, ataupun menolak perlakuan suami, sehingga pernikahan dini secara sistemik memperparah kerentanan terhadap kekerasan dan eksploitasi.

g. Analisis Kritis Gender

Perspektif gender menegaskan bahwa pernikahan dini bukan hanya persoalan budaya atau ekonomi, tetapi merupakan manifestasi ketidakadilan gender yang lebih luas. Ketidaksetaraan tersebut tampak pada:

1) Kontrol atas tubuh Perempuan

Perempuan dianggap “siap menikah” berdasarkan standar biologis dan sosial yang ditentukan laki-laki.

2) Subordinasi Perempuan Dalam Keluarga

Keputusan tentang pernikahan sering diambil oleh orang tua atau laki-laki dewasa tanpa pertimbangan kepentingan

¹⁰² UNICEF, *Violence Against Girls: Global Patterns* (New York: UNICEF, 2021), 132.

terbaik bagi anak perempuan.

3) Pelanggaran hak-hak anak Perempuan

Pernikahan dini menghambat hak atas pendidikan, kesehatan, dan perlindungan dari kekerasan.

4) Reproduksi Kemiskinan Gender

Karena pendidikan rendah, akses ekonomi sulit, dan ketergantungan tinggi. Dengan demikian, analisis gender terhadap pernikahan dini menekankan pentingnya intervensi struktural, mulai dari edukasi masyarakat, pemberdayaan ekonomi perempuan, perbaikan regulasi, hingga penguatan layanan perlindungan anak dan perempuan.

3. Perspektif Gender tentang Upaya Pencegahan Pernikahan Dini

Pernikahan dini (child marriage) merupakan praktik perkawinan yang dilakukan oleh individu khususnya perempuan sebelum mencapai usia dewasa secara biologis, psikologis, maupun sosial. Praktik ini bukan hanya isu hukum, tetapi juga persoalan **ketidaksetaraan gender** yang telah berakar dalam konstruksi budaya dan sosial masyarakat. Dalam banyak konteks, perempuan dianggap sebagai pihak yang harus “dilindungi” sekaligus “dikendalikan,” sehingga keputusan perkawinan seringkali tidak melibatkan persetujuan penuh dari pihak perempuan itu sendiri.¹⁰³ Dari sudut pandang gender, pernikahan dini memperkuat subordinasi perempuan karena membatasi akses mereka

¹⁰³ R. Musa, *Gender dan Konstruksi Sosial Perempuan* (Jakarta: Prenada Media, 2018), 45.

terhadap pendidikan, kesehatan reproduksi, dan partisipasi sosial-ekonomi. Oleh sebab itu, upaya pencegahan pernikahan dini membutuhkan pendekatan yang tidak sekadar legal-formal, tetapi juga transformatif terhadap norma gender.¹⁰⁴

a. Akar Gender dari Praktik Pernikahan Dini

1) Konstruksi Sosial tentang peran perempuan

Di banyak budaya, perempuan sering diposisikan sebagai penjaga kehormatan keluarga, sehingga menikahkan anak perempuan pada usia dini dianggap sebagai cara untuk menjaga “nilai moral” keluarga. Padahal, konstruksi ini merupakan bentuk *bias gender* yang memandang perempuan terutama dari sisi tubuh dan kesuciannya.¹⁰⁵

2) Ketimpangan kuasa dalam keluarga dan masyarakat

Keputusan perkawinan seringkali tidak berada di tangan perempuan muda, melainkan orang tua, tokoh masyarakat, atau struktur sosial lainnya. Ketidaksetaraan kuasa ini menyebabkan perempuan tidak dapat menolak atau menunda perkawinan, meskipun mereka secara emosional belum siap.¹⁰⁶

3) Ekonomi dan Gender

Di keluarga miskin, anak perempuan sering dipandang

¹⁰⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 12.

¹⁰⁵ Syafiq Hasyim, *Menakar Harga Perempuan dalam Tradisi* (Bandung: Mizan, 2014), 78.

¹⁰⁶ Fitri Nurbani, *Ketidaksetaraan Kuasa dalam Keluarga* (Malang: UB Press, 2019), 101.

sebagai beban ekonomi sehingga dinikahkan untuk mengurangi tanggungan. Ini berkaitan erat dengan ketidaksetaraan ekonomi berbasis gender, di mana perempuan kurang memiliki peluang ekonomi yang setara.¹⁰⁷

b. Dampak Gender dari Pernikahan Dini

1) Dampak Kesehatan Reproduksi

Pernikahan dini sering menyebabkan kehamilan di bawah usia ideal sehingga meningkatkan risiko komplikasi kehamilan, kematian ibu, dan bayi. WHO menyebut perempuan usia 10–19 tahun memiliki risiko kematian saat melahirkan dua kali lipat dibanding perempuan dewasa.¹⁰⁸

2) Dampak pendidikan dan Ekonomi

Anak perempuan yang menikah dini cenderung putus sekolah, kehilangan kesempatan untuk mengembangkan keterampilan, serta terjebak dalam ketergantungan ekonomi terhadap suami atau keluarga mertua.¹⁰⁹

3) Dampak Psikologis

Perempuan yang menikah di usia anak mengalami stres, depresi, dan *gender-based violence* lebih tinggi karena belum matang secara emosional dalam mengelola konflik rumah tangga

¹⁰⁷ D. Yuliani, *Kemiskinan dan Gender* (Jakarta: Kencana, 2017), 66.

¹⁰⁸ WHO, *Adolescent Pregnancy: Factsheet* (Geneva: WHO Press, 2020),

3.

¹⁰⁹ UNICEF, *Child Marriage and Education* (New York: UNICEF Publications, 2018), 14.

c. Perspektif Gender Dalam Upaya Pencegahan Pernikahan Dini

Pencegahan pernikahan dini memerlukan pendekatan yang holistik dan berkeadilan gender, meliputi:

1) Pendidikan Keetaraan Gender Sejak Dini

Edukasi gender diperlukan untuk mengubah cara pandang masyarakat tentang perempuan, terutama terkait peran, hak, dan kapasitas mereka. Pendidikan ini harus diterapkan di sekolah, keluarga, dan komunitas untuk menumbuhkan kesadaran bahwa perempuan bukan objek yang harus dikendalikan melalui perkawinan.¹¹⁰

2) Penguatan Hak Anak dan Suara Perempuan

Pendekatan berbasis hak anak menempatkan perempuan muda sebagai subjek yang memiliki hak untuk menentukan masa depannya. Melibatkan mereka dalam proses pengambilan keputusan terutama terkait perkawinan menjadi langkah penting dalam menghapus ketimpangan kuasa berbasis gender.¹¹¹

3) Advokasi Kebijakan Berperspektif Gender

Indonesia telah merevisi UU No. 1 Tahun 1974 menjadi UU No. 16 Tahun 2019 yang menetapkan usia minimal menikah adalah 19 tahun.

Namun perspektif gender perlu diterapkan dalam implementasinya, misalnya:

¹¹⁰ L. Sumarni, *Pendidikan Gender di Sekolah* (Surabaya: Airlangga University Press, 2021), 23.

¹¹¹ Save the Children, *Voices of Girls* (London: SC Publications, 2018), 17.

