

**Menolak Subordinasi,  
Menyeimbangkan Relasi;  
Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender**

**Penyusun:  
Tem Pusat Studi Wanita (PSW)  
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram**



**Diterbitkan Oleh:  
Pusat Studi Wanita (PSW)  
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram**

**IV Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi; Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender.**

**Judul:** Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi;  
Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender

**Penulis:** Team PSW: 1) Mohamad Abdun Nasir, 2) Atun Wardatun, M.Ag. MA., 3) Nikmatullah, 4) Hilaliati, 5) Muslihun Muslim, 6) Siti Nurun Khaerani, M.M, 7) Tuti Harwati, M.Ag, 8) Dr. H.Subhan Abdullah Acim, M.A, 9) Fawaizul Umam, 10) Musawar.

**Editor:** Tuti Harwati dan Alkusairi

**Penyunting:** Akhmad Asyari

**Penyelaras Akhir:** Mahayudin Syafari

**Tata Letak:** Sarapuddin

**Desain Sampul:** M. Tahir

**Penerbit Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Mataram, Lombok**

Jln. Jl. Pendidikan No. 35 Tlp: 08283701047

e-mail: pswiainmataram@yahoo.com

Cetakan Pertama, September 2007.

**Perpustakaan Nasional RI: Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)**

**Team PSW**

**Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi:**

**Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender/ Team PSW IAIN**

**- Mataram Lombok:**

Penerbit PSW IAIN Mataram 2007.

171 + xii hlm. 15.5 cm x 23 cm.

ISBN: 978-979-25-6391-7

I. Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi I. Judul.

**DAFTAR ISI**

**Pengantar Rektor Iain Mataram**

Dr. H. Asnawi, MA — V

**Kata Pengantar Ketua Psw Iain Mataram**

Nikmatullah, MA — Xi

**Feminisme Barat dan Feminisme Muslim Indonesia:**

**Meretas Jalan Berbeda ? — I**

Atun Wardatun, M.Ag. MA.

**Quo Vadis Feminisme Timur Tengah (Dilema Gerakan Wanita di Mesir) — 15**

Mohamad Abdun Nasir

**Perempuan Sumbawa dalam Perspektif Sosial Budaya — 33**

Nikmatullah

**Perempuan dan Mahar — 55**

Hilaliati

**Relasi Suami dan Isteri Berdasarkan Nash (Studi Kasus Masyarakat Muslim Sasak) — 67**

Muslihun Muslim

**Perempuan Diantara Kontroversi Rancangan Undang-undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (Ruu App) 97**

Siti Nurun Khaerani, M.M

**Hadits-hadits Misogini dalam Pemahaman Kiai Pesantren dan Implikasinya Terhadap Relasi Gender — III**

Tuti Harwati, M.Ag

**Misogini Dalam Perspektif Al-quran Dan Hadits —141**

Dr. H.subhan Abdullah Acim, M.A

**bertolak dari teks: Trend Epistemologis Fiqh Perempuan Kontemporer — 151**

Fawaizul Umam

**Perempuan Dalam Perspektif Ulama Klasik — 159**

- <sup>7</sup> Harstock, Nancy. 1979. "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy" in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.
- <sup>8</sup> Tentang sejarah bagaimana kondisi perempuan di Amerika sampai munculnya gerakan feminisme secara lebih memadai, lihat Kerber, Linda K dan Jane Sherron De Hart (eds). 2004. *Women's America: Refocusing the Past*. New York: Oxford University Press.
- <sup>9</sup> Para sosiolog mengakui keterbatasan teori-teori sosial untuk secara utuh menjadi dasar pijakan teori gender dan feminisme, oleh karenanya teori gender lalu lebih bersifat interdisipliner karena memang masalah yang dihadapi oleh perempuan masuk dalam berbagai lini kehidupan. Lihat Ritzer, George. 1996. *Sociological Theory*, fourth edition. New York: Mc Graw Hill, p. 437.
- <sup>10</sup> Ashley, David dan David Michael Orenstein. 2005. *Sociological Theory: Classical Statement*, sixth edition. New York: Pearson Education. Inc.
- <sup>11</sup> Eisenstein, Zillah R. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.
- <sup>12</sup> Wollstonecraft, Mary. 1992. *A Vindication of the Right of Women*. New York: Alfred A. Knopf.
- <sup>13</sup> Sebagian feminisme Barat mengklaim bahwa jilbab adalah lambang ketertindasan kaum perempuan Muslim. Ini mungkin didasarkan pada kenyataan bahwa di negara-negara Arab, jilbab dijadikan alasan untuk mengekang mobilisasi perempuan seperti ketidakbolehan menyetir kendaraan bermotor. Selain itu jilbab juga diharuskan secara hukum (baca: dipaksakan). Di Indonesia, di mana jilbab menjadi mode pakaian yang didasari dengan kesadaran religius dan kultural dari masing-masing individu jadi berbeda (kecuali fenomena di Aceh). Dalam pandangan sebagian feminis Barat dengan konsep male gaze, penampilan perempuan yang sengaja menampilkan tubuhnya sesungguhnya karena mereka mau menyerahkan tubuhnya untuk dikontrol dan didefinisikan oleh pandangan laki-laki dalam dunia patriarki. Oleh karenanya, jika jilbab dipaksakan lalu perempuan Muslim akan terjebak dalam konsep ini pula. Padahal kalau berangkat dari kesadaran individu, jilbab sesungguhnya bisa menunjukkan bahwa perempuan Muslim mampu mengontrol dirinya sendiri. Juga dengan jilbab, perempuan Muslim ingin menonjolkan aspek lain yang menjadi titik unggul perempuan itu sendiri ketimbang sekedar kemolekan tubuh mereka.
- <sup>14</sup> Henessy, Rosemary. 1995. "Subjects, Knowledges,...and All the Rest: Speaking for What?" in *Who Can Speak? Authority and Critical Identity*, edited by Judith Roof and Robyn Wiegman. Urbana: University of Illinois Publishing, p.137-150
- <sup>15</sup> Lorde, Audre. 1983. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." in *This Bridge Called my back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color Press
- <sup>16</sup> Kalau di Indonesia mungkin isu ini bisa diasosiasikan dengan isu etnis dan atau isu kelas. Perempuan etnis-etnis tertentu mungkin menghadapi banyak kendala dari pada etnis-etnis yang lain di Indonesia saat ini. Terutama misalnya kalau kita berbicara tentang karir atau keterwakilan perempuan pada posisi penting. Demikian pula perempuan kelas bawah tentu lebih banyak kesempatan untuk ter-eksploitasi bahkan oleh sesama perempuan sendiri yang kebetulan diuntungkan oleh struktur. Inilah bukti penting membeicarakan isu gender tidak bisa dilepaskan dari konsep intersectionality.

## QUO VADIS FEMINISME TIMUR TENGAH (Dilema Gerakan Wanita di Mesir)

Oleh: Mohamad Abdun Nasir

### Pendahuluan

Persoalan yang menyangkut status dan perlakuan syari'ah terhadap perempuan di dunia Islam telah mendapat perhatian yang sangat luas, baik dari kalangan *insider* (muslim sendiri) ataupun *outsider* (sarjana-sarjana Barat).<sup>1</sup> Hal ini bermula dari sebuah fakta bahwa perempuan di negara-negara Muslim belum mendapatkan status "penuh" dibanding laki-laki. Akibatnya, perempuan masih sering termarginalkan dalam berbagai sektor kehidupan.