- a) memastikan alasan dispensasi tidak digunakan untuk memaksakan pernikahan
- b) memperkuat peran KUA, P2TP2A, dan tokoh agama dalam edukasi gender,
- c) menekankan dampak ketidaksetaraan gender dalam putusan hakim.¹¹²

4) Pemberdayaan Ekonomi Perempuan dan Keluarga

Intervensi ekonomi seperti pelatihan keterampilan, beasiswa, bantuan usaha, dan program perlindungan sosial dapat mengubah motivasi orang tua untuk menikahkan anak perempuan karena faktor ekonomi. Studi menunjukkan bahwa peningkatan ekonomi keluarga berbanding lurus dengan penurunan praktik pernikahan dini.¹¹³

5) Peran Tokoh Agama, adat dan Lembaga

Tokoh agama memiliki otoritas moral untuk mengubah pemahaman masyarakat bahwa pernikahan dini adalah tindakan yang “lebih baik” secara moral. Melalui pendekatan fikih berperspektif gender, tokoh agama dapat menekankan prinsip:

- a) kemaslahatan,
- b) kesehatan reproduksi,
- c) keadilan gender,
- d) dan perlindungan terhadap kerentanan perempuan

¹¹² Kementerian PPPA, *Pedoman Pencegahan Perkawinan Anak* (Jakarta: KemenPPPA, 2021), 32.

¹¹³ BPS, *Dinamika Ekonomi dan Perkawinan Anak di Indonesia* (Jakarta: BPS, 2020), 9.

6) Literasi Kesehatan reproduksi

Pendidikan kesehatan reproduksi yang komprehensif membantu perempuan muda memahami tubuh dan kesehatannya sehingga mampu mengambil keputusan yang lebih bertanggung jawab. Pengetahuan ini juga membantu orang tua memahami risiko medis perkawinan dini.¹¹⁴

G. Studi Gender Tentang Kekerasan Gender dalam Rumah Tangga

1. Patriarkisme Sebagai Ideologi Yang Menciptakan Budaya Kekerasan

Patriarkisme adalah sebuah sistem budaya dan struktur sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dan kontrol, sementara perempuan ditempatkan pada posisi subordinat. Dalam konteks rumah tangga, ideologi ini melahirkan pola relasi yang timpang dan membuka ruang legitimasi bagi berbagai bentuk kekerasan gender seperti kekerasan fisik, psikis, seksual, ekonomi, maupun penelantaran. Banyak penelitian feminis menunjukkan bahwa kekerasan dalam rumah tangga bukan semata-mata tindakan individual, melainkan bagian dari struktur sosial yang mengakar dalam budaya patriarki.¹¹⁵

¹¹⁴ Kementerian Kesehatan RI, *Kesehatan Reproduksi Remaja* (Jakarta: Kemenkes, 2019), 28.

¹¹⁵ Siti Musdah Mulia, *Keadilan Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 2015), 34.

a. Makna dan Karakteristik Ideologi Patriarki

Secara etimologis, patriarki berasal dari kata *patriarch*, yang berarti “kekuasaan atas ayah” atau “kekuasaan ayah.” Dalam kajian gender, patriarki dipahami sebagai sistem yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan utama dalam institusi masyarakat, negara, dan terutama rumah tangga.¹¹⁶ Ideologi patriarki memiliki beberapa karakteristik utama:

1) Hierarki Gender

Laki-laki ditempatkan sebagai kepala, pemimpin, dan pengambil keputusan utama, sedangkan perempuan diposisikan sebagai pengikut.

2) Kontrol atas Tubuh dan Seksualitas Perempuan

Patriarkisme melegitimasi bahwa tubuh perempuan adalah milik laki-laki, sehingga persetujuan (consent) seringkali diabaikan termasuk dalam relasi pernikahan.

3) Pembagian Peran Tradisional

Perempuan dibebani tugas domestik, sementara laki-laki dikonstruksikan sebagai pencari nafkah. Ketika perempuan keluar dari skema ini seringkali ia dianggap “melanggar norma.”¹¹⁷

4) Norma Maskulinitas yang Toxic

Laki-laki didorong untuk kuat, dominan, dan tidak menunjukkan emosi, sehingga kekerasan sering dipandang sebagai cara untuk menegaskan otoritas.

¹¹⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 12.

¹¹⁷ Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah* (Jakarta: KUPI, 2019), 68.

Karakteristik-karakteristik inilah yang kemudian menciptakan pola relasi timpang yang membuka peluang terjadinya kekerasan dalam rumah tangga.

b. Patriarkisme dan Reproduksi Kekerasan Gender dalam Rumah Tangga

Dalam relasi rumah tangga, patriarkisme dimanifestasikan dalam bentuk hak istimewa laki-laki (male privilege) yang dianggap normal oleh masyarakat. Ketika norma ini dilegitimasi, berbagai bentuk kekerasan muncul sebagai konsekuensi dari struktur tersebut.

1) Kekuasaan atas Pengambilan Keputusan.

Dalam keluarga patriarkis, keputusan mayoritas berada di tangan laki-laki. Ketika perempuan mencoba menegosiasikan haknya, seringkali laki-laki menggunakan kekerasan untuk mempertahankan dominasinya.¹¹⁸

2) Kekerasan Sebagai alat Kontrol

Banyak kasus KDRT terjadi karena laki-laki merasa memiliki hak untuk “mendisiplinkan” istri atau anak sesuai konstruksi budaya. Dalam perspektif gender, kekerasan dipandang sebagai mekanisme sosial untuk memelihara struktur patriarki.

3) Internalisasi Patriarki oleh Perempuan

Perempuan sering kali diajarkan sejak kecil untuk taat, pasrah, dan patuh kepada laki-laki. Akibatnya, banyak perempuan tidak menyadari bahwa perlakuan kasar yang dialaminya adalah bentuk pelanggaran hak asasi.

¹¹⁸ UN Women, *Domestic Violence Report* (New York: 2018), 84.

4) Legitimasi Agama dan Budaya

Dalam masyarakat patriarkal, teks agama sering ditafsirkan secara bias gender dan digunakan untuk membenarkan kekuasaan laki-laki; misalnya, ajaran tentang kepatuhan istri ditafsirkan secara mono-dimensi. Penafsiran yang tidak berperspektif gender berkontribusi pada praktik kekerasan yang mengakar.

c. Patriarki sebagai Sistem Sosial yang Terinstitusionalisasi

Kekerasan tidak hanya terjadi pada level individu tetapi menjadi bagian dari sistem yang dijaga oleh institusi sosial. Beberapa institusi yang memiliki kontribusi dalam memperkuat budaya patriarki adalah:

- 1) Keluarga. Pembagian peran yang tidak setara diwariskan dari generasi ke generasi.
- 2) Pendidikan. Buku pelajaran dan kurikulum sering menggambarkan laki-laki sebagai pemimpin dan perempuan sebagai pengasuh rumah tangga.
- 3) Media Masa. Representasi perempuan sebagai objek lemah dan laki-laki sebagai tokoh heroik menciptakan konstruksi gender yang bias.
- 4) Hukum dan Kebijakan. Dalam beberapa masyarakat, hukum lebih berpihak kepada laki-laki, misalnya dalam urusan perceraian, hak asuh, atau kepemilikan harta. Sistem hukum yang tidak sensitif gender memperburuk posisi perempuan korban KDRT.

d. Dampak Patriarkisme terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga.

Penelitian menunjukkan bahwa ideologi patriarki tidak hanya meningkatkan frekuensi dan tingkat kekerasan, tetapi juga memperparah dampaknya. Beberapa dampak tersebut antara lain:

- 1) Ketergantungan Ekonomi: Perempuan yang dilarang bekerja sulit melepaskan diri dari relasi kekerasan.
- 2) Trauma Psikologis: Kekerasan verbal dan emosional sering kali meninggalkan luka lebih panjang daripada kekerasan fisik.
- 3) Reproduksi Kekerasan Antar Generasi: Anak-anak yang menyaksikan kekerasan cenderung menormalisasi perilaku tersebut di masa depan.
- 4) Pembatasan Akses Pendidikan dan Kemandirian: Perempuan dibatasi dalam pendidikan sehingga kesulitan mengakses hak-haknya.