Berangkat dari situlah di kalangan pemikir muslim kemudian muncul pemikiran dan gerakan-gerakan yang menggugat ketidakadilan gender, baik yang disuarakan oleh laki-laki, maupun oleh kalangan perempuan sendiri.<sup>2</sup> Gerakan-gerakan ini pada umumnya bertumpu pada satu semangat demi persamaan hak, peningkatan status dan peran sosial perempuan. Gerakan feminisme yang menuntut kesamaan gender semakin menemukan justifikasinya di negara-negara Muslim, tak terkecuali Mesir. Ini dikarenakan isu utama yang diusung terkait dengan persoalan kesetaraan gender, peningkatan status dan peran wanita dalam masyarakat serta partisipasi wanita dalam ranah publik yang selama ini didominasi oleh laki-laki, masih dianggap rendah di negara ini.

Dalam konteks Mesir, gerakan feminisme memiliki akar historis yang panjang dan dimensi gerakan yang kompleks. Dimulai sejak akhir abad 19, gerakan ini sampai kini masih memiliki gaung yang luas, dan bahkan telah menjadi salah satu wacana yang sangat diperdebatkan. Ini terjadi karena gerakan feminisme bersinggungan secara integratif-kolaboratif dan kadang disintegratif-antagonstis secara langsung dengan isu-isu nasionalisme versus neokolonialisme, otentisitas budaya versus westernisme, Islamisme versus sekulerisme dan masyarakat sipil versus negara. Dalam konteks ini, feminisme dan gerakan wanita Mesir lebih banyak berada dalam posisi dilematis; sebuah jalan panjang mencari konstruksi cita dan gerakan perempuan ideal.

Tulisan ini tidak berpretensi untuk membedah secara menyeluruh dan detail tema kajian di atas, akan tetapi sekedar memberikan gambaran umum—untuk tidak menyebut "sekilas Info"—gerakan

feminisme di Mesir. Oleh karena itu dalam tulisan pengantar ini, penulis akan menyoroti secara garis besar akar dan cikal-bakal munculnya gerakan feminisme di Mesir beserta kontroversi yang melingkupinya, ketersangkut-pautan negara atas gerakan perempuan lewat kebijakan-kebijakan gender yang diterapkan negara, dan terakhir dialektika feminisme kontemporer Mesir dengan isu-isu dan kekuatan sosial-ekonomi-politik lainnya, yakni kontestasinya dengan kelompok Islam garis keras dan relasi feminisme dengan isu global dan internasional.

### Sejarah Awal Feminisme dan Gerakan Wanita Mesir

Pada awalnya, feminisme di Mesir masih terbatas pada gagasan-gagasan normatif yang dilontarkan secara sporadis oleh berbagai komponen pendukungnya. Baru pada masa berikutnya, benih-benih feminisme itu semakin terkristal dalam berbagai forum dan bentuk kegiatan, seperti munculnya beberapa kelompok organisasi wanita. Mengenai eksistensi awalnya, tidak ditemukan kesepakatan di kalangan para ahli kapan sebenarnya gerakan feminisme di Mesir muncul kali pertama. Hal ini terutama sekali dipicu oleh perbedaan cara pandang mereka terhadap apa yang dimaksud dan apa yang menjadi ciri-ciri utama feminisme. Menurut Azza Karam dari *International Institute for Democracy*, Swedia, perdebatan di seputar status wanita dalam Islam-lah yang menjadi pertanda awal lahirnya feminisme di Mesir. Ia merujuk kepada penerbitan karya Qasim Amin yang berjudul *Tahrir al-Mar'a* sebagai bentuk seruan feminis yang awal. Karya Amin ini dianggap mampu menyuarakan aspirasi wanita yang selama itu tak terakomodir.<sup>3</sup>

Apa yang dikemukakan oleh Karam tidak serta merta diterima oleh ahli yang lain, seperti Beth Baron dan Leila Ahmed. Baron dari City University of New York menegaskan bahwa dengan menempatkan buku Amin sebagai pionir feminisme telah berakibat pada munculnya kesan negatif bahwa wanita tidak tanggap dengan kepentingan mereka sendiri dan wanita tidak secara aktif terlibat dalam advokasi perubahan status dan peran sosialnya.<sup>4</sup> Sementara itu, Ahmed mengklaim bahwa gagasan-gagasan tentang wanita dalam buku Amin tersebut sebenarnya lebih banyak mencerminkan ide kolonialisme. Menurut Ahmed, Amin tidak pantas menyandang gelar Bapak Feminisme Arab, karena ia lebih tepat disebut sebagai penyambung lidah kepentingan kolonialisme. Secara kritis Ahmed selanjutnya menyatakan bahwa gagasan liberalisme wanita yang didengungkan Amin sama artinya dengan mengganti model dominasi laki-laki dalam Islam dengan model dominasi laki-laki ala Barat.<sup>5</sup>

Sebaliknya Ahmed menegaskan bahwa prestasi dalam pendidikan yang dicapai beberapa wanita Mesir, seperti Nabawiya Musa (1890-

1951) dan Malak Hifni Nasif (1868-1918), pada akhir abad awal abad 20 adalah moment tepat untuk menyebut munculnya gerakan feminisme. Musa adalah wanita pertama yang berhasil menyelesaikan pendidikan tingkat menengah tahun 1908, sedangkan Nasif adalah wanita pertama yang terlibat aktif dalam kegiatan penulisan di surat kabar *al-Jarida* milik partai liberal sekuler *Umma*. Nasif juga merupakan wanita pertama yang tampil di hadapan publik untuk menyuarakan dan membela kepentingan-kepentingan perempuan dan menyampaikannya kepada Dewan Perwakilan Rakyat Mesir pada tahun 1911.<sup>6</sup> Mirip dengan tesis Ahmed yang menekankan peran-peran perempuan dalam dunia akademis dan jurnalistik sebagai *entry point* analisa lahirnya gerakan feminisme, Thoman Phillip juga berpendapat demikian. Dia menilai lahirnya feminisme di Mesir bisa dilacak pada akhir abad 19 di mana saat itu untuk kali pertama majalah wanita *al-Fata* terbit pada tahun 1892.<sup>7</sup>

Tampaknya perdebatan tentang moment kelahiran feminisme tidak saja dimonopoli dalam kerangka wacana gerakan feminisme saja, akan tetapi juga bagaimana para peneliti yang lain mencoba memotret akar feminisme tersebut dalam kerangka sejarah yang lebih luas, misalnya dengan mempersoalkan konteks gerakan feminisme dan otentisitasnya. Ali dari Universitas Exeter, misalnya, menunjukkan bahwa sejarah awal kelahiran feminisme tidak menjadi wacana yang terlalu menarik untuk diperdebatkan. Yang menarik, bagi kalangan aktivis muda perempuan, subyek penelitian Ali, adalah apakah feminisme itu lahir dari rahim kultural bangsa Mesir atau tidak; apakah feminisme itu merupakan otentika budaya nasional atau bagian dari proyek besar yang disebut westernisasi dan kolonialisasi.<sup>8</sup> Problem ini belum terpecahkan secara tuntas, sehingga berakibat secara langsung terhadap stigmatisasi sekaligus tingkat akseptabilitas feminisme di masyarakat.

Wacana akar kultural dan label otentisitas gerakan feminisme Mesir sebenarnya bukan fenomena belakangan, seperti sinyalemen Ali di atas. Sejak awal, ada stereotipisasi feminisme dan mencapnya sebagai bagian dari imperialisasi. Saat itu, isu feminisme bersinggungan pula secara kompetitif dengan diskursus nasionalisme. Setelah diluncurkannya buku *Tahrir al-Mar'a* pada tahun 1899, yang memuat seruan-seruan feminisme, kritikan pedas pun muncul dari berbagai kalangan, terutama kalangan nasionalis, seperti Tal'at al-Harb (1867-1941) dan Mustafa Kamil (1874-1908).<sup>9</sup> Bagi Harb, penghapusan jilbab (*niqab*) bagi perempuan sebagaimana yang didengungkan oleh seruan feminis sebenarnya justru akan membawa kepada disintegrasi total nilai-nilai budaya otentik rakyat Mesir. Sedangkan Kamil secara tegas memilih jalan oposisi atas feminisme. Sebab, dalam kondisi dimana

negara sedang berhadapan dengan imperialisme, maka gagasan apapun yang dianggap berbau kolonial, termasuk feminisme, harus ditolak. Kemerdekaan negara dan persatuan bangsa harus lebih dikedepankan ketimbang idialisme kolonialistis yang meski beriktikad baik demi perubahan sosial, seperti perjuangan untuk peningkatan status wanita.<sup>10</sup>

Tampaknya wacana otentisitas budaya yang mengemuka saat itu yang cenderung tidak menguntungkan bagi aktifis feminis tidak bisa membendung arus dinamika sejarah feminisme Mesir masa berikutnya. Yang terjadi justru sebaliknya. Feminisme dan nasionalisme menemukan akar pijakan yang sama, sehingga hubungan keduanya bersifat kolaboratif-integratif. Itu terjadi manakala revolusi 1919 mencuat. Pada masa revolusi inilah semua komponen bangsa bergerak ke arah muara dan suara yang sama, yaitu turun ke jalan dan menuntut kemerdekaan Mesir dari Inggris.<sup>11</sup> Para aktivis perempuan berbaur dengan ribuan wanita Mesir menggelar aksi demonstrasi besar-besaran menuntut pembebasan negara mereka dari pendudukan asing. Para wanita terlihat secara *all-out* dalam gerakan anti Inggris. Ini adalah benar-benar moment dimana feminisme dan nasionalisme bersatu. Belum ada analisis yang mendalam apakah persatuan feminis-nasionalis ini karena sebelumnya ada kritikan keras dari kalangan nasionalis kepada para pengusung gagasan pembebasan wanita dan feminisme bahwa mereka terlalu mementingkan perubahan status sosial perempuan dan tidak tergelitik untuk terlibat dalam semangat dan perjuangan kemerdekaan. Yang pasti telah terjadi disorientasi visi dan gerakan feminisme dari prioritas semangat anti patriarkhi menuju spirit anti koloni, dan itu terbukti efektif untuk meredam sentimen anti-feminisme, setidaknya untuk jeda waktu masa revolusi.

Periode berikutnya, yakni era 1920-an, gairah dan semangat feminisme telah bermetamorfosis dari idialisme normatif yang bersifat lebih abstrak menuju kepada gerakan kongkrit dan nyata yang terorganisir secara mapan. Adalah Huda Sya'rawi yang mendirikan organisasi wanita pertama di Mesir, yaitu *al-Ittihad al-Nisa'i al-Misri* (*Persatuan Wanita Mesir*). Organisasi ini berambisi besar untuk mendorong dan memperjuangkan wanita Mesir. Agenda besar yang diadvokasikan adalah peningkatan status perempuan dalam bidang sosial, politik, hukum, dan ekonomi. Tuntutan utama perbaikan kondisi pendidikan perempuan diakomodir oleh Pemerintah Mesir dengan memasukkan klausul ini dalam konstitusi negara. Hasilnya jelas, wanita Mesir di era 1920-an bisa mengenyam pendidikan tingkat tinggi, dan tahun 1933 banyak yang telah tamat dari perguruan tinggi.<sup>12</sup>

Meski begitu, bukan berarti gerakan feminisme tumbuh dengan tanpa persoalan. Di samping prestasinya yang besar, dilema muncul terkait dengan stereotipisasi bahwa organisasi wanita tersebut didominasi oleh kalangan elit dan kelas menengah wanita. Organisasi ini dengan demikian dianggap masih eksklusif dan hanya bisa dinikmati oleh kalangan terbatas. Hubungan yang erat antara petinggi organisasi itu dan *networking*-nya yang kuat dengan aktivis perempuan Barat-Eropa, terutama Perancis, semakin memperburuk citra dan memperkuat asumsi lama yang sempat redup bahwa feminisme memang "barang impor" yang pada dasarnya asing bagi rakyat Mesir. Hal inipun masih diperparah oleh sikap radikal dua tokoh utama gerakan ini, yaitu Huda Sya'rawi dan Saiza Nabarani, yang sebelumnya secara tegas muncul di hadapan publik sambil mencopot dan membuang tutup muka mereka (*niqab*) di Stasiun Kereta Api Kairo sehabis mengikuti Konferensi Internasional Wanita di Roma, Italia. Akibat ulah tersebut, gerakan ini pun mendapat stigma sebagai gerakan wanita sekuler-radikal.<sup>13</sup> Dan ini harus dibayar dengan mahal. Beberapa aktivisnya pun mulai berpaling dan keluar dari gerakan ini. Mereka kemudian mendirikan gerakan wanita baru yaitu "*Masyarakat Wanita Islam*" dengan menjadikan Islam sebagai pijakan filosofis gerakan. Tokohnya, Zainab al-Ghazali, menegaskan bahwa keputusannya untuk keluar dari organisasi *Persatuan Wanita Mesir* didorong oleh ketidaksetujuannya atas orientasi gerakan yang cenderung sekuler dan pendekatan gerakan yang bersifat kontroversial. Dia menuduh bahwa Sya'rawi beserta pengikutnya sengaja akan meletakkan peradaban wanita Barat dalam konteks masyarakat Mesir dan dunia Islam pada umumnya.<sup>14</sup>

Pasca konflik internal yang berujung pada pecahnya gerakan feminisme antara yang sekuler oriented dengan yang Islam sentris, dekade berikutnya diwarnai dengan semakin mengentalnya dikotomi tersebut dan kompleksnya dimensi gerakan wanita. Tahun 1944, Nikmat Rasyid mendirikan "*Partai Wanita Nasional*" yang memiliki platform dan visi gerakan untuk memperkuat status sosial, dan meningkatkan tarap kehidupan perekonomian wanita. Salah satu isu yang diusung adalah legalisasi kontrol kelahiran dan aborsi. Kebanyakan anggota organisasi ini adalah kalangan wanita kelas menengah, para profesional muda, penulis, jurnalis, dan para guru.<sup>15</sup> Pada tahun 1948, Doria Safik, mantan aktivis organisasi *Persatuan Wanita Mesir* mendirikan organisasi baru "*Persatuan Anak Perempuan Sungai Nil*". Dorongan dibalik lahirnya organisasi ini adalah untuk memperjuangkan hak-hak politik perempuan. Di samping itu, gerakan ini juga mengkampanyekan perbaikan pelayanan sosial budaya dan

kesehatan bagi kalangan warga miskin dan juga untuk memperkuat kepedulian terhadap ibu-anak.<sup>16</sup>

Data historis ini menunjukkan bahwa telah terjadi kompetisi ideologis, visi, dan agenda gerakan wanita di kalangan aktivis feminisme. Mereka terlibat dalam pencarian identitas gerakan.<sup>17</sup> Jika *Persatuan Wanita Mesir* dan *Partai Wanita Nasional* cenderung menjadi sekuler dan radikal, dan *Masyarakat Wanita Islam* lebih bernuansa Islamis, maka *Persatuan Anak Perempuan Sungai Nil* lebih bersifat populis. Fenomena ini, di satu sisi, menggambarkan bagaimana dinamika, perpecahan, sekaligus rivalitas antara aktivis feminisme berlangsung begitu kuat dan seru, dan, di sisi lain, menunjukkan penguatan dan peningkatan aspirasi dan posisi sosial wanita dalam berbagai variannya sebagai kekuatan alternatif rakyat. *Dus* dengan begitu feminisme ikut andil besar dalam menciptakan dan penguatan masyarakat sipil (civil society) versus negara.