Dengan demikian, patriarki tidak hanya menimbulkan kekerasan individual tetapi juga menciptakan budaya kekerasan struktural yang berkelanjutan.¹¹⁹

e. Upaya Dekonstruksi Patriarkisme dalam Rumah Tangga

Untuk menghapus budaya kekerasan berbasis gender, perlu dilakukan dekonstruksi terhadap struktur patriarkal melalui:

- 1) Penafsiran Kembali Teks Agama secara Berperspektif Gender. Mengangkat nilai-nilai kesetaraan dan keadilan yang menjadi inti ajaran agama.

¹¹⁹ UNDP, *Human Development Report* (Geneva: 2020), 210.

- 2) Pendidikan Kesetaraan Gender dalam Keluarga. Memperkenalkan pembagian peran yang adil dan tidak berbasis stereotip.
- 3) Penguatan Ekonomi Perempuan. Kemandirian ekonomi terbukti mengurangi kerentanan perempuan terhadap kekerasan.
- 4) Reformasi Kebijakan dan Hukum. Mendorong regulasi yang memberikan perlindungan penuh kepada korban KDRT, serta memastikan aparat penegak hukum memiliki perspektif gender.
- 5) Transformasi Budaya. Kampanye publik, media, dan lembaga pendidikan harus dilibatkan untuk membongkar stereotip gender yang merugikan.

2. Perspektif Gender tentang Institusi Perkawinan yang Ramah Perempuan dan Anak

Dalam kajian gender, perkawinan bukan sekadar ikatan hukum dan religius, tetapi juga *institusi sosial* yang membentuk relasi kekuasaan antara laki-laki dan perempuan. Banyak penelitian menunjukkan bahwa ketidaksetaraan gender dalam perkawinan sering muncul akibat konstruksi sosial patriarkal yang telah mengakar. Oleh karena itu, membangun *institusi perkawinan yang ramah perempuan dan anak* merupakan agenda penting dalam hukum keluarga Islam, studi gender, dan kebijakan nasional.¹²⁰

¹²⁰ M. Fakihi, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Insist Press, 2013), 2.

a. Konsep Institusi Perkawinan dalam Perspektif Gender

1) Perkawinan sebagai Institusi Sosial-Religius

Dalam Islam, perkawinan (al-nikāḥ) memiliki dimensi sakral dan sosial. Dimensi sakral menempatkan perkawinan sebagai ibadah, sedangkan dimensi sosial menekankan keadilan dan kesejahteraan pasangan. Perspektif gender menekankan bahwa kedua dimensi ini harus diterjemahkan dalam praktik yang *non-diskriminatif* dan setara.

2) Relasi Kuasa dalam Perkawinan

Kajian feminis menunjukkan bahwa struktur patriarki kerap membuat perempuan berada pada posisi subordinat. Relasi kuasa ini terlihat dalam pengambilan keputusan, pembagian kerja domestik, kepemilikan ekonomi, hingga otoritas tubuh dan reproduksi. Perkawinan ramah gender harus memastikan relasi kuasa yang seimbang antara suami dan istri.

b. Prinsip-Prinsip Perkawinan yang ramah Perempuan dan Anak

1) Kesetaraan (Equality) dalam Relasi Suami-Istri

Kesetaraan tidak berarti menghapus perbedaan biologis, tetapi menekankan kesamaan kedudukan hukum, moral, dan sosial. Kesetaraan ini tampak dalam:

- a) pembagian peran domestik dan publik yang fleksibel,
- b) hak mengambil keputusan bersama,
- c) akses perempuan terhadap sumber ekonomi, dan
- d) jaminan kebebasan dari kekerasan.

Konsep kesetaraan ini sejalan dengan QS. At-Taubah: 71 tentang hubungan *al-walāyah* (pertolongan dan kesalingan) antara laki-laki dan perempuan.

2) Non-kekerasan (*Non-violence*)

Institusi perkawinan ramah perempuan dan anak harus bebas dari kekerasan fisik, psikis, seksual, dan ekonomi. Kekerasan berbasis gender sering muncul akibat legitimasi budaya patriarki. Negara melalui UU PKDRT berfungsi sebagai pelindung korban.¹²¹

3) Penguatan Otonomi Perempuan

Otonomi berkaitan dengan kemampuan perempuan mengambil keputusan atas pendidikan, pekerjaan, kesehatan reproduksi, dan ekonomi. Kajian gender memandang otonomi perempuan sebagai syarat utama untuk mencegah ketergantungan struktural yang berujung subordinasi.

4) Perlindungan Anak dalam Institusi Perkawinan

Perkawinan ramah anak menempatkan anak sebagai subjek hak, bukan objek kekuasaan orang tua. Perspektif gender mendukung pengasuhan berbasis kesetaraan, anti kekerasan, partisipatif, dan mendukung tumbuh kembang optimal. Termasuk di dalamnya penolakan terhadap perkawinan anak yang terbukti merugikan kesehatan, pendidikan, dan psikologi perempuan.

¹²¹ UU No.23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT), 15.

c. Pembacaan Teks Keagamaan Berperspektif Gender dalam Perkawinan

- 1) Penafsiran Responsif Gender terhadap Teks Al-Qur'an dan Hadis

Penafsiran klasik sering dipengaruhi konteks patriarki masa lalu. Pendekatan *hermeneutika gender* menawarkan cara membaca ulang teks untuk menghadirkan keadilan substantif. Misalnya, konsep *qiwāmah* dan *ṭā'ah* harus dipahami sebagai tanggung jawab moral dan perlindungan, bukan dominasi laki-laki atas perempuan.¹²²

- 2) Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai Basis Keadilan Gender

Maqāṣid menekankan perlindungan terhadap:

- a) jiwa (ḥifẓ al-nafs),
- b) akal (ḥifẓ al-'aql),
- c) keturunan (ḥifẓ al-nasl),
- d) harta (ḥifẓ al-māl), serta
- e) martabat manusia (ḥifẓ al-'ird).

Institusi perkawinan harus menjamin perlindungan perempuan dan anak dalam lima aspek tersebut

d. Praktik Sosial dan Tantangan Budaya

- 1) Budaya Patriarkal

Banyak praktik sosial seperti kawin paksa, poligami yang tidak adil, pembagian peran yang kaku, dan pengendalian tubuh perempuan masih ditemukan dalam masyarakat. Studi gender menyoroti bahwa praktik ini bukan ajaran agama, tetapi konstruksi budaya yang menghalangi keadilan

¹²² Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, 26.

2) Ketergantungan ekonomi Perempuan

Kurangnya akses perempuan terhadap pendidikan dan ekonomi menjadi sumber ketidakadilan perkawinan. Ketergantungan ini membuat perempuan rentan menjadi korban kekerasan domestik. Pemberdayaan ekonomi menjadi strategi kunci menuju perkawinan yang setara

e. Model Institusi Perkawinan yang Ramah Perempuan dan Anak

1) Model Relasi Mitra (Partnership Marriage)

Perkawinan ideal adalah *equal partnership marriage* yang menekankan:

- a) mutual respect,
- b) mutual responsibility,
- c) mutual consultation (musyawarah),
- d) dan shared decision-making.

Dalam model ini, suami dan istri saling mendukung dalam peran publik dan domestik.