#### Rezim Gender: Perempuan dalam Arus Politik Negara

Pola gerakan dan dinamika aktivis perempuan sangat terkait dengan negara. Bentuk kebijakan yang diambil oleh negara, baik pada masa Nasser, Sadat, maupun Mubarak turut berimplikasi secara langsung dengan eksistensi dan perubahan gerakan wanita tersebut. Pada satu sisi, negara kadang membatasi munculnya gerakan sosial independen, termasuk organisasi dan aktivisme wanita, dan pada sisi yang lain, negara memberi ruang ekspresi yang lebih luas bagi perempuan secara individual untuk berpartisipasi dalam konteks sosial. Pada suatu waktu pula negara tampak berpihak kepada tuntutan feminisme melalui legislasi nasional yang menguntungkan kaum perempuan, seraya menolak kalangan Islamis dan kelompok kiri neo-Nasserisme. Demikian pula, negara suatu ketika secara terang-terangan lebih mengakomodir tuntutan kelompok Islam garis keras dengan cara pengesahan undang-undang yang mencerminkan pandangan kelompok-kelompok konservatif mengenai status dan kedudukan perempuan. Inilah kebijakan rezim gender yang mempengaruhi dinamika gerakan feminisme yang berakibat pula pada perubahan pola relasi gender.

Pada masa Jamal Abdel Nasser, tampaknya negara tidak ingin kecolongan atau ketinggalan dengan trend isu perempuan yang gencar didengungkan oleh aktivis perempuan. Benih-benih dan semangat masyarakat sipil seperti terlihat dalam kompleksitas dimensi gerakan feminisme saat itu terpaksa harus menelan pil pahit ketika Pemerintahan Nasser memonopoli dan mengambil alih isu-isu wanita dan mem-

socialpun dibentuk dalam rangka untuk memuluskan proyek hegemonik negara tersebut.<sup>18</sup>

Meski begitu, Nasser tetap memberi peluang bagi perempuan secara individual untuk meniti karir, mendapat pendidikan, dan terlibat dalam aktifitas sosial yang lebih luas. Melalui Aturan Revisi Tahun 1963 atas Konstitusi Tahun 1952, secara tegas pemerintah menyatakan bahwa semua warga negara adalah sama. Semua warga negara yang mengenyam pendidikan tinggi dijamin akan mendapat pekerjaan. Lebih dari itu, tahun 1956 negara mengizinkan wanita untuk berpartisipasi dalam proses demokrasi dengan cara memberi mereka hak untuk memilih dalam Pemilu dan berhak dipilih/menjadi pemimpin politik. Meski demikian, Nasser, secara kontras, masih mempertahankan Hukum Perseorangan Tahun 1920 dan 1930 yang sangat konservatif dalam memandang status perempuan. Negara telah berhasil menggiring perempuan secara ekonomis independen, tetapi secara bersamaan juga tidak ada kebijakan yang memperbaiki relasi gender.<sup>19</sup>

Inilah bentuk ambiguitas rezim gender masa Nasser. Komitmen Nasser atas kesejahteraan sosial perempuan secara bersamaan dibarengi dengan keengganan negara untuk secara tuntas menyelesaikan relasi gender yang masih timpang. Di sisi lain negara juga mengeluarkan kebijakan memangkas gerakan-gerakan sosial yang independen, termasuk gerakan perempuan. Hanya negara yang memiliki kontrol sosial, tidak ada kekuatan lain yang (boleh) mengimbangnya. Semua organisasi sosial, baik lembaga swadaya masyarakat, organisasi individual penyandang dana, dan kelompok asosiasi pengembangan masyarakat lokal, dikontrol dan dikoptasi secara ketat lewat Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1964.<sup>20</sup>

Tampilnya Sadat ke tampuk kekuasaan politik tertinggi sebagai presiden Mesir (1970-1981) secara drastis mengubah pola politik warisan Nasser. Penekanan sektor liberasi ekonomi Mesir dan perubahan koalisi-aliansi dari era sebelumnya yang berorientasi Soviet-kiri ke Barat-Amerika telah mendorong masuknya investasi dan pemodal asing ke Mesir. Kecenderungan aliansi dengan Barat juga tampak dari sikap Sadat yang menerima perjanjian Camp David dan kesediaannya untuk berdamai dengan Israel. Ada dugaan kuat bahwa munculnya kelompok Islam radikal yang menjamur pada masa Sadat juga tidak lepas dari agenda dia yang didukung Amerika untuk memanfaatkan kelompok muslim garis keras tersebut melawan kelompok kiri pro-Nasser. Kelompok garis keras inilah yang kemudian juga sering terlibat polemik dengan aktivis perempuan di seputar wacana relasi gender.

Akibat penekanan yang kuat pada kebijakan yang berorientasi pada sektor ekonomi dan akumulasi investasi modal inilah, maka kesenjangan antara kaya-miskin sangat menonjol. Hal ini juga berimbas pada kondisi klas sosial perempuan. Para wanita kelas atas dan menengah atas lebih diuntungkan dari pada wanita kelas bawah dan kelas pekerja.<sup>21</sup> Kebijakan *infatih* Sadat telah berimplikasi terhadap dua hal utama secara simultan; di satu sisi membuka peluang pemodal asing, penumpukan kekayaan pada tangan sebagian kecil rakyat, konsumersime dan korupsi; di sisi lain munculnya inflasi, naiknya kebutuhan pokok dan perumahan, kondisi buruh dan rakyat kecil yang memprihatinkan.<sup>22</sup> Banyak perempuan yang kemudian pergi bekerja ke negara-negara kaya di Teluk dan Semenanjung Arabia.<sup>23</sup>

Isu feminisme paling mencolok masa Sadat adalah disahkannya Hukum Status Perseorangan Tahun 1978, dimana peran Ibu Negara, Jehan Sadat, sangat menonjol dalam pengesahannya. Aturan yang diimplementasikan lewat keputusan presiden ini memberi hak penuh perempuan untuk mengajukan cerai gugat, hak untuk bepergian tanpa didampingi oleh suami/muhrim, dan peningkatan batas usia nikah perempuan dari 16 menjadi 18 tahun. Aturan tersebut memicu polemik sosial yang luas, terutama dari kalangan konservatif. Reformasi hukum ini menandakan dua strategi dan politik hukum Sadat secara bersamaan. *Pertama*, sebagai garis pembatas yang jelas dalam rangka advokasi sosial peningkatan status wanita dan membedakannya secara tegas dengan agenda kelompok Islam radikal. Secara internal negara mengharapkan tumbuhnya kekuatan sekuler pria-wanita *vis a vis* kelompok radikal. *Kedua*, untuk memperbaiki citra negatif Mesir di mata dunia internasional dalam soal wanita, sehingga diharapkan akan mendapat dukungan politik dan ekonomi, khususnya dari Amerika.<sup>24</sup> Tampaknya kalkulasi politik Sadat tidak berjalan sesuai harapan. Sebaliknya, justru resistensi yang kuat muncul dari kalangan kelompok radikal. Konflikpun sering terjadi antara penguasa dengan mereka. Dan ujungnyapun Sadat tewas dalam sebuah pembunuhan yang telah direncanakan oleh kelompok radikal.

Eskalasi politik nasional yang memanas dan peta konflik wacana dan gerakan perempuan terus berkembang pada masa Mubarak. Disamping *internal split* aktivis perempuan sendiri, karena perbedaan orientasi visi dan misi, kehadiran aktor lain, yakni kelompok Islam fundamentalis, yang tak kalah hegemoniknya dalam kancah pro-kontra seputar feminisme, semakin menyerat isu tersebut ke medan laga yang lebih luas. Husni Mubarak, sebagai pengganti Sadat, tampaknya semakin waspada dengan eskalasi kekuatan dan *bargaining position* kelompok fundamentalis-radikal, sebab mereka bisa menjadi batu

sandungan dalam karir politik dan pemerintahannya, sebagaimana yang dialami oleh pendahulunya, Anwar Sadat.

Sensitifnya isu feminisme dalam konstelasi sosial-politik Mesir dapat dibaca dari kehati-hatian Mubarak dalam menangani soal Hukum Perdata Islam. Tahun 1985 Mubarak mengajukan usulan amendemen atas Hukum Perseorangan Islam Tahun 1978. Yang menonjol dari agenda reformasi hukum ini adalah politik hukum penguasa untuk meredam kecangnyanya tuntutan kelompok kiri-nasionalis dan Islam fundamentalis yang sejak awal menghendaki menolak aturan tersebut. Di sini Mubarak betul-betul dihadapkan pada pilihan yang sulit, antara tuntutan internal dalam negeri yang menginginkan perubahan hukum tersebut, dan aspirasi internasional yang menuntut Mesir untuk mematuhi konvensi PBB mengenai hak-hak perempuan.<sup>25</sup> Mubarak tampaknya lebih mengambil posisi aman, yakni memenuhi tuntutan konstituen Islam garis keras.

Dengan mengantongi klaim sebagai pemegang otoritas keagamaan paling berpengaruh, al-Azhar, sebagai pusat pendidikan Islam tertua, berkolaborasi secara kompak dengan kalangan Islam fundamentalis tampil sebagai pesaing kuat aktivis feminis dalam pembentukan wacana gender.<sup>26</sup> Puncak konflik unsur-unsur dan kekuatan sosial ini meletus pada saat Pemerintahan Mubarak pada tahun 1985 berencana meng-endorse aturan baru hasil amendemen Hukum Status Perseorangan Tahun 1978. Dengan dimotori Nawal al-Sadawi, organisasi *Persatuan Wanita Arab* menolak rencana ini. Sementara aktivis perempuan yang bernaung di bawah *Persatuan Wanita Kemajuan* (yang berafiliasi dengan partai kiri *Tajammu*) bersama dengan kalangan Islamis dan al-Azhar mendukung sepenuhnya rencana pemerintah.<sup>27</sup> Jika penolakan kelompok Islam garis keras atas aturan (UU Tahun 1978) didasari pada isinya yang dianggap bertentangan dengan konvensi hukum Islam, maka penolakan kalangan nasionalis kiri lebih didorong oleh sikap mereka yang anti Barat, karena UU tersebut disahkan pada masa Sadat yang pro-Barat. Di sinilah argumen dan kepentingan dua kelompok ini bertemu dan bersatu melawan argumen kalangan feminis.

Isu feminisme masa Mubarak juga mulai memasuki wilayah-wilayah yang sebelumnya dianggap *taboo*. Nawal Sadawi bisa dibilang tokoh feminis paling vokal mengusung isu-isu seputar legalisasi kontrasepsi dan penolakan praktek penyunatan perempuan. Dengan berbekal latar belakang bidang kedokteran dan kemudian sebagai dokter, Sadawi melakukan kritik tajam dalam sebuah karya yang menghebohkan yaitu *al-Mar'a wa al-Jins* atas berbagai isu gender terutama kontrol patriarkhi atas seksualitas perempuan. Keberanian

Sadawi ini menimbulkan dua reaksi yang beragam dari kalangan aktivis perempuan; didukung dan dijauhi. *Jamaat binti al-Ardl* (Kelompok Perempuan Bumi Putra) terlibat serius dan mendukungnya dalam gerakan advokasi isu-isu wanita, seperti kesadaran hak-hak perempuan dewasa, pendidikan dan hukum perempuan, serta lebih luas lagi hak-hak perempuan dalam Islam. Sementara kelompok aktivis lain menilai pendekatan Sadawi dianggap terlalu ke-barat-barat-an, radikal, elitis, dan otoriter.<sup>28</sup> *Persatuan Wanita Arab* pimpinan Sadawi dibubarkan karena opisis mereka terhadap kebijakan Mesir dalam perang Irak tahun 1991.<sup>29</sup>

### Feminisme, Globalisasi, dan Internasionalisme

Dialektika sejarah feminisme dengan negara tampaknya akan masih tetap terjadi dalam masa mendatang. Gerakan wanita Mesir kontemporer masih akan terus berubah dan beradaptasi dengan berbagai kekuatan sosial, budaya, politik, dan ekonomi. Di samping negara, kekuatan lain yang turut mempengaruhi gerakan wanita Mesir cukup kompleks, mulai dari perpecahan dan heterogenitas aktifis perempuan sendiri, dominasi wacana keislaman kelompok Islam garis-keras, sampai dengan kekuatan-kekuatan internasional seperti event Konferensi Kependudukan dan Pembangunan Internasional di Kairo, Mesir, tahun 1994 dan Konferensi Wanita di Beijing tahun 1995, maupun para penyandang dana (*fundings*) kapitalistik yang punya kepentingan besar untuk turut memainkan *hidden agenda* pada isu sosial-politik keagamaan Mesir pasca kolonial lewat agenda-agenda gerakan perempuan yang didanainya.

Kehadiran atau keikutsertaan delegasi Mesir dalam forum perempuan internasional telah membawa dua dampak sekaligus bagi gerakan feminisme. *Pertama* dukungan politik bagi daya tawar mereka terhadap negara, dan, *kedua*, dukungan finansial dari lembaga-lembaga donor internasional. Pengaruh masyarakat internasional tampak dalam ikut serta menekan pemerintah Mesir terkait dengan persiapan PBB untuk menyelenggarakan Konferensi Internasional Kependudukan dan Pembangunan di Kairo pada September 2004 dan Konferensi Wanita Internasional di Beijing tahun 2005. Tekanan itu menyangkut kritisisme atas berbagai hukum yang diskriminatif terhadap perempuan. Pemerintah terpaksa mengamendemen beberapa Undang-undang tentang hak-hak wanita dan juga merevisi Hukum Asosiasi (No. 32).<sup>30</sup> Kehadiran para aktivis perempuan Mesir ke forum di Beijing menjadi inspirasi penting bagi mereka untuk semakin kritis dan memiliki kesadaran hukum yang tinggi. Tak pelak lagi, beberapa aturan hukum lain tidak lepas dari sorotan tajam dari kalangan aktivis perempuan,

seperti Hukum Perburuhan, Hukum tentang Hak Politik Perempuan dan Hukum Kewargaan. Namun demikian, masih terdapat ambiguitas dan perbedaan pandangan di kalangan aktivis perempuan sendiri menyangkut hal tersebut. Misalnya Hukum Perburuhan dan Hukum Hak Politik Perempuan dipandang oleh sebagian aktivis bukan mencerminkan ketidakadilan gender. Yang menjadi masalah utama adalah faktor implementasinya. Sementara yang lain menganggap masih ada elemen diskriminatif dalam aturan-aturan tersebut.