2) Penguatan Regulasi

Institusi hukum harus menopang terciptanya relasi setara melalui:

- a) batas minimal usia perkawinan,
- b) regulasi perlindungan anak,
- c) aturan pencegahan KDRT,
- d) sistem hukum waris yang tidak diskriminatif,
- e) dan pendidikan pranikah berbasis gender

Institusi perkawinan yang ramah perempuan dan anak bertumpu pada prinsip kesetaraan, non-kekerasan, penghargaan terhadap martabat manusia, dan

pemenuhan hak-hak perempuan serta anak. Perspektif gender berfungsi sebagai alat analisis yang membantu membongkar sumber-sumber ketidakadilan dalam budaya, interpretasi keagamaan, dan struktur sosial. Dengan demikian, pembangunan institusi perkawinan yang adil merupakan agenda moral, keagamaan, dan sosial yang sangat penting dalam masyarakat modern

3. Perspektif Gender tentang Upaya Pencegahan Kekerasan dalam Rumah Tangga

Perspektif gender dalam pencegahan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) menekankan bahwa kekerasan bukan hanya persoalan individu, tetapi merupakan fenomena sosial yang berakar pada ketimpangan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan. Oleh sebab itu, upaya pencegahannya tidak dapat dilakukan hanya melalui pendekatan hukum, tetapi juga melalui transformasi budaya, pendidikan, dan struktur sosial yang selama ini melanggengkan dominasi gender.

a. Konsep Dasar Perspektif Gender dalam KDRT

Perspektif gender memandang bahwa kekerasan dalam rumah tangga pada dasarnya lahir dari *gender hierarchy*, yaitu pemaknaan sosial-budaya yang menganggap laki-laki superior dan perempuan inferior. Konstruksi ini mengukuhkan pola relasi yang timpang, di mana kontrol dan dominasi laki-laki terhadap perempuan dianggap wajar. Ketimpangan tersebut dapat berupa dominasi ekonomi, psikologis, sosial, hingga spiritual, sehingga menciptakan kondisi yang rentan terhadap terjadinya KDRT.¹²³

¹²³ Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, 12.

Dalam perspektif gender, bentuk-bentuk kekerasan baik fisik, psikis, seksual, maupun penelantaran dipahami sebagai ekspresi dari relasi kuasa yang tidak setara. Karena itu, pencegahannya harus diarahkan pada perbaikan struktur relasi tersebut, bukan sekadar penindakan setelah kekerasan terjadi.

b. Akar Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Gender.

1) Patriarki dan Superioritas Laki-laki

Sistem patriarki memberi legitimasi pada laki-laki untuk memegang otoritas penuh dalam rumah tangga. Dalam banyak budaya, laki-laki dianggap kepala keluarga yang memiliki hak untuk mengontrol perilaku istri dan anak. Perspektif gender menilai bahwa konstruksi ini adalah akar struktural dari KDRT.¹²⁴

2) Ketergantungan Ekonomi Perempuan

Ketergantungan ekonomi menjadi faktor penting yang membuat perempuan sulit keluar dari situasi KDRT. Mereka rentan mengalami pemiskinan struktural akibat terbatasnya akses terhadap pendidikan, pekerjaan, dan sumber daya ekonomi.¹²⁵

3) Normalisasi Kekerasan dalam Budaya

Dalam sebagian masyarakat, tindakan kekerasan seperti memukul, membentak, atau merendahkan perempuan kerap dianggap sebagai “cara mendidik”. Perspektif

¹²⁴ Budi Wahyuni, “Patriarki dan Kekerasan Domestik,” dalam *Jurnal Perempuan*, No. 89, 2015, 22.

¹²⁵ Nursyahbani Katjasungkana, *Hak-Hak Perempuan dan Ketidakadilan Gender*, (Jakarta: LBH APIK, 2014), 26.

gender menolak pandangan ini dan menegaskan bahwa tidak ada bentuk kekerasan yang dapat dibenarkan.¹²⁶

c. Upaya Pencegahan KDRT Berperspektif Gender

1) Pendekatan Pendidikan dan Sosialisasi Kesetaraan Gender

Edukasi tentang kesetaraan gender merupakan langkah preventif paling strategis. Pendidikan gender perlu diintegrasikan dalam kurikulum sekolah, program keluarga, pengajian, penyuluhan masyarakat, hingga pelatihan pranikah. Pendidikan ini menekankan kesetaraan hak, kewajiban, dan kedudukan antara suami dan istri.¹²⁷

Model edukasi ini juga mendorong laki-laki untuk berperan dalam pencegahan KDRT, sebab perubahan tidak hanya dapat dilakukan dari pihak perempuan. Pelibatan laki-laki dalam diskusi gender terbukti menurunkan toleransi terhadap kekerasan domestik.

2) Penguatan Peran Ekonomi Perempuan

Pemberdayaan ekonomi perempuan menjadi strategi penting untuk mencegah KDRT. Perempuan yang mandiri secara ekonomi memiliki posisi tawar (*bargaining power*) yang lebih seimbang dalam rumah tangga dan lebih mampu mengambil keputusan, termasuk keluar dari situasi kekerasan.¹²⁸

¹²⁶ Yuni Lestari, Normalisasi Kekerasan dalam Budaya Jawa, *Humaniora*, Vol. 7 No. 2, 2014, 31.

¹²⁷ Komnas Perempuan, Pencegahan KDRT Berbasis Pendidikan, (Jakarta, 2020), 38.

¹²⁸ Sitta Yuliani, Ekonomi Gender dan Pemberdayaan Perempuan, (Bandung: Alfabeta, 2018), hlm. 44.

Program-program yang dapat dilakukan antara lain:

- a) pelatihan keterampilan,
 - b) peningkatan akses modal dan UMKM,
 - c) akses terhadap pasar kerja,
 - d) pelatihan literasi keuangan keluarga.
- 3) Reformasi Hukum dan Penegakan UU PKDRT
- Perspektif gender menekankan pentingnya hukum yang responsif dan sensitif gender. UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT sudah memberikan landasan legal, namun implementasinya masih menghadapi tantangan, seperti minimnya pelaporan, stigma masyarakat, dan lambannya respons aparat.¹²⁹
- Upaya pencegahan harus mencakup:
- a) peningkatan kapasitas aparat penegak hukum dengan perspektif gender,
 - b) memperkuat lembaga layanan seperti UPTD PPA, LSM perempuan, dan unit pelayanan terpadu,
 - c) penyediaan shelter aman bagi korban,
 - d) mekanisme pelaporan yang cepat dan ramah perempuan.
- 4) Pendekatan Kultural dan Keagamaan Pro-Kesetaraan
- Pendekatan keagamaan memegang peran besar dalam pencegahan KDRT, terutama di masyarakat religius seperti Indonesia. Ulama, tokoh agama, dan lembaga keagamaan harus terlibat aktif dalam menyampaikan pesan keagamaan yang adil gender, seperti prinsip musyawarah, kasih sayang, dan larangan berbuat zalim.

¹²⁹ Luhulima, *Hukum dan Kekerasan terhadap Perempuan*, (Jakarta: Komnas Perempuan, 2011), 52.

Tafsir keagamaan yang bias gender misalnya tafsir yang melegitimasi ketaatan mutlak istri atau kekerasan sebagai bentuk ta'dib—perlu direformulasi dengan pendekatan maqāsid al-syarī'ah yang menekankan perlindungan jiwa, kehormatan, dan martabat.

5) Membangun budaya Rumah Rangga Setara

Upaya pencegahan KDRT berperspektif gender bertujuan membangun rumah tangga yang berlandaskan kesalingan (mutuality), kerja sama, dan penghormatan terhadap otonomi masing-masing anggota keluarga. Ini meliputi:

- a) pembagian kerja domestik yang adil,
- b) komunikasi yang terbuka,
- c) pengambilan keputusan bersama,d
- d) pengakuan atas kontribusi kedua belah pihak.

Prinsip ini sejalan dengan konsep keluarga sakinah yang menekankan keadilan, kedamaian, dan kasih sayang.