Bagi organisasi "Wanita Baru" (*al-Mar'a al-Jadida*) fokus utama feminisme adalah merubah secara total sistem politik Mesir yang tidak memungkinkan wanita secara maksimal berkiprah. Sedang bagi aktivis yang tergabung dalam "Pusat Studi Wanita Bersama" (*Markaz Dirasat al-Mar'a: Ma'an*), yang cenderung Marxis-kiri, menilai bahwa target reformasi hukum bukanlah tujuan utama. Mereka tidak memandang penting program-program jangka pendek yang lebih cenderung kapitalis-imperialistis seperti penghapusan kemiskinan dan pemberantasan buta huruf. Sebaliknya mereka melihat pentingnya program jangka panjang, yakni perjuangan kelas di Mesir dan perjuangan anti imperialisme pada level global. Meski begitu tidak semua organisasi wanita kiri menolak program-program jangka pendek, seperti "Persatuan Wanita Kemajuan" (*Ittihad al-Nasa'i al-Taqadumi*). Perjuangan kelompok ini diarahkan pada tercapainya akses perempuan di luar ranah domestik dan keluarga, seperti akses pendidikan dan penghapusan buta huruf, persamaan upah bagi perempuan pekerja, dan hak politik perempuan.<sup>31</sup>

Masuknya lembaga-lembaga donor internasional ke Mesir memberi pengaruh yang tidak sedikit pada perubahan agenda gerakan feminis. Banyak program aktivis perempuan yang mendapat suntikan dana dari *funding* luar, seperti program penghapusan tindak kekerasan terhadap perempuan, pengawasan media, penghapusan kemiskinan, perempuan sadar hukum, dan penghapusan penyunatan perempuan. Meski begitu, sikap kritis dan selektif dalam melirik bantuan tetap muncul. Ada organisasi perempuan yang menolak bantuan asing. Ada lembaga donor yang dilihat tidak besar agenda politisnya dibalik bantuan yang diberikan dan semata-mata lebih menekankan pada bentuk "amal" sehingga bisa digandeng, tapi ada juga kalangan aktivis perempuan yang mencibir donor asing karena terlalu mendekté. Seorang aktivis, Mona S., menyayangkan bahwa training-training gender yang diadakan dan didanai pihak luar dianggap tidak sensitif terhadap isu-isu lokal.<sup>32</sup> Tuduhan miringpun juga sering dialamatkan kepada pihak pendonor. Kebijakan mereka kadang menimbulkan rivalitas yang tidak sehat di kalangan aktivis perempuan. Misalnya

faktor koneksitas dianggap lebih penting dan menentukan dalam persetujuan sebuah proyek proposal dibanding faktor kualitatif pengusul dan usulannya.<sup>33</sup> Aktivistis yang lain lebih bersikap realistis dan masih melihat sisi positif hadirnya lembaga donor internasional dalam menopang program kerja mereka.<sup>34</sup> Oleh karena itu tidak sedikit dari para aktivis yang tidak begitu saja menjalankan agenda pendonor, tetapi juga memodifikasi sedemikian rupa agenda-agenda gerakan mereka sehingga tidak keluar dari konteks sosial mereka sendiri.

### Strategi dan Kontekstualisasi Feminisme Islam

Inilah barangkali jalan panjang dan berliku menuju “pembebasan wanita” Mesir. Selain tidak adanya persamaan persepsi antara aktivis gerakan wanita itu sendiri dalam merumuskan pandangan yang universal dan *unified* tentang status dan peran perempuan dalam masyarakat, sehingga sering berimbas pada benturan kepentingan antar kelompok gerakan wanita, feminisme juga harus memikul beban berat stigma neo-kolonialisme dan agen westernisasi yang secara diametral bertentangan dengan identitas budaya original Mesir. Hal ini masih diperburuk pula dengan kebijakan rezim gender yang kadang bermain-main dengan isu perempuan dalam rangka mempertahankan *status quo*-nya. Resistensi yang kuat dari kelompok Islam garis keras atas gagasan feminisme menambah daftar panjang problematika agenda gerakan aktivis feminisme. Dari refleksi singkat inilah barangkali perlu diancang dan dirancang sebuah model feminisme idial bagi masyarakat muslim.

Mosaik perjuangan wanita Iran dalam menuntut hak-haknya barangkali bisa menjadi contoh yang bagus bagaimana seyogyanya isu feminisme itu memainkan peran politik strategisnya di tengah kuatnya kungkungan budaya patrilineal, koptasi rezim gender penguasa (negara) dan hegemoni tafsir kaum radikal. Seperti yang ditengarai oleh Haleh Asfar,<sup>35</sup> prestasi besar gerakan wanita Iran dalam memperoleh hak-haknya seperti dalam bidang pendidikan, penghapusan diskriminasi atas dasar jenis kelamin dalam dunia kerja, dan peningkatan kesejahteraan bagi ibu-ibu yang bekerja, bukan dilalui dengan cara konfrontatif melawan rezim penguasa dan kekuatan Islamis. Aktivis feminisme kurang berminat dalam *counter discourses* status dan peran wanita. Tampaknya cara praktis dan strategis mereka kedepankan ketika berhadapan dengan kekuatan sosial-politik di luar mereka yang begitu hegemonik. Mereka memilih cara mengakomodir tuntutan-tuntutan sosial keagamaan negara dan kelompok Islamis atas mereka, yang salah satunya adalah pemakaian jilbab. Dengan mengadopsi jilbab, wanita Iran justru berpeluang untuk menuntut balik

hak-haknya yang selama itu terabaikan. Pemakaian jilbab menjadi *entry point* untuk mendapatkan kompensasi dan pemenuhan hak-hak wanita yang terabaikan. Tanpa strategi ini, bukan mustahil gerakan yang menuntut peningkatan status wanita hanya akan bersifat utopis.

Demikian pula, idialnya gerakan dan gagasan feminisme dalam dunia Islam harus tetap kritis dalam memandang problematikanya sendiri, agar tidak secara latah mengadopsi, meminjam dan menerapkan model dan teori-teori feminisme lain (Barat) yang bisa jadi kontraproduktif bagi tercapainya agenda mereka. Karena pengadopsian gagasan dan pendekatan feminisme Barat untuk diaplikasikan dalam konteks Islam sangat mungkin akan menuai masalah. Tawaran konsep relasi gender dari Mazhab Feminisme Liberal, Radikal, Marxis, maupun Sosialis telah terbukti tidak selamanya ampuh. Alih-alih menyelesaikan ketimpangan gender, perjuangan mereka justru berbuah polemik munculnya problematika sosial yang tidak kecil. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ratna Megawangi, kesuksesan aspirasi feminis Amerika yang menuntut hak bekerja di sektor publik telah secara tajam meningkatkan jumlah angkatan kerja wanita, yaitu 30% pada tahun 1950 menjadi sekitar 60% pada pertengahan dekade 1980-an. Namun, hal ini harus dibayar dengan *social cost* yang tinggi, yakni meningkatnya angka perceraian sebesar 100% antara tahun 1963-1975, dan kesejahteraan anak-anak yang semakin menurun.<sup>36</sup>

Begitu pula dengan perjuangan feminis yang ingin meruntuhkan sistem patriarki yang menjadi basis sistem keluarga konvensional kurang sebanding dengan efek samping yang timbul. Di negara-negara sosialis seperti wilayah Skandinavia yang berhasil menghilangkan sistem patriarki, menurut David Popone, sebagaimana dikutip Megawangi, angka perkawinan rendah, kumpul kebo tinggi, perpecahan keluarga, anak diluar nikah, *single parent*, angka perempuan yang bekerja semuanya tinggi.<sup>37</sup> Pengungkapan contoh-contoh diatas dalam tulisan ini bukan dimaksudkan sebagai bentuk penolakan terhadap feminisme, tetapi sebagai bentuk refleksi kritis atas arah, visi, dan misi gerakan wanita yang seharusnya tidak dicemari, dan bisa mereduksi seminimal mungkin, dampak negatif. Semangat penegakan keadilan dan persamaan yang menggelora di kalangan feminis sudah semestinya disisipi dengan perumusan dasar filosofis, metode, dan pendekatan yang tepat dan diaplikasikan dalam konteks sosial yang pas. Tidak bisa dipungkiri bahwa masih kuat mengakar ketimpangan relasi gender yang berujung pada semakin memburuknya status sosial kaum perempuan. Namun, semuanya harus diatasi dengan cara yang tepat, baik secara teoritis-diskursif, metodologis-aplikatif, maupun kontekstualitas gerakannya.

Anomali feminisme demikian itulah yang kemudian menimbulkan refleksi baru di kalangan feminis sendiri untuk merumuskan pandangan dunia baru feminis. Muncullah apa yang dikenal sebagai Ekofeminisme. Ekofeminisme percaya bahwa perbedaan antara pria-wanita tidak serta merta bersifat konstruksi sosial budaya, tetapi juga bersifat inheren (*given*). Konsentrasi diskusi dan arah gerakan Ekofeminisme ini bergeser dari wacana-wacana Feminisme Liberal yang ingin mengadopsi kualitas maskulin dan menerapkannya pada perempuan, menuju pada analisis kualitas feminim sendiri, yakni bagaimana perempuan dengan kualitas feminimnya dapat merubah dunia melalui perannya sebagai ibu, pengasuh, dan pemelihara dalam keluarga dan lingkungan sekitarnya.<sup>38</sup> Ada prediksi kuat bahwa Ekofeminisme ini akan menjadi *mainstream* gerakan feminisme ke depan. Semangatnya yang anti-imperialisme dan neo-liberalisme telah memunculkan harapan baru bahwa Ekofeminisme akan muncul sebagai gerakan feminisme alternatif di negara-negara berkembang pasca-kolonial dan akan turut mewarnai munculnya teori-teori baru feminis pasca teori pembangunan (*feminist post-developmentalism*).<sup>39</sup>

Berangkat dari dua contoh di atas, yakni strategi pendekatan dan politik perjuangan aktivis perempuan di Iran dan perubahan substansi feminisme ala Ekofeminisme barangkali bisa menjadi *uswah* dalam merumuskan gerakan feminisme di dunia Islam. Oleh karena itu, ada dua hal pokok untuk direnungkan kembali dalam merumuskan agenda gerakan feminisme, yaitu substansi dan strategi gerakan. Substansi ini terkait dengan apa yang akan diperjuangkan aktivis perempuan dalam masyarakat muslim dalam rangka menegakkan persamaan gender secara spesifik dan menciptakan keadilan sosial dalam skala yang lebih luas sebagai kerangka utama acuan gerakan. Dengan kerangka gerakan (keadilan sosial) inilah, dan bukan dalam kerangka gerakan, katakanlah, menolak dominasi pria, mensejajarkan pria-wanita, menolak kerja-kerja domestik atau tema-tema gerakan yang berkesan kontroproduktif, asing dan tidak familiar bagi masyarakat, maka gerakan ini tidak akan mudah disalahpahami sebagai gerakan "anti laki-laki" atau "pemberontakan wanita kepada pria". Dasar-dasar filosofis gerakanpun seyogyanya juga berangkat dari asumsi umum, konvensi sosial atau norma-norma yang sudah *given* dan telah diterima oleh kognisi masyarakat. Karena diyakini bahwa setiap budaya memiliki kearifan, kebaikan, dan kebijakan yang berpotensi mendorong transformasi sosial.<sup>40</sup> Dalam konteks masyarakat muslim, pintu masuk agenda gerakan wanita bisa lewat nash atau teks (Qur'an, hadits, fiqh yang terkait dengan konsep persamaan manusia, keadilan, dll.), maupun lewat konteks, rasio plus pengalaman/pengetahuan empiris

masyarakat (*local wisdom*). Penekanan substansi pada konteks lokal dan klaim otentisitas ini sangat penting dalam rangka menghindari stigma dan stereotipisasi gerakan sebagai sesuatu yang tidak original (non-Islami).

Kedua adalah strategi mengemas isu, dari kontroversial-antagonistis menuju akomodasi-kontekstual dengan mempertimbangkan faktor lokal/regional dalam merumuskan dan melandasi setiap wacana gender dan sosialisasi-realisis agenda gerakan wanita. Tanpa itu semua, tampaknya dilema feminisme dan gerakan wanita Mesir bukan tidak mungkin akan menjadi kenyataan di wilayah-wilayah lain dunia Islam.

### Penutup

Membangun paradigma baru yang secara normatif bertentangan dengan cara pandang atau konvensi sosial tidaklah mudah, bahkan kadang berujung pada konflik. Hal ini utamanya dikarenakan terjadinya *shifting paradigm* secara tiba-tiba dan revolusioner akan menimbulkan keagetan dan kegagapan. Landasan filosofis dan akar suatu gagasan/ide, metode, dan pendekatan sebuah gerakan yang kontroversial-antagonistis semuanya akan menyebabkan ide tersebut sulit terrealisasikan, betapapun cemerlang dan mulianya ide yang digagas. Sepenggal catatan sejarah feminisme di Mesir menjadi contoh yang tepat. Perjalanan karir sejarah feminisme dan gerakan wanita awal di Mesir tidak mampu menghindarkan diri dari sebuah stigma gerakan "impor". Dinamika gerakan feminisme Mesir kontemporerpun kurang lebih juga masih dililit persoalan stigma yang sama. Akibatnya, feminisme dianggap sebagai sebuah ancaman atas kemapanan paradigma relasi gender masyarakat.

Oleh karena itu, feminisme hendaknya mencari justifikasi gerakannya melalui norma-norma agama dan sosial yang berlaku. Lebih dari itu, diperlukan sebuah strategi politis dalam rangka membungkus gerakan tersebut dalam sebuah *grand theme* yang menjadi *concern* bersama umat dan *legitimate*. Dari pintu itulah kemudian secara perlahan, tapi pasti, gagasan-gagasan tentang, misalnya, keadilan dan persamaan masuk dan untuk seterusnya ditarik dalam konteks perempuan dalam Islam. Secara aplikatif, disain gerakan demikian ini

harus tetap mengindahkan konteks sosial dan sejarah yang spesifik di wilayah mana gagasan itu akan diterapkan.