6) Tantangan dalam Penerapan Perspektif Gender

Beberapa tantangan utama yang sering dihadapi meliputi:

- a) Resistensi budaya dan agama, terutama dari kelompok yang memahami relasi gender secara tradisional.
- b) Stigma terhadap korban, sehingga menyebabkan korban memilih diam.
- c) Kurangnya edukasi gender di masyarakat, terutama di pedesaan.
- d) Minimnya sinergi lembaga pemerintah dan non-pemerintah dalam pelayanan korban.
- e) Internalisasi norma patriarki oleh perempuan, yang menyebabkan mereka menganggap kekerasan sebagai sesuatu yang wajar.

Jadi, Perspektif gender menawarkan pendekatan komprehensif dalam pencegahan KDRT dengan melihat akar persoalan pada relasi kuasa yang timpang. Pencegahan yang efektif harus mencakup pendidikan, pemberdayaan ekonomi, reformasi hukum, pendekatan keagamaan yang adil gender, serta pembangunan budaya rumah tangga setara. Upaya ini menuntut kerja bersama antara individu, keluarga, lembaga pendidikan, tokoh agama, pemerintah, dan masyarakat.

Rangkuman

Bab ini membahas penerapan perspektif studi gender dalam hukum keluarga Islam.

Bab ini membahas penerapan perspektif gender dalam hukum keluarga Islam, mencakup pernikahan, perceraian, pengasuhan anak, waris, pernikahan dini, kekerasan rumah tangga, dan prinsip perkawinan ramah perempuan dan anak.

1. Hukum Keluarga Islam

Hukum keluarga Islam meliputi pernikahan, talak, rujuk, nafkah, hak dan kewajiban pasangan, perwalian, dan waris. Di Indonesia, hukum ini memiliki kedudukan khusus melalui KHI.

2. Pernikahan

Analisis gender digunakan untuk menilai syarat dan rukun pernikahan. Tujuannya mengidentifikasi ketidakadilan dan mewujudkan kesetaraan antara suami dan istri.

3. Peran dan Tanggung Jawab Suami–Istri

Terdapat beberapa perspektif: Tradisional: Peran berbasis gender., Kesetaraan: peran adil dan seimbang, Kesalingan/mubadalah: saling mendukung, fleksibel., Androgini: peran adaptif, tidak terikat gender.

4. Perceraian

Di Indonesia, suami dapat melakukan cerai talak, sedangkan istri dapat mengajukan gugat cerai. Perceraian sering menunjukkan ketimpangan kuasa dan bias terhadap perempuan dalam hak pasca-cerai.

5. Pengasuhan Anak Pasca Perceraian

Hak hadhanah biasanya diberikan kepada ibu untuk anak belum mumayyiz, tetapi praktik sering bias karena ekonomi dan stigma ibu tunggal. Pendekatan gender menekankan kepentingan terbaik anak dan co-parenting.

6. Waris dan Harta Keluarga

Perempuan memiliki hak waris, namun implementasi sering patriarkal. Pendekatan gender menekankan keadilan dan konteks sosial, termasuk menghargai kontribusi perempuan dalam harta gono-gini.

7. Pernikahan Dini

Dipengaruhi norma patriarki, ketimpangan pendidikan, kemiskinan, dan tafsir agama bias. Dampaknya: kesehatan, pendidikan, kemiskinan, dan kekerasan. Pencegahan melalui edukasi gender, pemberdayaan ekonomi, dan penafsiran agama yang adil.

8. Kekerasan Rumah Tangga

Kekerasan muncul akibat patriarkisme dan ketergantungan ekonomi perempuan. Pencegahan

dilakukan melalui pendidikan kesetaraan gender, penguatan ekonomi, reformasi hukum, dan pembacaan agama yang pro-kesetaraan.

9. Perkawinan Ramah Perempuan dan Anak

Perkawinan ideal menjamin kesetaraan, non-kekerasan, otonomi perempuan, dan perlindungan anak. Prinsip *partnership marriage*: musyawarah, saling mendukung, pembagian peran fleksibel, dan pengakuan kontribusi kedua pihak. Top of Form Bottom of Form

Evaluasi

A. Soal Esai

1. Jelaskan bagaimana budaya patriarki berpengaruh terhadap mekanisme cerai talak dan gugat cerai dalam masyarakat Indonesia.
2. Analisislah mengapa perempuan sering kali menanggung beban lebih berat dalam hal hak pasca-cerai seperti nafkah anak dan harta gono-gini.
3. Mengapa konsep “kepentingan terbaik anak” penting dalam pengambilan keputusan hadhanah? Berikan contoh kasus.
4. Jelaskan hubungan antara ketimpangan pendidikan dan tingginya angka pernikahan dini.
5. Berikan argumen mengapa pembagian warisan 2:1 tidak boleh dibaca secara tekstual dalam konteks modern.
6. Uraikan akar struktural terjadinya kekerasan dalam rumah tangga menurut perspektif gender.
7. Jelaskan karakteristik perkawinan yang ramah perempuan dan anak berdasarkan prinsip kesetaraan gender.

8. Bagaimana penerapan maqāshid al-syarī'ah dapat memperkuat upaya keadilan gender dalam hukum keluarga Islam?

B. Tugas Analitis / Studi Kasus

1. Analisis Kasus Perceraian

Bacalah suatu contoh kasus perceraian (fiktif atau nyata). Analisislah posisi perempuan dalam: proses cerai, hak pasca-cerai, pengasuhan anak, ekanan sosial dan ekonomi. Gunakan perspektif gender untuk menilai keadilannya.

2. Review Kebijakan

Tinjau implementasi UU No. 16 Tahun 2019 tentang batas usia perkawinan. Analisis: apakah sudah responsif gender? di mana celah biasanya? apa rekomendasi perbaikannya?

3. Analisis Media

Pilih satu iklan, drama, atau sinetron yang menggambarkan relasi suami-istri. Identifikasi nilai patriarki dan stereotip gender. Usulkan perbaikan narasi agar lebih setara.

BAB V



Upaya Mewujudkan Hukum Keluarga Islam yang Adil dan Progresif

Hukum keluarga Islam merupakan salah satu bidang hukum yang paling dekat dengan kehidupan sosial masyarakat Muslim. Ia mengatur aspek-aspek fundamental seperti perkawinan, relasi suami-istri, hak dan kewajiban orang tua, perceraian, nafkah, dan perlindungan anak. Seiring perubahan sosial, tuntutan keadilan dan kesetaraan semakin menguat, sehingga hukum keluarga ditantang untuk merespons dinamika baru tanpa keluar dari nilai-nilai dasar syariah. Bab ini membahas dua aspek utama peluang dan tantangan yang memengaruhi upaya mewujudkan hukum keluarga Islam yang lebih adil, adaptif, dan progresif sesuai kebutuhan masyarakat modern.

A. Peluang dalam Mewujudkan Hukum Keluarga Islam yang Adil dan Progresif

1. Perkembangan Pemikiran Fikih yang Lebih Kontekstual. Tradisi keilmuan Islam terus berkembang. Pendekatan-pendekatan baru seperti *maqāṣid al-syarī'ah*, hermeneutika hukum, serta *ijtihad* berbasis realitas sosial memberikan ruang interpretasi yang lebih luas. Hal ini membuka peluang penyusunan aturan keluarga yang menekankan keadilan substantif, kemaslahatan, dan perlindungan hak-hak anggota keluarga.
2. Dukungan Regulasi Nasional dan Reformasi Perundang-Undangan. Reformasi hukum di berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia, menunjukkan adanya upaya meningkatkan perlindungan bagi perempuan dan anak dalam ranah keluarga. Revisi undang-undang, pedoman peradilan agama, serta peningkatan kapasitas hakim merupakan modal penting untuk mendorong hukum keluarga yang lebih adil.
3. Kesadaran Masyarakat terhadap Hak dan Kesenjangan. Meningkatnya pendidikan, literasi hukum, dan gerakan sosial menunjukkan bahwa masyarakat semakin kritis terhadap praktik-praktik keluarga yang tidak adil. Kesadaran baru ini menjadi peluang bagi pembaruan hukum yang lebih sesuai dengan nilai keadilan universal, termasuk penolakan terhadap kekerasan dalam rumah tangga, praktik diskriminatif, dan pelemahan posisi perempuan.

4. Perkembangan Teknologi Informasi untuk Akses Keadilan.

Digitalisasi layanan pengadilan dan sistem informasi hukum mempermudah akses terhadap keadilan, terutama bagi kelompok rentan. Proses pengaduan, verifikasi dokumen, hingga konsultasi hukum kini lebih mudah diakses, sehingga memperkecil hambatan birokrasi yang selama ini menghambat penyelesaian kasus keluarga.

5. Kolaborasi Ilmu Sosial dan Studi Keagamaan. Kajian interdisipliner misalnya psikologi keluarga, sosiologi gender, dan antropologi hukum memperkaya pemahaman tentang kompleksitas relasi keluarga. Kolaborasi ini membantu pembaruan hukum keluarga yang lebih manusiawi dan sesuai dengan perkembangan masyarakat kontemporer.

B. Tantangan Dalam Mewujudkan Hukum Keluarga Islam Yang Adil Dan Progresif

1. Keragaman Mazhab dan Perbedaan Penafsiran.
Hukum keluarga Islam lahir dari tradisi fikih yang sangat beragam. Perbedaan pandangan antar-mazhab atau antar-ulama sering kali menimbulkan perdebatan yang memperlambat pembaruan hukum. Sebagian pihak masih berpandangan bahwa interpretasi klasik harus diterapkan secara literal tanpa perlu adaptasi.
2. Resistensi Budaya dan Struktur Sosial Patriarkal.
Praktik sosial di masyarakat sering kali masih dipengaruhi pandangan patriarkal yang kuat. Upaya untuk meningkatkan posisi perempuan misalnya pembatasan

poligami, pengetatan syarat nikah, atau penegakan sanksi bagi kekerasan rumah tangga sering kali menimbulkan resistensi dari sebagian kelompok yang memandang pembaruan sebagai ancaman terhadap tradisi.

3. Keterbatasan Penegakan Hukum di Tingkat Praktik.

Walaupun aturan formal telah mengalami perbaikan, implementasi di lapangan tidak selalu berjalan sejalan. Masih dijumpai hambatan seperti kurangnya pemahaman aparat, kurangnya sosialisasi, keterbatasan sarana peradilan, serta ketidakseragaman putusan hakim di berbagai wilayah.

4. Faktor Politik dan Kepentingan Institusional

Isu-isu keluarga sering kali dipolitisasi, baik untuk mempertahankan basis dukungan maupun untuk memperkuat legitimasi kelompok tertentu. Kondisi ini menjadikan perubahan regulasi berjalan lambat dan cenderung kompromistis, sehingga aspek keadilan substantif tidak selalu menjadi prioritas utama.

5. Tantangan Ekonomi dan Ketimpangan Sosial

Kondisi ekonomi sering memengaruhi akses masyarakat terhadap keadilan. Banyak perempuan tidak melaporkan ketidakadilan keluarga karena bergantung secara ekonomi pada pasangan. Ketimpangan ini menimbulkan kesenjangan antara ideal hukum keluarga dan praktik nyata dalam kehidupan masyarakat.

Upaya mewujudkan hukum keluarga Islam yang adil dan progresif menuntut sinergi antara nilai keagamaan, perkembangan ilmu pengetahuan, dinamika sosial, dan

penguatan institusi hukum. Peluang seperti berkembangnya pendekatan maqāṣid, peningkatan kesadaran masyarakat, dan kemajuan teknologi perlu dimanfaatkan secara optimal. Pada saat yang sama, tantangan berupa resistensi budaya, keragaman interpretasi, dan kelemahan implementasi harus diatasi melalui dialog, pendidikan, dan pembaruan struktur hukum. Dengan pendekatan yang komprehensif dan inklusif, hukum keluarga Islam dapat menjadi instrumen yang benar-benar menghadirkan keadilan bagi seluruh anggota keluarga di era modern.



Daftar Pustaka

- “Perspektif Feminis tentang Seks dan Gender,” *Ensiklopedi Filsafat Stanford*, 12 Mei 2008.
- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo, 2018.
- Abubakar dan Syech, Muhammad Zaki. *Pengertian Hadis Misoginis*. Bagian Pertama). Lampung: Laboratorium Studi al-Qur’an, 2012.
- Afif, N. *et. al*. Pendidikan Akhlak di Era Globalisasi Perspektif Buya Hamka. *Jurnal Al Kamal*, Vol. 2, No. 1 (2022), 271.
- Ajjola, A. D. *The Concept of Family in Islam* (New Delhi: Adam Publishers, 2006)
- Al Hamdani, *Risalah Nikah Hukum Perkawinan Islam*, Cet. 2. Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Qur’an Dan Paradigma Peradaban*, M. Thohir dan Team Titian Ilahi (terj.). Yogyakarta: Dinamika, 1996.
- Al-Sya’rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir al-Sya’rawi*. Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991.

- al-Zarqa, Mustafa Ahmad. *al-Fiqh al-Islam fi Thaubihi al-Jadid: al-Madkhal al-Fiqih al-Amm*. Beirut: Dar al Fikr, t.t.
- al-Zuaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, Jld. I, Cet. II, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- Arafah, Muhammad bin Abdillah. *Huquq Al-Mar'ah fi Al-Islam*. Kairo: Mathba'ah Al-Madani, 1398 H.
- Arfah. Al-Quran Bertutur Tentang Perempuan (Melacak Kedudukan Perempuan dalam Perspektif Al-Quran). *Jurnal Pendidikan Guru*, Vol. 4, No. 2 (2023), 50-58. <https://doi.org/10.47783/jurpendigu.v4i2.495>
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2008.
- Aziz, Erwati. *Relasi Jender Dalam Islam*. Kartasura: PSW STAIN Surakarta Press, 2002.
- Badran, Margot, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Barlas, Asma. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan/Believing Woman in Islam*, R. Cecep Lukman Yasin (terj.). Jakarta: PT. Serambi Ilmu Pustaka, 2003.
- Benería, Lourdes. *Gender, Development and Globalization: Economics as if All People Mattered*. New York: Routledge, 2003.
- Benhabib, Seyla and Cornell, Drucilla (ed.), *Feminism As Critique: On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Bryson, Valerie. *Feminist Political Theory: An Introduction*. New York: Palgrave Macmil, 2003.

- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Ciciek, Farha. *Ikhtiar Mengatasi Kekerasan Rumah Tangga: Belajar dari Kehidupan Rasulullah SAW*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999.
- Clark, Brett. York, Ricard. "Gender and Mathematical Abulity: The Tool Biological Determinism", *Monthly Review*, Vol. 59. No. 6 (2007). <https://monthlyreview.org/9980059062007/>
- Crenshaw, Kimberlé, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex," *University of Chicago Legal Forum* (1989).
- de Beauvoir, Simone. *The Second Sex*, terj. H.M. Parshley. New York: Vintage Books, 1989.
- Derrida, Jacques *Of Grammatology*. Johns Hopkins University Press, 1976
- Dewi, Citra. *Perempuan dan Nasionalisme: Studi Tokoh-Tokoh Perempuan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2018.
- Eisenstain, Zillah R. (ed.). *Capilatist Patriarchy and The Case for Sosialist Feminism*. New York and London: Monthly Review Press, 1979.
- El Muhtaj, Majda. *Dimensi-Dimensi HAM; Mengurai Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008.
- El Saadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve*. London: Zed Books, 1980.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.