### (Footnotes)

- <sup>1</sup> Beberapa pemikir muslim yang intèns menyoroiti ketimpangan gender dalam Islam antara lain adalah Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Leila Ahmad, dan Amina Wadud untuk menyebut beberapa saja. Di kalangan sarjana Barat yang banyak menulis masalah ini antara lain ada Mervet Hatem, Denis Kandiyoti, Cyntia Nelson, dan Margot Badran untuk menyebut beberapa saja.
- <sup>2</sup> Sebut saja misalnya Qasim Amin, Asghar Ali Engeneer, dan juga Abdullah Ahmed an-Nai'm. Fatima Mernissi, Amina Wadud, dan Riffat Hasan adalah mewakili dari kalangan pemikir perempuan muslim.
- <sup>3</sup> Azza M. Karam, "Gender in Egypt between Islamism, Feminism and the State: Perspectives of Some Women Activists", dalam *Jurnal Vena*, vol. 6, no. 1, 1994, h. 42
- <sup>4</sup> Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), h. 5 <sup>5</sup>Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), h. 162-163.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, h. 171-172
- <sup>7</sup> Thomas Phillip, "Feminism and Nationalist Politics in Egypt", dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), h. 278-279.
- <sup>8</sup> Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Womens' Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), h. 58
- <sup>9</sup> Earl L. Sullivan, *Women in Egyptian Public Life* (New York: Syracuse University Press, 1989), hl. 29
- <sup>10</sup> Thomas Phillip, "Feminism....", h. 279
- <sup>11</sup> Afaf Luthfi al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt", dalam Lois Beck dan Nikkie Keddie (ed.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), h. 268-269
- <sup>12</sup> Ahmed, *Women and Gender*, h. 177
- <sup>13</sup> Lihat Azza Karam, "Gender in Egypt", h. 42, Margot Badran, "Independent Women: More than a Century Feminism in Egypt" dalam Judith Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Indianapolis: Indiana University Press, 1993), h. 135
- <sup>14</sup> Margot Badran, "Competing Agenda: Feminist, Islam and the State in the Nineteenth and Twentieth Century Egypt", dalam Denis Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State* (London: Macmillan, 1991), h. 210
- <sup>15</sup> Margot Badran, "Independent....", h. 137-138
- <sup>16</sup> *Ibid.*, h. 140
- <sup>17</sup> Isu jilbab dalam kerangka gerakan feminisme Mesir merupakan contoh yang sangat menarik pula untuk menggambarkan perpecahan di kalangan aktivis wanita. Sedari semula, jilbab (termasuk niqab) menjadi bagian dari isu sensitif yang memperuncing perpecahan gerakan wanita, antara yang *left-secular oriented* yang dipelopori Huda Sya 'rai, Saiza Nabarawi, Amina Said, dan Sana al-Misri hingga Nawal al-Sadawi versus *Islam oriented* yang dipelopori oleh Zainab al-Ghazali, Nikmat Siddiqi dan KarimaHamza dengan didukung kalangan Islam fundamentalis. Lihat Mohamad Abdun Nasir, "Revealing the Veil: Muhammad Said al-Ashmawi 's View on Hijab" thesis, Faculty of Arts and Theology, Holland, Leiden University, 2004, h. 20-26
- <sup>18</sup> Ali, *Secularism....*, h. 66

- <sup>19</sup> Mervat Hatem, "Economic and Political Liberation and the Demise of State Feminism", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Nomor 24, 1992, h. 231
- <sup>20</sup> Ali, *Secularism*, h. 67
- <sup>21</sup> Hatem, "Economic", h. 231-251
- <sup>22</sup> Ali, *Secularism*, h. 72
- <sup>23</sup> Lihat P.J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, edisi ke 4 (London: Weidenfeld and Nicolson, 1991), h. 429-437
- <sup>24</sup> Hatem, "Economic....", h. 242.
- <sup>25</sup> Ali, *Secularism....*, h. 75
- <sup>26</sup> Dalam beberapa hal, kadang gagasan-gagasan gender ala Islam fundamentalis logis dan realistis sehingga mudah dan diterima oleh kalangan wanita pada umumnya. Hal ini semakin menjustifikasi posisi kelompok ini. Misalnya seruan pemakain baju Islami (*al-Ziyy al-Islami*) dianggap lebih realistis bagi kalangan wanita strata sosial bawah, karena model pakaian ini lebih bersifat ekonomis. Juga gagasan mereka yang menyediakan angkutan umum khusus perempuan, mengingat perempuan sering mendapatkan pelecehan seksual dalam angkutan umum. Baca Maha Azzam, "Gender and The Politic of Religion in the Middle East", dalam May Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (UK: Granet Publishing, 1996), h. 223.
- <sup>27</sup> Nadje Al-Ali, "Feminism and Contemporary Debate in Egypt" dalam Dawn Chatti and Annika Rabo, *Organizing Women: Formal and Informal Groups in Middle East* (Oxford and New York; Berg, 1997), h. 178-179
- <sup>28</sup> Ali, *Secularism....*, h. 77
- <sup>29</sup> *Ibid.*, h. 160
- <sup>30</sup> *Ibid.*, h. 80-81
- <sup>31</sup> *Ibid.*, h. 155-158
- <sup>32</sup> *Ibid.*, h. 201
- <sup>33</sup> *Ibid.*, 205
- <sup>34</sup> Sebagaimana yang diungkapkan oleh Nadia dari organisasi Perstuan Wanita Kemajuan. *Ibid.*, hl. 202
- <sup>35</sup> Lihat Haleh Asfar, "Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategis", dalam May Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (UK: Garnet Publishing, 1996), h. 197-216
- <sup>36</sup> Ratna Megawangi, "Perkembangan Teori Feminisme Masa Kini dan Mendatang Serta Kaitannya dengan Pemikiran Keislaman", dalam Mansur Faqih (et. al.), *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 212-213
- <sup>37</sup> *Ibid.*
- <sup>38</sup> *Ibid.*, h. 214
- <sup>39</sup> Hal ini misalnya bisa dibaca dari tulisan-tulisan Vandana Shiva, yang salah satunya berjudul "Mad Cows and Sacred Cows". Dalam tulisan itu dia memfokuskan pada pertentangan antara pengetahuan lokal versus pengetahuan Barat yang menurutnya (pengetahuan Barat) repressif dan berakibat pada gagalnya model pembangunan yang berkesinambungan. Kapitalisme global yang salah satunya tampak dalam "McDonalikasi" telah menghancurkan mitos "Sapi Suci" di India. Di sana sapi disamakan dengan Dewi Laksmi, yakni sebagai sumber energi dan penjaga kesuburan tanah. Tetapi Sapi Suci di India yang dulu mampu menjaga relasi kosmologis manusia-lingkungan-hewan, telah menjadi "Sapi Gila", yang semata-mata dikonsumsi dan diproduksi untuk kepentingan kapitalisme global. Lihat Vandana Shiva, "MadCows and Sacred Cows", dalam Kriemild Saunders (ed.), *Feminist Post-Development Thought: Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Representation* (London and New York: Zed Book, 2002), h. 183-198.
- <sup>40</sup> Meera Nanda, "Do the Marginalized Valorize the Margins?: Exploring the Dangers of Difference", dalam Kriemild Saunders (ed.), *Feminist....*, h. 223