- Eliot, Lise Eliot. *Pink Brain, Blue Brain*. New York: Mariner Books, 2010.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan* (terj.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Fahrezi, I. Kewajiban Suami Dalam Pemberian Nafkah Istri. *Jurnal El-Thawalib*, Vol. 3, No. 3, (2022), 399-409. <https://doi.org/10.24952/el-thawalib.v3i3.5639>
- Faisol, Syahid Akhmad & Hawa' Hidayatullah Hikmiyah. Hak Reproduksi Perempuan dalam Pemikiran Husein Muhammad Dan Masdar Farid Mas'udi, *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 9, No. 2 (2023), 272.
- Faizah, I. *et. al.* Bagian Ahli Waris Laki-laki dan Perempuan dalam Kajian Hukum Islam, Vol. 2, No.2 (2021), 152-169.
- Fakih, Mansour Fakih. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Fatima, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender dalam Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books, 1970.
- Flood, Michael. "Engaging Men in Ending Violence Against Women," *Feminist Criminology*, Vol. 6, No. 2 (2011).
- Fraser, Nancy. *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (London: Verso, 2013), 215.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell Publishing Co., 1974.
- Geddes, Patrick dan Thomson, Arthur J, *The Evolution of Sex*. London: W. Scott, 1989.
- Goode, William J. *The Family/Sosiologi Keluarga*, Lailahanoum Hasyim (terj.). Jakarta: Bumi Aksara, 2007.

- Gorman. "Sizing Up the Sexes." *Time*, vol. 139, no. 14, April 1992.
- Haerullah & Kasori Mujahid. Women's Rights in the Islamic Perspective, *AHKAM: Jurnal Hukum Islam dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, (2024), pp. 154-169, p. 157-158.
- Hamidy, Zainuddin. *Terjemah Hadits Shahih Bukhari*. Jakarta: Widjaya, 1983.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Hartmann Heidi, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism," dalam *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press, 1981.
- Haryanto, Sindung. *Sosiologi Agama Dari Klasik Hingga Postmodern*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015.
- Haslanger, Sally. "What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds." *Hypatia*, Vol 20, No. 4 (2005).
- Haslanger. "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?" *Nous*, Vol. 34, No. 1 (2000)
- Hassan, Riffat. "Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition," *The Muslim World*, Vol. 88, No. 2, 1998.
- Hooks, Bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, diakses tanggal 30 Juli 2020.
- Imran, Muhammad. *Ideal Woman in Islam*. New Delhi: Markazi Maktaba Islam, 1996.
- Istiadah. *Pembagian Kerja Rumah Tangga dalam Islam*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999.

- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature* (New Jersey: Rawman ana Allanheld Publishers, 1983..
- Kabeer, Naila. *Gender, Labour, and Rights*. London: Routledge, 2000.
- Kabeer, Naila. *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*. London: Verso, 1994.
- Kafi, Abd. Mahar Pernikahan dalam Pandangan Hukum dan Pendidikan Islam. *Jurnal Paramurobi*, Vol. 3, No.1 (2020), 55-62.
- Kasi , Osihanna Meita dkk. "Diskriminasi Gender dan Tindakan Asusila terhadap Wanita dalam Dunia Pekerjaan," *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 1, No. 2 Januari (2024).
- Kelly, Liz. *Surviving Sexual Violence*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Kementerian Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*. t.t.
- Khan, Maulana Wahiduddin. *Women Between Islam and Western Society*. New Delhi: Goodword Books, 2002.
- Knox, David. *Choices in Relationships: An Introduction to Marriage and the Family*. West Publishing Company, t.t.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah; Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kohar, Abd. Kedudukan dan Hikmah Mahar dalam Perkawinan. *Asas: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 8, No. 2 (2016), 42-50.

- Komnas Perempuan. *Catahu: Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan*. Jakarta: Komnas Perempuan, berbagai edisi.
- Lorber, Judith. *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Pemikiran Kritis Kontemporer Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Postkolonial, Hingga Multikulturalisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Madsen, Deborah L. *Feminist Theory and Literary Practice*. London: Pluto Press, 2000.
- Malos, Ellen (ed.). *The Politics of Housework*. London: Allison and Busby 1980.
- Mansour, Fakihi. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Masduki, Anita. *Perempuan dalam Islam: Hadith Misoginis versi Fatima Mernissi*. Bekasi: Voa Islam (Voice of al-Islam) Headline News, 2009.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam Tradition and Politics Human Rights*. Colorado: Westview Press, 1995.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*. Cambridge: Harvard University Press, 198.
- Mill, John Stuart. *Essays on Equality, Law, and Education* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), 270.
- Millett, Kate *Sexual Politics*. New York: Columbia University Press, 1970.

- Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Moekajanto, Maya Sarah Prameswari. "Representasi Diskriminasi Gender Terhadap Office Lady Dalam Anime Aggretsuko", *Skripsi*. Surabaya: Universitas Airlangga, 2020.
- Moi, Toril. *What Is a Woman? And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Moser, Caroline. *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. London: Routledge, 1993.
- Mubarok, Muhammad Fuad dan Hermanto, Agus. "Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Konsep Kesenjangan Gender Perspektif Maqasid Syariah," *The Indonesian Journal of Islamic Law and civil Law*. Vol. 4, No. 1, 2023.
- Muhammad, Abdul Kadir. *Hukum Perdata Indonesia*, Bandung: Citra Aditya Bakti. 1993.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mukhlis, Oyo Sunaryo. *Pranata Sosial Hukum Islam*, Bandung: Refika Aditama. 2015.
- Mulia, Siti Mas'udah. *Sosiologi Keluarga Konsep, Teori, dan Permasalahan Keluarga*. Jakarta: Kencana, 2023.
- Mulia, Siti Musdah. "Perlunya Revisi Undang-Undang Perkawinan: Perspektif Islam". *Jurnal Perempuan*, No. 49, September 2006.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis-Perempuan Pembaharu Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2004.
- Munti, Ratna Batara. *Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, t.t.

- Muqaddas, Djazimah. *Kontroversi Hakim Perempuan pada Peradilan Islam di Negara-Negara Muslim*. Jakarta: LKiS, 2011.
- Musfiroh, Mayadina Rohmi & Nur Naila Izza. Kritik & Rekonstruksi Tafsir Hadits Misoginis (Studi Atas Pemikiran Fatima Mernissi di Bidang Hadits). *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 6, No. 1 (2019), 45.
- Najwah, Nurun. *Relasi Ideal Suami Istri*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Nasution, Khoiruddin. "Energi Dasyat Zakat, Infak dan sedekah Membangun Ketahanan Keluarga", dalam *Progres Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Reformasi*, ed. Ahmad Rajafi,. Yogyakarta: CV. Istana Agency, 2020.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indones*. Yogyakarta: Akademia dan Tazaffa, 2010.
- Nicholson, Linda. *Interpreting Gender*. New York: Routledge, 1994.
- NU Online, <https://quran.nu.or.id/ar-rum/21>
- Nuraeni, AstiNuraeni dan Afidah, Ida. "Retorika Dakwah dr. Aisah Dahlan dalam Video 'Perbedaan Persepsi Pria dan Wanita'" *JRKPI*, Vol. 4, No. 2, Desember 2024.
- Nurani, Sifa Mulya. Relasi Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Perspektif Hukum Islam (Studi analitis Relevansi Hak dan Kewajiban suami Istri Berdasarkan Tafsir Ahkam dan Hadits Ahkam), *Jurnal Al-Syakhshiyyah*, Vol. 3, No. 1 (2021), 99.
- Oakley, Ann. *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith, 1972.

- Osborne, Susan. *Feminism. The Pocket Essential*: North Pomfret, Vermont: 2001.
- Patnani, Miwa. Perempuan dan Hak Reproduksi, *Kognisi: Majalah Ilmiah Psikologi*, Vol. 3, No. 1, (1999), 24.
- Paulus Tangdilintin. *Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan dalam T.O. Ihromi. Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Peter A. Lawrence, "Men, Women, and Ghosts in Science," *PLOS Biology*, Vol. 4, No. 1 (2006). doi:10.1371/journal.pbio.004001
- Pinker, Steven. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking, 2002.
- Qawarir, Fatimah Muhammad. *Musykilah 'Amal Al-Mar'ah wa Thariqh Halliha 'ala Dhau' Al-Kitab wa As-Sunnah*. Jedah: Dar Al-Mujtama', 1427 H.
- Riyadhi, B. & F. Asyari. Hak Pendidikan Perempuan Menurut Fuqaha' Syafi'iyah dengan Perspektif Gender. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 6, No. 1 (2020), 27. <https://doi.org/10.22373/equality.v6i1.6116>
- Rogers, Lesley J. *Sexing the Brain*. Columbia University Press, 2002.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." In *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), 157–210.
- Sahrani, Sohari. *Fikih Munakahat kajian fikih Nikah Lengkap*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Saleh, Ahmad Syukri. Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Islam: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual, dalam jurnal *Akademika*, Vol. 18 No. 2, 2006, 127.

- Sandra, Bem. *The Lenses of Gender*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Scott, Joan. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis." *American Historical Review*, Vol. 91, No. 5 (1986).
- Sembiring, Rosnidar. *Hukum Keluarga Harta-harta Benda dalam Perkawinan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2020.
- Setiaji, Dwiana Jati. "Jangan Suka Marah ke Anak, Pahami Perbedaan Otak Laki-laki dan Perempuan Menurut dr. Aisah Dahlan," *Suara Merdeka Banyumas*, 31 Maret 2025. Diakses di <https://banyumas.suaramerdeka.com/gaya-hidup/0914874614/jangan-suka-marah-ke-anak-pahami-perbedaan-otak-laki-laki-dan-perempuan-menurut-dr-aisah-dahlan>
- Shihab, M. Quraissy. *Perempuan; Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.
- Snodgrass, Mary Ellen. *Encyclopedia of Feminist Literature*. New York: Facts on File, 2006.
- Sterling, Anne Fausto. *Sex/Gender: Biology in a Social World* (New York: Routledge, 2012).
- Stoljar, Natalie. "Essence, Identity, and the Concept of Woman," *Philosophical Topics* Vol. 23, No. 2 (1995).
- Sukri, Sri Suhandjati (ed.). *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Sunarto. *Televisi, Kekerasan dan Perempuan*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2011.
- Susilaningsih. *Dar-Ul-Isha'at-Kutub-e-Islami*. Kerjasama UIN SUKA Yogyakarta dengan McGill-IAIN-Indonesia Social Equity Project, 2004.

- Taheras, M. T. *et. al.* Nafkah Istri Dalam Perspektif Hadits. *Jurnal Pendidikan Tambusai*, (2022). 12826–12834. <https://www.jptam.org/index.php/jptam/article/view/4444>
- Talib, Sayuti. *Hukum Kekeluargaan Indonesia*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1974.
- Tanjung, Rima Rahmayani dkk. “Hukum Keluarga Islam dan Sistem hukum Nasional.” *Sujud: Jurnal Agama, Sosial Dan Budaya*, Vol. 1, No. 3, 2025, <https://doi.org/10.63822/533fje13>
- Tong, Rosemarie P., *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Colorado: Westview Press, a Member of the Perseus Books Group, 2009.
- Ulfah, Isnatin. *Menggugat Perkawinan: Mengoptik Fenomena Tingginya Gugat Cerai dengan Kaca Mata Feminisme*. Ponorogo: STAIN PoPress, 2012.
- Ulfiah. *Psikologi Keluarga; Pemahaman Hakikat keluarga dan Penanganan Problematika Rumah Tangga*. Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia, 2016.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Walby, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Weedon, Chris *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Wieringa, Saskia dan Saptari, Ratna. *Perempuan, Kerja, dan Perubahan Sosial* Jakarta: Kalyanamitra, 1999.
- Willy, Evra. Hak-Hak Reproduksi dalam Pandangan Islam, *Marwah: Jurnal Perempuan Agama dan Gender*, Vol. 11, No. 1 (2012), 6.

- Winarni *et. al.* Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam, *Tasyri': Journal of Islamic Law*, Vol. 4, No. 2 (2025), 726.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. London: Penguin Classics, 1992.
- Young, Iris. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Zainu, Muhammad bin Jamil. *Takrim Al-Mar'ah fi Al-Islam*. Riyadh: Dar Al-Qasim, 1414 H.

GENDER DAN HUKUM KELUARGA ISLAM

Buku Gender dan Hukum Keluarga Islam ini mengkaji secara komprehensif dinamika relasi yang muncul dalam ruang keluarga berbasis gender, sekaligus menegaskan pentingnya perspektif gender dalam memahami dan mereformulasi hukum keluarga Islam. Dimulai dengan pembahasan latar historis dan konseptual tentang gender, feminisme, serta kerangka teoretis hukum keluarga Islam, buku ini memperlihatkan bagaimana relasi keluarga sering kali dibentuk oleh konstruksi sosial yang tidak setara. Di sisi lain, melalui eksplorasi konsep-konsep fundamental seperti tawassuth, keadilan, dan kesalingan, buku ini mengajak pembaca melihat potensi ajaran Islam dalam membangun keluarga yang adil, harmonis, dan bebas dari praktik diskriminatif.

Bab-bab selanjutnya membahas secara rinci beragam perspektif feminisme mulai dari liberal, radikal, marxis-sosialis, hingga posmodern sebagai kerangka analitis untuk memahami munculnya diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, stereotipe, kekerasan berbasis gender, dan beban ganda dalam kehidupan perempuan. Kajian kemudian diperdalam melalui perspektif Islam tentang kesetaraan gender, tidak hanya dari aspek teologis dan historis, tetapi juga melalui rekonstruksi terhadap penafsiran ayat dan hadis yang selama ini dianggap misoginis. Buku ini menegaskan bahwa Islam memiliki landasan kuat untuk menjamin hak-hak perempuan, termasuk hak pendidikan, ekonomi, politik, reproduksi, serta peran publik dan spiritual yang setara dengan laki-laki meskipun masih dihadapkan pada tantangan kesalahpahaman dan bias patriarki yang mengakar.

Pada bagian implementatif, buku ini memberi analisis mendalam mengenai penerapan perspektif gender dalam berbagai aspek hukum keluarga Islam: pernikahan, relasi suami-istri, perceraian, pengasuhan anak, waris, perkawinan dini, hingga kekerasan dalam rumah tangga. Berbagai pendekatan tradisional, kesetaraan, kesalingan (mubadalah), hingga androgini dipaparkan untuk menunjukkan spektrum interpretasi fikih yang lebih responsif terhadap keadilan gender.

Bab terakhir menawarkan rekomendasi strategis untuk mewujudkan hukum keluarga Islam yang adil dan progresif, dengan memetakan peluang dan tantangan reformasi hukum di Indonesia. Melalui analisis teoritis dan aplikatif, buku ini menjadi rujukan penting bagi akademisi, praktisi hukum, aktivis perempuan, dan masyarakat yang berkomitmen membangun keluarga yang setara dan berkeadaban.